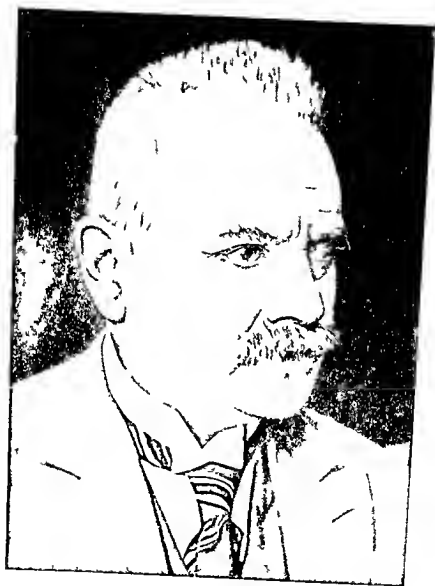


Heinrich Lüders

Philologica Indica



Heinrich Liders

Philologica Indica

Ausgewählte kleine Schriften

von

Heinrich Lüders

Festgabe

zum siebzigsten Geburtstage

am 25. Juni 1939

dargebracht

von Kollegen, Freunden und Schülern

Mit einem Bildnis
und einer Tafel

082
LUD



Göttingen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1940



Die chinesischen Schriftzeichen wurden uns von der
Reichsdruckerei in Berlin leihweise zur Verfügung gestellt

Made in Germany

Druck und Einband Hubert & Co., Göttingen

Verehrter Herr Geheimrat!

Zu Ihrem 70. Geburtstag wissen wir Ihnen kein besseres Geschenk zu bieten als diese Auswahl Ihrer kleinen Schriften, die, bisher an vielen Stellen verstreut, schwer benutzbar waren und nun gesammelt besser ihrem Zweck dienen werden.

Den Titel *Philologica Indica* tragen sie nicht von ungefähr; dieser soll Ihren Willen zum Ausdruck bringen, die Normen der Philologie auf unsere breitgelagerte Wissenschaft anzuwenden und dort heimisch zu machen. Aus Ihren Schriften spricht zu uns der Meister des strengen Stils. *

Mit der Überreichung der Festgabe verbinden wir unseren Dank an Sie und unsere besten Wünsche für Ihre Gesundheit und Ihr Wohl.

Berlin, den 25. Juni 1939.

Ihre Freunde, Kollegen und Schüler

Inhalt.

	Seite
Die Sage von Ryaśrnga (Gött Nachr Phil Hist Kl 1897, S 87—135)	1
Zwei indische Etymologien (Gött Nachr Phil Hist Kl 1898, S 1—5)	43
Zur Sage von Ryaśrnga (Gott Nachr Phil Hist Kl 1901, S 28—50)	47
Ārya Śuras Jatakamālā und die Fresken von Ajantā (Gott Nachr Phil Hist Kl 1902, S 758—762)	73
Sanskrit <i>ālāna</i> (KZ 38, 1905, S 431—433)	77
Eine indische Glosse des Hesychios (KZ 38, 1905, S 433f)	79
Die Jatakas und die Epik Die Kṛṣṇa Sage (ZDMG 58, 1904, S 687—714)	80
Das Würfelspiel im alten Indien (Abh Gott Ges Wiss, Phil Hist Kl, Neuvo Folge, IX, 2, 1907, S 1—75)	106
Eine indische Speiseregel (ZDMG 61, 1907, S 641—644)	175
Sanskrit <i>muktā</i> , <i>muktaphala</i> , <i>phala</i> (KZ 42, 1909, S 103—206)	179
Das Śaripuṭraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa (BSB 1911, S 388—411)	100
Epigraphische Beiträge I Die Inschriften von Bhāṭṭiprolu II Die Inschrift von Ara (BSB 1912, S 800—831)	213
Die Śakas und die 'nordarische' Sprache (BSB 1913, S 406—427)	230
Die Pramdhu Bilder im neunten Tempel von Bazaklik (BSB 1913, S 864—884)	255
Epigraphische Beiträge III Das vierte Säulenedikt des Aśoka (BSB 1913, S 888—1028)	274
Epigraphische Beiträge IV Zu den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka (BSB 1914 S 831—868)	312
Setaketu (Festschrift Windisch, 1914, S 228—245)	340
Zu den Upaniṣads I Die Samvargavidyā (BSB 1916 S 278—309)	361
Die Śāubhikas Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas (BSB 1916, S 698—737)	391
Ali und Āla (Aufsätze, Ernst Kuhn gewidmet 1916, S 313—325)	428
Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch (BSB 1917, S 347—374)	438
Die śakr-chen Mūra (BSB 1919, S 734—766)	463
Pali <i>uddiyāna</i> (KZ 49, 1920 S 233—236)	493
Pali <i>dhita</i> (KZ 49, 1920, S 236—250)	497
Zuden Upaniṣads II Die Sodaśakalavidyā (BSB Phil Hist Kl 1922, S 227—242)	509
Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans (BSB Phil Hist Kl 1922, S 243—261)	526
Zur Geschichte des l im Altindischen (<i>Artaḥogor</i> Festschrift Wackernagel, 1923, S 294—308)	546

Inhalt

	Seite
Vedisch <i>grh</i> (KZ 52 1924 S 99—105)	561
Pali <i>bondī</i> und Verwandtes (KZ 52 1924 S 106—109)	566
Zu den Aśoka Inschriften (ZII 5 1927, S 251—264)	569
Medizinische Sanskrit Texte aus Turkestan (Festgabe Garbe 1927 S 148—162)	570
Vedisch <i>śama</i> (KZ 56 1929 S 282—287)	591
Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von O tturkestan (BSB Phil Hist Kl 1930, S 7—64)	595
Katantra und Kammaralata (BSB Phil Hist Kl 1930 S 482—538)	659
Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathura aus der Śaka und Kusana Zeit (AO 10 1931, S 118—125)	721
Zur Geschichte des O tasiatischen Tierkreises (BSB Phil Hist Kl 1933 S 998—1022)	727
Vedisch <i>hesant hesa heṣas</i> (AO 13 1934 S 81—127)	751
Berichtigungen und Zusätze	785
Register	790

Die Sage von R̥ṣyaśṛṅga.

Die Person des R̥ṣyaśṛṅga¹⁾ gehört dem Sagenkreise des Rāma an. Er ist der Gatte der Śāntā, einer leiblichen Tochter des Daśaratha, die von Lomapāda Daśaratha adoptiert war, und er ist der R̥ṣi, der für seinen königlichen Schwiegervater die putrīyā iṣṭi darbringt. Sein Name begegnet uns schon in der vedischen Literatur. Nach dem Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (III, 40) wurde das unsterbliche Gāyatrīśāman von Indra dem Kāśyapa, von diesem dem R̥ṣyaśṛṅga Kāśyapa, von diesem dem Devataras Śyāvasāyana Kāśyapa überliefert. Im Vainśabrahmaṇa (2) ist R̥ṣyaśṛṅga Kāśyapa der Sohn und Schüler des Kāśyapa und der Vater und Lehrer des Vibhāṇḍaka. Mit Sicherheit können wir R̥ṣyaśṛṅga auch wohl mit dem R̥ṣya identifizieren, der im Āranyakagāna des Ārṣeyabrahmaṇa (Kauthumaśākhā III, 6, 10, Jaiminiyaś. I, 9, 2) erwähnt wird²⁾. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stimmen die genannten beiden Lehrerlisten darin überein, daß sie den R̥ṣyaśṛṅga einen Nachkommen des Kāśyapa nennen. Das gleiche ist in der nichtvedischen Literatur der Fall: nach dem Mahābhārata, Rāmāyana, Padmapurāṇa und Skandapurāṇa ist R̥ṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka, der im Mahābh. Kāśyapa, im Rām., Padmap. und Skandap. der Sohn des Kāśyapa genannt wird, und im Alambusajātaka (523, v. 26 und 37) wird Kassapa als Name des Vaters des Isisinga erwähnt. Wir werden daher besser tun, den R̥ṣyaśṛṅga, der nach der Sarvānukramanī der Verfasser von Rgv. X, 136, 7 ist, fernzubalten, da er und sechs Brüder als die Söhne des Vātaraśana bezeichnet werden³⁾.

Die Quellen für die Legende, die sich an die Person des R̥ṣyaśṛṅga knüpft, sind das Mahābhārata (III, 110, 23—113, 25), das Padmapurāṇa

¹⁾ Ich schreibe im allgemeinen den Namen mit lingualem Zischlaut, da dies in der klassischen Literatur die allgemein anerkannte Form ist. Die ältere Form mit dem palatalen *ṣ* findet sich, soweit ich sehe, im Jaim. Up. Brāhm., im Ārṣeyabrahmaṇa (R̥ṣya), in der Bombay-Ausgabe des Mbh. und neben der jüngeren Form im Vainśabrahmaṇa.

²⁾ Ein anderer R̥ṣya ist der Sohn des Devātithi, Bhāg. Pur. IX, 22, 11.

³⁾ Erwähnen will ich, daß auch ein öfters zitiertes Gesetzbuch (Ind. Stud. I, 233; Weber, Verz. Berl. Hften. 322, 1166; Aufrecht, Cat. Cat. sub voce) und ein Tantra-werk (R̥ṣyaśṛṅgasamhitā oder Anuttarabrahmatattvarahasya, Burnell, Class. Ind. 205b) dem R̥ṣyaśṛṅga zugeschrieben werden, und daß die Kāśikā seinen Namen als Beispiel zu Pāṇ. 6, 2, 115 anführt.

(Pāṭalakh 13), die Bhāratamañjarī (III, 758—795), das Rāmāyana (I, 8—10), das Skandapurāṇa, der Kandjur (IV, Blatt 136 137, übersetzt von Sebiefner, Mel As VIII, 112—116), das Mahāvastu, das Bhadrakalpavadāna (XXXIII), die Avadānakalpalatā (LXV) das Alambusa und das Nalīkajataka (523 526) und ein paar vereinzelte Notizen

Der Inhalt der Mahābhārata Erzählung ist folgender Der Rsi Vibhandaka, ein großer Bußer, wohnt am Ufer eines großen Sees Einst erblickt er die Apsaras Urvasī, und '*tasya retah pracaskanda*' Er badet sich darauf Eine durstige Gazelle trinkt das Wasser, das er gebraucht hat, und wird davon schwanger Ihr hatte einst, als sie ein Göttermädchen war, der Weltenschöpfer geweissagt daß sie eine Gazelle werden und, nachdem sie als solche einen Muni geboren, erlöst werden würde So gebiert sie denn einen Knaben der ein Horn auf dem Haupte hat Daher wird er Ryaśṛṅga genannt Allein ohne einen Menschen außer seinem Vater zu kennen, wächst er auf und wird ein frommer Bußer

Zu dieser Zeit aber war der Freund des Dasaratha Lomapāda mit Namen, der Furst der Angas' 110, 41

Er betrog absichtlich einen Brahmanen, so lautet unsere Überlieferung Er wurde darauf von den Brahmanen verlassen, der Herr der Erde 42

Und einst ließ der Tausendäugige es wegen eines Versehens des Purohita dieses Königs nicht regnen, daher litten die Untertanen Not 43

Er befragte die Brahmanen die bußgewohnten weisen, die fähig waren, den Götterkönig zum Regnen zu zwingen, o Beherrscher der Erde 'Man muß ein Mittel finden, daß Parjanya regne 44, 45a

Aufgefordert sagten jene Weisen ihm ihre Meinungen, ein trefflicher Muni unter ihnen aber sprach zu dem Könige 45b, 46a

'Die Brahmanen sind erzürnt auf dich, großer König, mache eine Suhne Und hole den Ryaśṛṅga, den Sohn des Muni, herbei, o Furst, der im Walde wohnt die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut 46b, 47

Wenn dieser große Bußer dein Reich betritt, o König, wird Parjanya sofort regnen daran zweifle ich nicht' 48

Als er diese Rede gehört, o König, und eine Suhne seiner Person gemacht hatte und gegangen war, kam er wieder, nachdem die Brahmanen versöhnt waren Als die Untertanen gehört hatten, daß der König gekommen sei, freuten sie sich' 49, 50a

Nun berat sich der König mit den Ministern über die Art und Weise, wie man den Ryaśṛṅga herbeischaffen könne Er beauftragt die Hetaren mit dieser Mission, und eine alte Bulderin findet sich denn auch gegen entsprechende Belohnung dazu bereit Sie laßt auf einem Floße eine Einsiedelei erbauen, beladet sie mit allerlei verführerischen Gegenständen und fährt damit nach der Einsiedelei ab Nachdem sie den Aufenthaltsort des Rsi ermittelt hat sendet sie ihre Tochter zur Verführung des Ryaśṛṅga

ab. Die beiden begrüßen sich freundlich — Ryaśrnga natürlich in dem Wahne, einen Büßer vor sich zu haben — und die Hetare erzählt ihm auf Befragen, daß ihre Einsiedelei drei Meilen hinter dem Berge liege. Die Wurzeln und Früchte die er ihr anbietet schlägt sie aus und gibt ihm vielmehr von den mitgebrachten Kranzen, Gewandern Speisen und Getränken. Mit einem Ballo spielt sie in seiner Nahe und reizt ihn durch ihre Umräunungen zur Liebe. Dann geht sie unter dem Vorwande, ihr Foyer besorgen zu müssen fort. Dem Ryaśrnga ist traurig zu Mute, als er sich wieder allein sieht. In dieser Stimmung findet ihn der heimkehrende Vater. Befragt, gibt ihm Ryaśrnga eine sehr genaue Beschreibung des wunderbaren Büßers, der ihn besucht hat. Der Alte warnt ihn vor solchen Unholden, er geht sogar ans um die Verführerin zu suchen, allein umsonst. Als er nun wieder einmal fortgegangen ist kommt die Hetare zurück. Voll Tendo begrüßt Ryaśrnga sie und geht jetzt mit ihr zu der schwimmenden Einsiedelei. Kaum hat er diese betreten, als man die Tauo löst und so schwimmt die ganze Einsiedelei mitsamt dem Ryaśrnga und den Hetaren zu der Residenz des Königs. Als dieser den Ryaśrnga in den Harem geführt hat, regnet es in Strömen. Der König gibt dem Büßer darauf seine Tochter Śantā zur Frau.

Als Vibhandal a heimkommt und den Sohn nicht findet, ahnt er was vorgefallen und macht sich voller Zorn nach Campa der Residenz des Lomapāda auf um den König mitsamt seiner Stadt und seinem Reiche zu verbrennen. Der König aber hat dies vorausgesehen und hat die Weiden an den Landstraßen dem Ryaśrnga geschenkt und den Hirten befohlen, wenn der alte Rai komme ihm zu sagen daß alles dies der Besitz seines Sohnes sei. Als nun der Rai sieht welch gewaltigen Reichtum der König seinem Sohne verhehen verranct sein Zorn allmählich und als er in Campā angekommen ist söhnt er sich mit den Verhältnissen an und laßt sich nur versprechen daß Ryaśrnga nach der Geburt eines Sohnes wieder zu ihm in den Wald komme. Ryaśrnga erfüllt dies und zieht von seinem Weibe begleitet in den Wald.

Die Widersprüche im Anfang des zweiten Teiles dieser Erzählung springen sofort ins Auge¹⁾ Wie kann der König die Brahmanen um Rat fragen, von denen eben gesagt ist daß sie ihn im Zorn verlassen haben! Nun laßt sich mit Sicherheit beweisen daß die ganze Begründung der Durre durch die Kraulung der Brahmanen und die Geschichte ihrer Versöhnung

¹⁾ Dies hat schon Holtzmann *Mbh u s Theile II* 78 hervorgehoben. Auch eine andere Änderung ist höchst ungeschickt. Den Rat den Ryaśrnga zu entführen mußten dem Lomapada die Brahmanen gegeben haben. Aber mit diesen hatte ja der König sich entzweit. Also wurde gefälscht er habe sich vorher [sic] mit den Brahmanen wieder versöhnt. Aber dann war die Entführung des Ryaśrnga unnötig! Holtzmann scheint also nur die Versöhnung der Brahmanen für unecht zu halten, worin ich ihm nicht beistimmen kann.

durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen ist. Schon die allgemeine Erwägung führt zu diesem Schlusse. Wenn die Dürre durch den Zorn der Brahmanen veranlaßt war, so mußte in einem Märchen die Versöhnung derselben den Regen bewirken, und es lag in dem Falle überhaupt kein Grund mehr vor, den Ryaśrngā zu holen. Zweitens aber steht die ursprüngliche Veranlassung der Dürre ja noch selbst im Texte: sie trat ein infolge eines Versehens des Purohita des Königs ein. Der Überarbeiter hat also einfach den zweiten Vers eingeschoben und sich nicht einmal die Muhe gegeben, die Fuge gehörig zu verwischen. Wenn man Vers 42 streicht, schließt sich Vers 43 vortrefflich an Vers 41 an. Ebenso ist die zweite Zeile von Vers 46 zu streichen, die dreizeilige Strophe (46b, 47) wird dadurch zu einem regelmäßigen Śloka. Hier ist natürlich auch der Schluß der ersten Zeile von Vers 47, wie aus dem ca hervorgeht, leicht verändert worden. Ganz hinzugefügt ist dann Vers 49, 50a, nur die Worte *etac chrutvā vaco* sind vielleicht echt, doch ist die Überarbeitung hier gründlicher gewesen und der alte Text nicht mehr herzustellen.

Es lag dem Überarbeiter offenbar daran, die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorzuheben. Wir werden demselben daher auch den Einschub der zweiten Zede von Vers 44 zuschreiben dürfen. Sie hat nur den Zweck, die Macht der Brahmanen zu betonen, und Inhalt und Form erweisen sie als unecht. Wenn jene Brahmanen den Indra zum Regnen zwingen konnten, wozu bedurften sie dann des Ryaśrngā? Die Zeile enthält außerdem das Flickwort *prthivīpate* und macht den Śloka (44, 45a) dreizeilig¹⁾.

Um die Sache zu verdeutlichen, gebe ich im folgenden den Sanskrittext mit Hervorhebung der unechten Zeden:

etasmīn eva kālē tu sakha Daśarathasya vai |
Lomapāda itī khyātah Angānām²⁾ īśvaro 'bhavat || 41 ||
tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmanasyeti na śrutih |
sa brāhmanasḥ paritṛyaktas tadū³⁾ vai jagataḥ patiḥ || 42 ||
purohitāpacārūc ca tasya rūjño yadrecchayā |
na vararsa sahasrākṣas tato 'pīdyanta vai prajāḥ || 43 ||
sa brāhmanān paryaprechat tapoyuktān manīṣinah |
pravarsane surendrasya samarthān prthivīpate | [44]
katham pravarsat Parjanya upāyah paridrśyatām |
tam ūcūḥ coditās te tu svamatān manīṣinah | [45]
tatra ti elo munivaraḥ tam rūjñam uvāca ha ||
kupitās tara rūjendra brāhmanāḥ uskṛtīm cara | [46]
Ryaśrngam munisulam ānayasva ca pṛthivā |
vīneyam anabhijñam ca nārīnām ājyave ratam || 47 ||

¹⁾ Ich mache auch noch auf die schlechte und fehlerhafte Sprache in den eingeschobenen Versen aufmerksam.

²⁾ Bombay Ausgabe *khyāto hy Angānām*

³⁾ Bombay Ausgabe *tato*

sa ced avatared rājan ıṣayam te mahātāpāh |
sadyah pravarset Parjanya itı me nātra samśayah || 48 ||
etac chrutvā vaco rājan kṛtvā nıskṛtım ātmanah |
sa gatvā punar āgacchat prasanneṣu diṣjātıṣu | [49]
rājānam āgatam śrutvā pratısamjāhrsuh prajāh ||

Die Richtigkeit der Behauptung, daß die Erzählung in dem angegebenen Sinne überarbeitet ist, wird nun durch eine andere Stelle bestätigt. Die Legende von R̥ṣyaśṛṅga gehört der sogenannten Tirthayātrī an. Lomasa macht mit den Brüdern des Arjuna und der Kṛṣṇā eine Wallfahrt. Bei jedem Tirtha erzählt er dessen Geschichte. Auf diese Weise ist hier eine große Anzahl von Legenden vereinigt. Diese werden gewöhnlich in der Weise eingeleitet, daß Lomasa beim Anblick des Tirtha zunächst in kurzen Zügen die mit ihm verknüpfte Geschichte andeutet, worauf die angeredete Person ihn unter nochmaliger Aufzählung der Hauptpunkte bittet, die Geschichte ausführlich zu erzählen. Betrachten wir nun die Rahmen- erzählung zu unserer Legende. Der erste Teil (110, 23—26) ergibt nichts, was die gegenwärtige Frage fördern könnte. Wichtig dagegen ist der zweite Teil die Frage des Yudhısthira

R̥ṣyaśṛṅgah katham ırgyām utpannah Kāśyapāitmayah |
viruddhe yonısamsarge katham ca tapasā yutah || 27 ||
kımartham ca bhayāc Chakras tasya bālasya dhımatah |
anāvrstyām prairitāyām ravarsa BalaVrtrahā || 28 ||
kathamrupā ca sā Śāntā rājaputrı yatairatā |
lobhayām āsa yā ceto mrgabhūtasya tasya vai || 29 ||
Lomapādas ca rajasıṣı yadāśruyata dhārmikah |
katham vai visaye tasya narasat Pālasāsanah || 30 ||
etan me bhagavan sarvam vıstarena yathātatham |
vaktum arhası sūśrusor R̥ṣyaśṛṅgasya cestitam || 31 ||

Hier wird also zunächst die Durre im zweiten Verse als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt und dann noch einmal im Schlusse gegen die Reihenfolge der Ereignisse, ganz speziell nach dem Grunde derselben gefragt. Ich glaube es wird mir jeder recht geben wenn ich diesen Śloka als später eingeschoben bezeichne. Er stammt offenbar von demselben her, der die Geschichte von der Krankheit der Brahmanen und ihrer Versöhnung selbst eingefügt hat.

Der Verfasser der Rahmen-erzählung kannte also jene Geschichte noch nicht. Nun muß aber diese Rahmen-erzählung von dem Diaskeuasten her rühren. Sie kann nicht früher existiert haben zu einer Zeit, als die Legenden etwa noch einzeln existierten weil sie nur dazu dient die einzelnen Episoden zu einem Ganzen zu verbinden und sie kann nicht später gedichtet sein weil ohne sie überhaupt kein Zusammenhang herrschen würde. Wir müssen also sagen daß der Diaskeuast des Mahabhārata — oder vielleicht

genauer, der Tirthayātrā — die veränderte Fassung noch nicht kannte Die Änderung ist also nach der Diaskeuase vorgenommen

Der zweite Punkt, der hier behandelt werden muß, ist die Person der Entführerin In der Erzählung wie sie jetzt lautet, ist es kaum erklärlich, warum der König mit einem Male dem Sohne des Rsi seine Tochter Śāntā zur Frau gibt Schon der ältere Holtzmann hat daher vermutet, daß in der ursprünglichen Sage die Śāntā den Ryaśrnga geholt habe¹⁾ Dies wird durch die später ausführlich zu besprechende Fassung der Sage bei den Buddhisten und durch zwei andere Zeugnisse bestätigt Harivaṃśa, Viṣṇu 93,5ff wird erzählt, wie Pradyumna, als Schauspieler verkleidet, unter anderem die Entführung des Ryaśrnga durch Śāntā in Begleitung von Hetaren aufführt

tatah sa nannte tatra Varadatto natas tathā [
Śvapure puravāsīnām param harsam samādadhat || 5 ||
Rāmāyanam mahākāvyam uddesam nātalikṛtam [
janma Viṣṇor ameyasya Rāksasendravadhepsayā || 6 ||
Lomapādo Daśaratha Ryaśrṅgam mahāmuniṃ [
Śāntām ānāyayām āsa ganikābhikṣaḥ sahānagha || 7 ||
RāmaLakṣmanaŚatrughnā Bharataś caiva Bhārata [
Ryaśrṅgaś ca Śāntā ca tathārūpair natakṛtāḥ || 8 || usw

Und Buddhacarita IV 19 heißt es

Ryaśrṅgam munisulam tathāna strīṣv apanditam [
upāyair vīṇḍhaiḥ Śānta jagrāha ca jahāra ca ||

Daß in der ursprünglichen Sage die Entführung durch die Śāntā statt fand, ist somit zweifellos Ob sie dabei von Hetaren begleitet war oder nicht, ist unwesentlich, da ihr jedenfalls die Hauptaufgabe zufiel Wir haben hier nun die Frage zu entscheiden, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufnahm oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase verändert wurde

Die Frage wird durch die oben gegebene Rahmenerzählung beantwortet Die dritte Strophe "Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte" zeigt deutlich, daß zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte Welche Verse hier verändert oder eingeschoben sind, läßt sich im Einzelnen nicht feststellen Sehr bedeutend werden die Änderungen aber nicht gewesen sein, in den meisten Fällen zum Beispiel in dem Gespräch (111,7ff), genügte es das Wort Śāntā durch *śeṣyā* zu ersetzen

Wenden wir uns nun zum Padmapurāṇa Dieses Purāṇa liegt in wenigstens zwei, teilweise stark voneinander abweichenden Rezensionen

¹⁾ Indische Sagen, nach Holtzmann a a O II, 78

²⁾ Weber's Verbesserung (Über das Rāmāyaṇa, S 42) die Calcutta Ausgabe hat *śrī* a

vor, von denen die eine durch die Ausgabe in der Ānandāsrama Series, die andere durch die Handschrift der Bodleian, Wilson 111—116, vertreten wird. Da diese Handschrift in Bengalischarakteren geschrieben ist, dürfen wir wohl die in ihr enthaltene Rezension als die bengalische bezeichnen. Die Geschichte des Rṣyaśṛṅga findet sich nur in der letzteren Rezension (Pātālakhanda 13), da in der anderen Rezension die ersten 28 Sargas des Pātālakhanda fehlen¹⁾. Ich gebe im folgenden den Text nach der Oxforder Handschrift.

Vātsyāyana uvāca ||

Vibhāṇḍakasya tanayo harinyām udapadyata |

katham nāma dharādharma²⁾ harinikābharat purā || 1 ||

sa sūtam Romapīḍasya Śāntām udarahaṭ katham |

tan me brūhi dvijahendra param kautūhalam hi tat || 2 ||

Śeṣa uvāca ||

Vibhāṇḍakasya brahmarseḥ Kāśyapasya mahūtapāḥ |

Rṣyaśṛṅgo yato jāto harinyām tac chrnuṣva me || 3 ||

kanyā Svarnamukhī nāma Bhagasya paramadyutiḥ |

āsīd rūpagunaudāryabhūṣitā garvagarbhitā || 4 ||

hamsayānenā gacchantam Brahmānam jagatām gurum |

drṣṭvā na sambhramam cakre na cakāra pradakṣiṇam || 5 ||

Brahmā śaśāpa ksudre 'pi tām āgasya vilāsinīm³⁾ |

mrgibhūya vane tistha munim sūya vimokṣyase |

tataḥ sū harinī bhūtvā babhruṃa gahane vane || 6 ||

mahāhradam sanūsāḍya Kāśyapas tu Vibhāṇḍakāḥ |

tapas tepe ciram tisthan dhyayan brahma sanātanam || 7 ||

atthOriasi mahābhāga tatra prāptā yadrecchayā |

tām vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanah |

salile tat praviṣṭena tīralagnam abhūt tadā || 8 ||

sana Svarnamukhī nāma harinī tu pipasitā |

papau tatra jalam vipra⁴⁾ sahara muniretasā || 9 ||

¹⁾ Welche der beiden Rezensionen den Vorzug verdient, bedarf natürlich der genaueren Untersuchung. Für das größere Alter der bengalischen Rezension spricht indessen ihr Verhältnis zum Mahabharata, wie es sich aus dem folgenden ergeben wird, und zweitens eine Stelle in der gedruckten Rezension. Die Bengali Handschrift enthält fünf khaṇḍas: Śṛṣṭikh, Bhūmikh, Svargakh, Pātālakh, Uttarakh, während die gedruckte Rezension sechs khaṇḍas zählt: Ādikh, Bhūmikh, Brahmakh, Pātālakh, Śṛṣṭikh, Uttarakh. Nun findet sich aber am Schlusse des Bhūmikhkhaṇḍa der gedruckten Rezension selbst die Angabe

prathamam Śṛṣṭikhāṇḍam hi Bhūmikhāṇḍam dvitīyakam |

trītyam Svargakhāṇḍam ca Pātālām tu caturthakam |

pañcamam cOttaram khaṇḍam sarvapapapranaśanam ||

Die gedruckte Rezension bezeugt also selbst, daß die Zahl, Namen und Reihenfolge der khaṇḍas in der Rezension der Bengali Handschrift die älteren sind.

²⁾ So hier auch sonst, z. B. IV, 4.

³⁾ MS vilāsinīm.

⁴⁾ Die zweite Silbe ist im MS unleserlich.

sadyo 'jāyata tasyās tu kumārah paramadyutiḥ |
sā tu muktā mrgidehāj jagāhe vibudhālayam || 10 ||
Vibhāndakas tu tam dr̥ṣṭvā tanayam sūryaśaracasam |
pālayām āsa¹⁾ jātena snehena dvijanandana || 11 ||
sa cāpi vipine tasmīn munirīryabharo munih |
pitrā prāptasamskārah prūṭavedah samāhitah |
vyacarat tatra vipine janadarśanamarjite || 12 ||
tasya bālye tv atikrānte mūrdhni srnge ajāyatam |
mātrgotram sūcayanṭi Rṣyaśrngas tato 'bhavat || 13 ||
Romapādasya rājarser vīsaye ca mahāmāte |
brāhmanātīkramād eva vṛstir na cābhavat tatah²⁾ || 14 ||
tatah purohitāmatyān āhuya³⁾ nrpatir dvija |
mantrayām āsa vṛstiyartham abravīt tam purohitah || 15 ||
Vibhāndakasya tanaya Rṣyaśrngo mahātāpāh |
āgacched yadi te rājyam tato vṛstir bhaviṣyati || 16 ||
tac chrutvā Romapādo 'tha vicintya manasā nrpah |
dūtenākārāyām āsa vāramukhyāh sahasraśah || 17 ||
tā uvaca iaco rājā Vibhāndakasutam munim |
samānesyati yā tasya dāsyāmi vipulam dhanam || 18 ||
tac chrutvā racanam tasya iśyās tā bhayam āviśan |
na pārāyāmas tat karma mahārāja ksamasva nah || 19 ||
Vibhāndako mahātejah kruddho dhakṣyati cakṣusā |
sarvā nas tvām ca rājendra nirartasia manorathāt || 20 ||
vidrutāsu tatas tāsu vṛddhā kāpi dhīyā varā |
iśyā śanapatrikām prāha grhāna nrpater dhanam || 21 ||
ānayaṣye muneh putram sahāyā tvam bhavet mama |
kṛm karomi vayo 'tīlam tena tvām prārthayāmy aham || 22 ||
ity uktra tām samāśvāsyā iśyā rājānam abravīt |
ānayaṣye mahārāja Vibhāndakasutam munim |
pratyjñānti bhavatā sāntrānīyo Vibhāndakah || 23 ||
rājūbravīt samāyāta Rṣyaśrnge yadū munih |
āgamisyati samkruddhah sāntrānīyah sa me tadā || 24 ||
tam tasya samayam iśyā śrutvā nāvam cakāra ha |
āśramam tatra cakre ca dviyugulmalatādibhiḥ || 25 ||
samcītya tatra vastūn madhurān priyān ca |
sā nāvam vāhayāmi āsa nityuktair avanibhṛtā || 26 ||
āśramāt Kāśyapasyūtha sūntare yojanatrayaṭ |
asthan nārī vanābhīyāse⁴⁾ sajjayitvā varūnganūh || 27 ||
kūnane ca yathā⁴⁾ nārī videsah sma na dr̥ṣyate |
tathā cakre yogavijñū vṛddhā iśyā dhīyā varā || 28 ||
atha dūtena vijñāya Kāśyapasya kriyocitam |

¹⁾ MS pālayam ca

²⁾ Fehlt im MS

³⁾ MS ahūya

⁴⁾ MS ac

⁵⁾ MS tathā

samayam gantukāmasya tapase ca vanūya ca || 29 ||
 presayām āsa tām naptrīm bhūsayitvā vibhūsanaiḥ |
 svayam ca dūratas tathau preṣamūnā manasīmī || 30 ||
 naptrī tasyās tato gatvū muner ānandamandalam¹⁾ |
 Vibhūndakena kṛtyārtham gacchatū parivarjitam || 31 ||
 tatropavistam tapasū cūrutūpena tatsutam |
 R̥ṣyaśṛṅgam mahābhāgam apaśyad varavarṇinī || 32 ||
 R̥ṣyaśṛṅgas tu dharmajña pitarām na vināparam |
 pumāmsam vā śrīyam iāpi nāpaśyad vipine purā || 33 ||
 tām tu dr̥stvā varāroham mene munikumārakam |
 abravīt sūgatam brahman kas tvam kasyātha putrakah || 34 ||
 atropavīśyātām²⁾ samyag abhivādya 'sī me matah |
 gr̥hyantām phalamūlāni kṛtātīthyo viyāsyasi³⁾ || 35 ||
 sūha tam nābhivādya 'smi abhivādya bhavān mama |
 evam eva vratam mahyam nāsanam samśraye kṛcit || 36 ||
 āśramo me nadīre ramyapuspaphalānvrītaḥ |
 bhavantam darśayisyāmi tāpasūnām manoramam || 37 ||
 R̥ṣyaśṛṅga utāca ||
 ātīthyena vinā brahman na gantum tvam ito 'rhasi |
 tad gr̥hāna phalāny atra jalam ca pariśītalam || 38 ||
 ity uktvā pradadau tasyai phalāni kṛcit tatah |
 aṅgudāni ca pakvāni⁴⁾ tathā bhallātakāni ca || 39 ||
 sā tāni gr̥hya pānibhyām osthaprānte samarpya ca |
 kṛtīkṛtya viśasajjātha dadau bhakṣyāni kāmīnī |
 mahārasāni sādāni phalamātrākṛtīni ca || 40 ||
 iśyovāca ||
 paśyāsmākam āśramasya phalāny etāni sālhinām |
 pānīyam ca manohārī nāśramas te manoharah || 41 ||
 R̥ṣyaśṛṅgas tu pānibhyām gr̥hītā madakān divya |
 bhakṣayam āsa lobhena sādādāc⁵⁾ ca punah punah || 42 ||
 pānakam ca tatah pītā madhuram mādakam punah |
 anūsiādītapurīṇi tāny āsiādya divyātmanah |
 mene param sakḥāyam tām viśaśvāsa ca tūpasah || 43 ||
 sū viśvasam tato jñātā muniputram manasīmī |
 bhujābhyām gādham āśīsyāpāyayat tam mukhāsavam || 44 ||
 stanābhyām ca suvrtābhyām sū pasarsa punah punah |
 mugdho 'bhūd R̥ṣyaśṛṅgo 'tha paramam prāpa sammadam || 45 ||
 sū tu jñātvā tatah kālam tūpasasya samāgatē |
 agnihotram samuddīśya tvaritā nāvam āyaya || 46 ||
 R̥ṣyaśṛṅgas tadā mugdho 'cintayat tām nirantaram |
 nagnikāryam cakārātha nāhorac ca samīkṣān |

1) So MS

2) MS tropaśya

3) MS siyā

4) MS dakṣiṇi, da undentlich

5) MS dadac

grahagrasta na brahman vyalokata diśo mukuh || 47 ||
 Vibhāṇḍakas tu tapaso nṛtya dr̥ṣyasattama |
 āsramam yāvad āyātī putram mugdham vyalolayat || 48 ||
 urāca ca kim etat te varmanasyam kuto 'bhavat |
 samitpuspāni nādyāpi iatsa kim nāhr̥tāni te |
 agnikāryam na sampannam viśhalas tvam vilokyase || 49 ||
 Rṣyaśṛṅga urāca ||
 atithih laścid āyāto ramyareśo manoharah
 suribhaktā jatā bibhrat simante dvīdalikṛtāḥ || 50 ||
 tasya valkalalak snigdhaḥ susparśaḥ sukhado 'ti me |
 mekhalā ca suśiñjānā śiñjānā pādamekhalā || 51 ||
 iaksasa ca dadhac chr̥nge svr̥tte sparśasaukhyade |
 bibhrat kanthe ca subhṛāni vartulāni phalanī vai || 52 ||
 samāgatya nāsanam me jagrāha nābhivadanam |
 anīlamanyata mām eva so 'bhivādya sthito 'gratah¹⁾ || 53 ||
 mayā dattāni polvani phalāni prāśya dūrataḥ |
 sa phalāni dadau mahyam siādūni rasavanti²⁾ ca || 54 ||
 jalam dadau siāsramasya tena me 'pohitam manah |
 kim vṛtatam tāta tasya sma³⁾ tac cakṛsāmi saukhyadam || 55 ||
 Vibhāṇḍakas tu tac chr̥utva jñātṛā raksahkṛtam tu tat |
 putram āha na jñāmi raksāmsi balavanti vaḥ || 56 ||
 kṛtvā māyāmayam rūpam tapovighnam⁴⁾ caranti hi |
 sambhāva tesu te naita kartavya tapa icchata⁵⁾ || 57 ||
 nāsmākam tanī bhakṣyāni tapohanikaranī vai |
 itī prasāśya tam putram vīmanah sa Vibhāṇḍakah || 58 ||
 vanam vilokayam⁶⁾ āsa samantād yojanadvayam |
 na dadarśa tapovighnakāranam kutracin munih || 59 ||
 poredyur na yayau taptum putram dr̥stvā samākulam |
 na yayau sūpi tantangī dūtair jñatṛā vidheyaṭam || 60 ||
 anyedyur apī nāgacchad anyedyur apī tāpasah |
 dīnatraye gate putram sustham jñatṛā Vibhāṇḍakah |
 atighnam⁷⁾ cāśramam dr̥stvā jagūma tapase punah || 61 ||
 athajagūma tantangī veśyā⁸⁾ vṛddhānīyogitā |
 Rṣyaśṛṅgavi tathā santam mohayām āsa kumini || 62 ||
 urāca cāśramam mahyam dr̥stum icchatī yad bhavān |
 tad āgatyaivalolayavīgamiṣyati mayā saha || 63 ||
 ity ukṛtvā tam mohayitṛā gādham ālinganādibhiḥ |
 nūnam nūnāya tantangī bhūṣayām āsa bhūsanaiḥ || 64 ||
 pūnakam pūyayitṛtā mādalam madhunū samam |
 nūnam tām vāhayām āsa veśyā vṛddhā dhīyū varū || 65 ||

1) MS 'gnatah

2) MS rasanti

3) MS āma

4) MS vighna

5) So MS

6) MS lotayām to unvicher, cher unfertiges ja

7) MS anyedyur

8) MS va

Romapādapure nūvam nibadhya nrpam abraiṭ |
 āgala¹⁾ Rṣyaśṛṅgo 'yam yad idheyam²⁾ vidhīyatāni || 66 ||
 Rṣyaśṛṅge tu samprūpte Vāsavaś tadbhīyā drīja |
 ravarsa salilam bhūri subhīkṣam abharat tadā || 67 ||
 Romapādah Kāśyapaśya saṅkāmānah samāgalim |
 Śāntām nāma tatah lanyām dadan munisutāya vai |
 Rṣyaśṛṅgāya dharmaṁjña yathāvidhi mahāmatih || 68 ||
 Vibhāṇḍakas tato 'bhyetya svāśramam munisattama |
 adrstvā tanayam tatra jātodego babhūva ha || 69 ||
 mrgayāmi āsa vipine samantād Rṣyaśṛṅgalam |
 parīśrūntas tato dhyānam calūra tapatām varah || 70 ||
 dhyānenālokaṁ āsa Romapādariceṣṭitam |
 kṛuddhaḥ prūyāt tato vipra dhakṣyaṇ krodhāgninā nrpam |
 sapattanani sahāmātyam saprajam sapurohitam || 71 ||
 athāgalya puraprānte rksamūlam upāśritah |
 rahnum utpādayām āsa cakaurbhīyām vadanāt tatah |
 tatpuram dagdhum ārebhe rahnur ārdhraśikho mahān || 72 ||
 Romapādas tad āloka Rṣyaśṛṅgaḥ sabhāryakam |
 presayām āsa matimān śāntvanāya tapasvinah || 73 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu dharinātmā sabhāryo munim abhyagāt |
 abhivādyaṭha pitarāṁ jagāda madhuraṁ vacah |
 vadhus te rājaputryaṁ abhivādayate prabho || 74 ||
 tae chrutvā Kāśyapātmaṁj³⁾ |
 rājānam ca samāśliṣya mumude praśasamsa ca || 75 ||
 Rṣyaśṛṅgam tatah prāha prasannātmā Vibhāṇḍakah |
 putram utpadya rātsa tām āśramāya prayasyasi || 76 ||
 ity ādiśya tato vipra Rṣyaśṛṅgam Vibhāṇḍakah |
 jagāma svāśramam priṭas tapase kṛtaniścayah || 77 ||
 itī te kathitam vipra Rṣyaśṛṅgo yathā munih |
 upayame Romapādāc Chāntām Daśarathatmaṁjām || 78 ||
 || itī sri Padmapurāṇe Pātālakhanda Rṣyaśṛṅgopākhyānam nama
 trayodaso 'dhyāyah ||

Jeder der diese Erzählung mit der jetzigen Fassung des Mahābhārata vergleicht wird ohne weiteres die große Ähnlichkeit zwischen beiden erkennen. Vor allem mache ich auf die folgenden beiden wörtlichen Übereinstimmungen aufmerksam.

Padmap 6 mrgibhuya rane tiṣṭha munim sūya vimokṣyase

Mbh 110 37 derakanyā mrgi bhutvā munim sūya vimokṣyase

Padmap 36 saha tam nābhivādya 'smi abhivādya bhāraṁ mama |
 evam eva vratam mahyam nasanam samsraye kṛacit ||

¹⁾ MS tam

²⁾ MS dīeram

³⁾ MS potmayah

Mbh 111, 12 *bharatā nābhivādyo¹⁾ 'ham abhivādyo bharān mayā |*
ratam etādrsam brahman parivajyo bharān mayā ||

Abweichend in den beiden Berichten dagegen sind die folgenden Punkte. Die Vorgeschichte der Gazelle, auf die im Mbh kurz in einem einzigen Verse (110, 36 b, 37 a) hingewiesen wird, wird hier ausführlich erzählt. Über die Entstehung der Durre wird hier nichts weiter gesagt, als daß sie infolge der Nichtachtung eines Brahmanen eintrat, von dem Fortzug der Brahmanen und ihrer Versöhnung findet sich hier nichts. Im Mbh bat Rasyasrnga ein Horn auf dem Haupte, hier wachsen ihm deren zwei. Die Entführerin ist im Mbh die Tochter der alten Hetare, hier ihre Enkelin. Im Mbh sucht Vibhāndaka drei Tage im Walde nach der Buhlerin, im Purāṇa bleibt er nach kurzem Suchen in der Nahe der Einsiedelei drei Tage zu Hause. Am meisten weicht die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāndaka ab. Vibhāndaka begibt sich hier in die Nahe der Stadt des Romapāda und laßt Feuer aus seinen Augen sprudeln, um sie mit allem was in ihr ist zu verbrennen. Schon ist sie in Brand geraten, als auf die Bitte des Königs sein Sohn mit der Śāntā zu ihm geht und ihm die Königstochter als seine Gattin vorstellt. Darauf gibt der Alte sofort sein Vorhaben auf.

Die oben angeführten wörtlichen Übereinstimmungen machen es unabweislich, daß die beiden Erzählungen in direktem Zusammenhange stehen. Wir haben also zu untersuchen, wem die Priorität gebührt. Da aber wie wir gesehen, im Mbh ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand, wonach die Śāntā den Rasyasrnga entführte, während wir im Padmapurana die jüngere Fassung mit der Entführung durch die Hetare haben, so ist es ausgeschlossen, daß etwa das Purana älter als das ursprüngliche Mbh ist. Es handelt sich somit nur darum, ob der Purana Verfasser nach der jetzigen Fassung des Mbh gearbeitet hat oder ob der Überarbeiter der Mahābhārata Erzählung bei seiner Arbeit das Padmapurana benutzt hat.

Betrachten wir zunächst die beiden oben angeführten wörtlich übereinstimmenden Stellen. Mbh 111, 12 lautet vollständig in Übersetzung: 'Du mußt nicht mich empfangen, ich muß dich empfangen. So ist das Gelübde, o Brahmane, ich muß dich umarmen.' Der Vers ist ein Śloka, während im übrigen der ganze Abschnitt, in dem er vorkommt (111, 7 bis 113, 25), in Tristubh Strophen verfaßt ist. Dieser Umstand wurde allein schon genügen, den Vers als eingeschoben zu erweisen. Er wird aber noch durch zwei andere Punkte unterstützt. Der Vers paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wenn die Hetare den Rasyasrnga schon jetzt umarmt, so mußte doch in den nächsten Strophen die Wirkung dieser Umarmung auf den Rasyasrnga beschrieben werden. Allein das ist nicht der Fall. Er bietet ihr vielmehr seine Früchte an, von Umarmungen ist erst die Rede, als er

¹⁾ Die Calcutta Ausgabe liest *bharatīnabhi*.

von ihren Süßigkeiten genossen und vor allem von ihrem Wein getrunken hat. Dazu kommt die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in dem Verse zu *vratam'etādrśam* fehlt ein *me*, *mama* oder *mahyam*. Nun kommt derselbe Vers im Purāṇa vor, und zwar in sprachlich tadelloser Lesart 'Sie sprach zu ihm 'ich darf nicht empfangen werden, ich muß dich empfangen. So ist mein Gelubde. Ich nehme nirgends einen Sitz an' '. Hier stimmt außerdem das Metrum zur Umgebung, und der Vers hat hier seine volle Bedeutung. Die Hetäre weigert sich, die gasthebe Aufnahme anzunehmen und sich zu setzen, weil sie den Rśyaśṅga bewegen will, nach ihrem Schiffe zu kommen, im Mbh stehen die beiden Vershalften gar nicht in innerem Zusammenhange. Ich halte es aus diesen Gründen für zweifellos, daß Mbh 111, 12 eine schlechte Wiedergabe von Padmap 6 ist¹⁾.

Ähnlich liegt die Sache im zweiten Falle. Im Mbh wird zunächst einfach erzählt, daß eine Gazelle kam, das mit dem *relas* des Rśi vermischte Wasser trank und davon schwanger wurde. Dann heißt es in unserem Verse (110, 36b 37a) 'Dieser Göttertochter hatte einst der verehrungswürdige Brahmann, der Weltenschöpfer, gesagt 'Nachdem du eine Gazelle geworden und einen Mun geboren, wirst du erlöst werden' '. Vergleicht man damit die Erzählung des Purāṇa, wonach die Geburt der Apsaras Svarnamukhī als Gazelle eine Strafe für ihre Unchereblichkeit gegen Brahman ist, so wird man nicht umhin können, auch hier dem Purāṇa die Priorität zuzugestehen. Die Mbh-Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die Erzählung des Purāṇa kennt. Sie zeigt überdies wieder dieselbe Unbehelflichkeit im Ausdruck, die wir schon in 111, 12 und in den eingeschobenen Zeilen 110, 42 usw. angetroffen haben. Wir müssen daher annehmen, daß diese Strophe von dem Überarbeiter unter wortlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfaßt und in das Mbh eingefügt wurde.

Noch ein dritter Punkt kommt hier in Betracht. Im Mbh heißt es am Schlusse der Ermahnungsrede des Alten (113, 5) 'Nachdem er den Sohn mit den Worten 'Das sind Rakṣase' zurückgehalten, suchte Vibhāṇḍaka nach ihr. Als er in drei Tagen nicht traf, da kehrte er zur Einsiedelei zurück'. Sich auf drei Tage von der Einsiedelei zu entfernen, war jedenfalls das Törichteste was Vibhāṇḍaka tun konnte, da er so der Hetäre ja die beste Gelegenheit bot, ihren Besuch zu wiederholen, man muß sich nur wundern, daß das nicht geschieht. Im Purāṇa dagegen sucht, wie oben erwähnt, Vibhāṇḍaka zunächst in der Nahe nach der Verführerin und bleibt dann drei Tage bei seinem Sohne zu Hause, ein durchaus vernünftiges Verfahren. Es ist daher offenbar, wie Mbh 110, 36b 37a eine Zusammenfassung von Purāṇa 4—6b ist, auch unser Śloka ein ungeschickter Versuch des Überarbeiters, Pur 59—61a zusammenzufassen, eine Ansicht,

¹⁾ Der Überarbeiter zitierte jedenfalls aus dem Gedächtnis.

die durch die auch hier wieder zutage tretende Mangelhaftigkeit der Sprache¹⁾ hestatigt wird

Meiner Ansicht nach beweisen diese drei Punkte, daß der Überarbeiter der Mbh-Erzählung das Padmapurāṇa kannte und darnach den ursprünglichen Text des Epos veränderte²⁾ Dann dürfen wir aber auch annehmen, daß er auch zu der Hauptänderung, die er, wie wir oben gesehen, mit dem Texte vornahm, nämlich der Einführung der Hetare an Stelle der Königstochter direkt durch das Purāṇa veranlaßt wurde Ebenso im Anfang der Geschichte Hier fand er 'ein Versehen des Purohita' (*purohitāpacārāt*) als Entstehungsgrund der Durre im Mbh Texte angegeben Wenn er dafür die Betrugung eines Brahmanen seitens des Königs substituierte, so wird er die Anregung dazu vom Purāṇa empfangen haben, wonach die Durre 'infolge der Nichtachtung eines Brahmanen' (*brāhmaṇātīkramāt*) eintrat Allein das ist auch alles, was er dem Purāṇa entnommen haben kann, alles was er daran geknüpft hat, der Fortzug der Brahmanen, die Suhne des Königs und die Versöhnung der Brahmanen, ist sein eigenes Werk Was anders aber kann ihn veranlaßt haben, die Geschichte hier in einer Weise auszuführen, daß, wie wir gesehen, die ganze Erzählung dadurch voller Widersprüche und geradezu unverständlich wird, als der Wunsch, die Schwere des Betruges gegen einen Brahmanen und die Notwendigkeit einer Suhne hervorzuheben Das ist aber von Bedeutung für die Beurteilung des Schlusses der Erzählung, wo das Purāṇa und das Mahābhārata ja wieder voneinander abweichen³⁾ Im Mbh steht der Alte von seinem Vorhaben, die Stadt des Königs zu verbrennen, ab, als er hört, wie große Strecken Landes der König seinem Sohne geschenkt hat Im Purāṇa dagegen beginnt er tatsächlich die Stadt in Brand zu setzen, ist aber sofort versöhnt, als er hört, daß die Königstochter die Gattin seines Sohnes ist, er scheint dies als eine Ehre zu betrachten Mir scheint, daß die Fassung des Purāṇa hier die ältere ist Die Steigerung des Besänftigungsmittels des Rṣi im Mbh scheint mir demselben Bestreben entsprungen zu sein, das zu der Erfindung von der Versöhnung der Brahmanen im Anfang der Geschichte führte, und es erscheint mir daher wahrscheinlich — mehr läßt sich natürlich in einem solchen Falle nicht sagen —, daß auch die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka im Mbh von dem Überarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist

Der Purāṇa-Verfasser hat übrigens seinerseits vielleicht wieder die ursprüngliche Mahābhārata Erzählung gekannt Dafür spricht die Gleich-

¹⁾ Zu *śaśdayām* *śaś* fehlt das Objekt

²⁾ Man beachte, worauf Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Teile IV, 31 aufmerksam gemacht hat, daß Nalakanṭha zu Mbh I, 649 das Padmapurāṇa als das erste Purāṇa bezeichnet, gewöhnlich steht es in der Liste der Purāṇas an zweiter Stelle

³⁾ Die übrigen Abweichungen sind zu unbedeutend, um ausführlich besprochen zu werden Sie ergeben jedenfalls für die Prioritätsfrage nichts

heit in unbedeutenden Nebenumständen, wie z. B. in dem Vorwande, unter dem sich die Entführerin entfernt (Mbh 111, 18 *krivāgnihotrasya tadāpadesam*, Pur 46 *agnihotram samuddiśya*), und einige weitere wörtliche Übereinstimmungen

Mbh 110, 34

*mahāhradam samāsādya Kūśyapas tapasī sthitah |
dīrghakālam parīśrāntah*

Pur 7

*mahāhradam samāsādya Kūśyapas tu Vibhāndakah |
tapas tepe ciram tasthau*

Mbh 110, 35

tasya retah pracakanda dr̥ṣṭiāpsarasam Urvasīm ||

Pur 8

*athUrvasī mahābhāga tatra prāptā yadrcchayā |
tām vilokya pracakanda retas tasya mahātmanah ||*

Mbh 111, 14

*sātāni sarvāni visarjayitvā bhakṣyāny anarhāni dadau tato 'sya |
tāni mahārasāni*

Pur 40

*lkhutkṛtya visasarjā tha dadau bhakṣyāni kāmīnī |
mahārasāni*

In allen diesen Fällen liegt wenigstens kein Grund zu der Annahme vor, daß der Überarbeiter der Mahābhārata Sage die Worte aus dem Purāṇa entlehnt habe

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also die chronologische Reihenfolge

- 1 Ursprüngliche Fassung des Mahābhārata
- 2 Fassung des Padmapurāṇa, wahrscheinlich mit teilweiser Benutzung der vorigen
- 3 Überarbeitete Fassung des Mahābhārata, der Purāṇafassung angeglichen

Ksemendras Bhāratamañjarī stimmt, wie sich nach dem Resultate von Buhlers und Kirstes Untersuchung erwarten läßt, mit dem jetzigen Texte des Mahābhārata in allem Wesentlichen überein. Mbh 110, 36b 37a über die Vorgeburt der Gazelle fehlt hier, woraus sich indessen bei dem Charakter von Ksemendras Arbeit nicht folgern läßt, daß der Vers zu seiner Zeit noch nicht im Texte stand. Die Regenlosigkeit entsteht durch den Fluch der Brahmanen (761) Vibhāndaka bleibt hier drei Tage zu Hause (787 *sthitvā tatra dinatrayam*), Ksemendra ist hier offenbar durch selbständige Überlegung auf die Darstellung der Sache im Purāṇa zurück gekommen. Auffällig ist, daß die alte Hetare hier einmal (763) als *tesyā divaukasām* bezeichnet wird, zumal da ähnlich auch in Amaracandras Balabhārata, wo die ganze Sage in zwei Strophen (III, 1, 90–91) zusammen-

gedrängt ist, die Entführerin eine Apsaras genannt wird. Was zu dieser seltsamen Aenderung Anlaß gegeben, weiß ich nicht zu sagen.

Im Ramāyana wird die Legende dem Sumantra in den Mund gelegt. Er erzählt sie dem Dasaratha, und zwar nicht als etwas Geschehenes, sondern als etwas, was nach der Prophezeiung des Sanatkumāra in Zukunft geschehen wird. Die eigentliche Geburtsgeschichte fehlt hier, es wird nur erzählt, daß Rṣyaśrṅga der Sohn des Vihhāṇḍaka sein und, Zeit seines Lebens im Walde wohnend, keinen Menschen außer seinem Vater kennen werde.

Zu dieser Zeit werde Romapāda¹⁾ König der Angas sein. Durch eine Übertretung desselben werde Regenlosigkeit eintreten. Der König werde die Brahmanen um Rat fragen, und sie werden raten, den Rṣyaśrṅga herbeizuholen und ihm die Tochter des Königs, Śāntā, zur Frau zu geben. Der König werde dann mit den Ministern überlegen, wie man den Rṣyaśrṅga herbeischaffen könne. Sie werden sich weigern selbst zu gehen, allein

‘Sie werden, nachdem sie die geeigneten Mittel erwogen haben, sagen, Wir werden den Seher herbeischaffen, ohne daß ein Unheil daraus entsteht.’
IX 18

So wurde der Sohn des Rṣi von dem Angafürsten durch Hetaren herbeigeschafft, der Gott ließ es regnen, und Śāntā wird ihm gegeben. 19

Dein Eidam Rṣyaśrṅga wird dir Söhne verschaffen. So habe ich die Erzählung des Sanatkumāra mitgeteilt. 20

Erfreut aber erwiderte Daśaratha dem Sumantra: ‘Erzähle, wie und durch welches Mittel Rṣyaśrṅga herbeigeführt wurde.’ 21

Darauf sprach Sumantra, von dem König aufgefordert, folgende Worte: ‘Wie und durch welches Mittel Rṣyaśrṅga von den Ministern herbeigeführt wurde, das will ich dir alles erzählen. Höre mir zu mitsamt den Ministern.’ X, 1

Zu Romapāda sprach der Purohita mitsamt den Ministern folgendermaßen: ‘Folgendes gefahrlose Mittel haben wir ausgedacht.’ 2

Und nun rief er, Hetaren zu dem mit Weibern unbekannten Rṣyaśrṅga zu senden. Der König willigte ein, und die Hetaren begaben sich in den Wald in die Nahe der Einsiedelei, wo Rṣyaśrṅga sie denn auch bald erblickte. Sie begrüßten ihn freundlich, und er lud sie in seine Einsiedelei ein. Sie folgten ihm dahin, und er bewirtete sie mit Wurzeln und Früchten. Sie gaben ihm dagegen von ihren Leckereien, und machten sich dann aus Furcht vor dem alten Rṣi davon. Rṣyaśrṅga war nach ihrem Fortgange sehr betrübt. Am folgenden Tage ging er wieder nach dem Platze, wo er die Mädchen gefunden hatte. Sie stellten sich denn auch wieder dort ein und luden ihn nun ein, nach ihrer Einsiedelei zu kommen. Er war einverstanden. Als sie ihn wegführten, regnete es. Der König begrüßte den Muni bei seiner

¹⁾ In B Romapada

Ankunft und gab ihm die Śāntā zur Frau, und Ryaśringa lebte vergnügt mit ihr.

Auflallend ist hier der Schluß des neunten und der Beginn des zehnten Sarga. Es erscheint naheliegend, jene Zeilen, die den Zusammenhang unterbrechen, einfach zu entfernen und so Sarga IX und X zu einem Ganzen zu verbinden. Allein dem stehen drei Schwierigkeiten im Wege: erstens ist kein Grund für den Einschub jener Zeilen ersichtlich, zweitens ist das Tempus der Erzählung in IX das Futurum, da das Ganze die Prophezeiung des Sanatkumāra ist, während wir in X die historischen Tempora finden, und drittens wird in IX, 20 ausdrücklich gesagt, daß hier die prophetische Erzählung des Sanatkumāra ende. Dies letztere beweist, daß die Erzählung in IX wirklich zum Abschluß gebracht wurde; die Geschichte von der Entführung muß also hinter IX, 18 weggefallen und X, um die Lücke auszufüllen, später hinzugefügt sein.

Was aber soll diese Änderung veranlaßt haben? Ich glaube, man kann die Sache nur so erklären, daß ursprünglich in IX die Geschichte der Entführung in der alten Fassung, d. h. durch die Śāntā, folgte. Später, als sich unter dem Einflusse der jetzt vorliegenden Mahābhāratafassung die Sage geändert hatte, wurde die alte Erzählung gestrichen, und eine Darstellung der neuen Fassung in der aus dem Obigen ersichtlichen Weise hinzugefügt. Um die dadurch in IX entstandene Lücke notdurftig zu verdecken, wurde dann der erarmliche Vers 19 hinzugefügt, der sich schon durch den Gebrauch des Perfekts *ānītah*, des Imperfekts *ararsayat* und des Prasens *pradīyate* als unecht verrät¹⁾. Ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit dieser Erklärung liegt in den oben angeführten Versen aus dem Harivamśa vor. Danach war das Schauspiel von der Entführung des Ryaśringa durch die Śāntā eine Dramatisierung eines dem Mahākāvya Rāmāyana angehörigen Abschnittes. Zur Zeit der Abfassung des Harivamśa muß also hier noch die ursprüngliche Sage gestanden haben.

Wir haben demnach im Rāmāyana den Anfang der Sage in IX, 1—18 in der älteren Fassung, den zweiten Teil in X in einer jüngeren Fassung vor uns, und müssen nun noch das Verhältnis der letzteren zu den Fassungen des Padmapurāṇa und des jetzigen Mahābhārata zu bestimmen suchen²⁾. Eins ergibt sich dabei mit Bestimmtheit: die Erzählung des Rāmāyana

¹⁾ Es ist auch kein Zufall, daß der Text in 18, mitten in der Rede der Brahmanen, abbricht. Im nächsten Vers mußten sie natürlich vorschlagen, die Śāntā zu senden. Da dies nicht mit der Sendung der *ganikās* stimmte, so wurde der Text von hier an gestrichen.

²⁾ Was von dem Anfang der Erzählung in IX erhalten ist, ist natürlich zu wenig, um einen Vergleich mit der oben erschlossenen ursprünglichen Fassung zu ermöglichen. Doch will ich darauf hinweisen, daß hier die Entstehung der Durre, ganz wie man den Umständen nach erwarten muß, noch als Nebenumstand behandelt ist. Die Verschiedenheit der Begründung hier (*tasya vyatikramād rājñah*) und im ursprünglichen Mh. (*purohitāpacārāc ca tasya rājñah*) ist ganz unbedeutend.

ist jünger als die des Purāna und die des Mahābhārata. Im Rāmāyana fällt die Entführung schon 'den Hetāren' zu, die eine Hetare, die zunächst die Śāntā ablöste, ist hier in der Masse aufgegangen. Das Floß mit der Einsiedelei ist hier ganz verschwunden. Ebenso ist das Gespräch zwischen Vibhāṇḍaka und Rśyaśrngga — ein uralter Zug, wie wir später sehen werden — und die Geschichte von der Besänftigung des alten Rśi weggefallen. Ob dem Verfasser die Erzählung des Mahābhārata oder die des Purāna vorschwebte, läßt sich dagegen bei dem Mangel beweisender Übereinstimmungen in den Worten nicht entscheiden¹⁾.

Für die Sage im Skandapurāna steht mir leider nicht der Text selbst, sondern nur die Inhaltsangabe von V N Narasimmiyengar²⁾ zur Verfügung. Ich glaube indessen, daß die letztere für unseren Zweck völlig ausreicht. Der Inhalt ist kurz folgender: Vibhāṇḍaka verrichtet auf Rat seines Vaters Kasyapa seine Buße an der Tungahadrā bei Śrngapura (dem heutigen Śrngeri). Die Flamme seiner dreitausendjährigen Buße stört die Bewohner von Indras Himmel. Indra befiehlt einem Citrasena, dem Heiligen die Urvāsi zu schicken. Das geschieht, und der Anblick der Apsaras hat die bekannte Folge. Eine Gazelle trinkt das Waschwasser des Rśi, wird sofort davon schwanger und gebiert zur richtigen Zeit einen Knaben mit zwei Hörnern, den der Rśi als seinen Sohn erkennt und aufzieht. Als der Knabe zwölf Jahre alt ist, erblicken ihn Paramesvara und Parvatī gelegentlich auf einem Spaziergange im Himmelsraum. Sie steigen her nieder und verleihen ihm die Macht Hungersnot und Dürre in einem Umkreise von zwölf Meilen von seinem Aufenthaltsort zu vernichten.

¹⁾ Einzelne Anklänge lassen sich allerdings finden, z. B. Ram X, 9 *na tena dṛṣṭapuram strī vā puman vā*, Pur 33 *pumamsam va striyam vapi napādyat puru* Ram \ 21 Pur 43 *anāsvāditapuram*.

Ram \ 29 *īavarṣa sahasā devo jagat prahlaḍayams tadā* |

Mbh 113 10 *dādarśa devam sahasā pravṛṣtam*

śpurayamānam va jagaj jātana |

Sie sind aber doch nicht zahlreich und genau genug, als daß sie nicht einfach auf Zufall beruhen könnten. — Was die Bengali Rezension betrifft, so ist sie, wie gewöhnlich, auch in diesem Abschnitt durchweg glatter. Hier hat man versucht, die Lucke hinter IX, 18 hier VIII 22 durch den Gebrauch des Futurums und größere Ausführlichkeit in der Erzählung etwas mehr zu verwischen. In dem zweiten Teil der Erzählung ist eine ganze Reihe von Strophen eingefügt worden, um die Geschichte mit der Mahābhārata-Erzählung in Übereinstimmung zu bringen. Sie behandeln die folgenden Punkte: Der König läßt Schiffe mit Bäumen, Getranken und Früchten beladen, und die Hetāren fahren auf ihnen nach der Einsiedelei (IX, 8 9). Auch Rśyaśrngga fährt nachher auf einem Schiffe nach der Residenz (IX, 63). Die Verführungskünste der Hetāren werden ausführlich beschrieben (IX, 13ff). Vibhāṇḍaka kommt nach dem Fortgang der Hetāren nach Hause, und es folgt das Gespräch zwischen Vater und Sohn (IX 42ff). Endlich wird ganz ähnlich wie im Mbh die Rückkunft des Vibhāṇḍaka nach der Entführung und seine Besänftigung erzählt (IX 55ff). ²⁾ Ind Ant II 140ff.

Nun bricht in Anga während der Regierung des Romapāda eine Durro aus, die zwölf Jahre dauert. Der Rsi Sanatsumāra teilt dem Könige mit, daß es regnen würde, wenn der junge Ryaśṛṅga dazu gebracht werden könnte, das Land zu betreten. Die Weisen des Landes ermitteln den Aufenthaltsort des Bußers und geben dem König den Rat, ihn durch Hetären herbeiholen zu lassen. Der König folgt diesem Rate. Die Hetären errichten zunächst eine Art Niederlage von Luxusartikeln in Nārvē, beschicken von hier aus des öfteren den Ryaśṛṅga während der Abwesenheit des Vaters und weihen ihn in die Freuden der Welt ein. Nach einiger Zeit gibt er ihren Bitten nach, mit ihnen nach Angadeśa zu gehen. Sie brechen auf und der Regen beginnt zu fallen. Romapāda zieht ihnen entgegen, empfängt den Rsi mit großen Ehren und gibt ihm seine Tochter Śāntādevī zur Frau, und mit ihr lebt Ryaśṛṅga eine Zeit lang glücklich im Reiche der Augas.

Die Erzählung fährt dann in den weiteren Schicksalen des Rsi fort. Zunächst wird sein Opfer für den Daśaratha erzählt, dann seine Rückkehr in die Einsiedelei des Vaters. Dort findet er den Vibhāṇḍaka nicht mehr vor. Er ist sehr betrubt darüber, worauf Vibhāṇḍaka aus dem Linga von Malahāṇisvara hervortritt. Der Sohn fragt ihn, wo er am besten Bußen üben könne. Der Alte verweist ihn an Mahāvisnu, der im Hügellande von Sahyādri lebt. Auf dem Wege dahin, in der Nähe von Nirmalāpura, dem heutigen Nemmār, besiegt Ryaśṛṅga einen Rākṣasa. Nach einer siebenjährigen Buße zu Ehren Mahāvisnus, erscheint ihm der Gott und befiehlt ihm, nach Candrasekhara am Fuße des Sahyādri zu gehen. Der Rsi begibt sich nach jenem Orte und blickt mit halbgeschlossenen Augen auf ihn, woher der Ort den Namen Kigga empfängt, von *ligganu*, das halbgeschlossene Auge. Schließlich gebt Paramesvara auf die Bitte Ryaśṛṅgas in dessen Seele auf.

Ich führe dies letztere hauptsächlich deshalb an, weil es deutlich zeigt, daß diese Fassung jedenfalls die jüngste von allen ist, die wir bisher kennen gelernt haben. Die Sage ist hier zu einer lokalen Legende geworden und in den Dienst des Śivaismus gepreßt. Kigga, wo sich der Tempel des Śṛṅgeśvara befindet, liegt nach den Angaben Narasimmiyengars in einer der Schluchten des Mysore Malnād in den westlichen Ghāts ungefähr 12 englische Meilen von Nārvē und 6 englische Meilen von Śṛṅgeri. Der Grund, weshalb die Sage hier lokalisiert wurde, ist nach Narasimmiyengar der Umstand, daß das Land um Kigga infolge der Bodenverhältnisse stets reichlichen Regenfall hat. Der Einfluß des Śivaismus macht sich, abgesehen von dem Anhang, in der eigentlichen Legende in der Verleibung des Regenzaubers durch Paramesvara und Pārvatī an den Knaben bemerkbar. Im übrigen scheint die Geburtsgeschichte mittelbar auf die ältere Mahābhāratafassung zurückzugehen. Wie im Padmapurāṇa und darnach im jetzigen Mababhārata die ursprüngliche Sage durch eine Vorgeschichte der

Gazelle erweitert worden ist so ist hier die Erscheinung der Urvasi weiter ausgeführt und begründet worden. Gegen eine direkte Zurückführung auf die ursprüngliche Fassung des Mahābhārata spricht der Umstand, daß der zweite Teil der Legende nicht unmittelbar auf sie zurückgehen kann. Sie setzt vielmehr einen Zustand der Sage voraus, wo die Hetaren und zwar insgesamt, ohne Hervorhebung einer einzelnen, die Entführung übernehmen und wo die Einsiedeler auf dem Floße und das Gespräch zwischen Vater und Sohn schon ganz aus der Geschichte verschwunden sind. Alles dies aber finden wir in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyana vor. Die letztere Fassung muß aber älter sein, da die Sage dort noch nicht wie im Purana lokalisiert ist, wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir die Fassung des Skandapurāna direkt auf den jetzigen Rāmāyana text zurückführen. Der Purāna Erzähler veränderte dann seine Vorlage dahin, daß er die Dauer der Dürre auf zwölf Jahre festsetzte, daß er die Intervention des Sanatkumāra¹⁾ einfügte und den Schauplatz der Begebenheit nach Narvā verlegte, während er die Geburtslegende, die ja im Rāmāyana ganz fehlt, einer andern, nicht direkt nachweisbaren Quelle entlehnte²⁾.

Bevor ich zu den buddhistischen Fassungen übergehe, will ich noch erwähnen, daß auch Dandin in seinem Dasakumāracarita die Ryaśruga sage verwertet hat. Er hat sie zu der lustigen Geschichte von dem großen Seher Marici und der schlaunen Hetare Kāmamañjarī umgestaltet³⁾. Trotz aller Freiheiten, die er sich mit dem Stoff erlaubt hat, sind doch die Grundzüge der Sage in der jüngeren Form, die Betörung des Bußers durch die Hetare und seine Entführung aus dem Walde in die Königstadt, hier deutlich erkennbar. Dandin hat sogar den Schauplatz der alten Sage beibehalten. Marici wohnt im Lande der Angas am Ufer der Gangā außerhalb der Stadt Campa, wo die Kāmamañjarī ihr Gewerbe treibt.

Die Legende im Kandjur gebe ich im folgenden nach Schiefners Übersetzung mit einigen Kürzungen⁴⁾.

¹⁾ Es scheint fast, als ob die Einführung des Sanatkumara durch das Auftreten desselben als Erzählers der Legende im Rāmāyana veranlaßt worden sei. Wie leicht das geschehen konnte, zeigt das Beispiel Chézy's, der in seiner Sakuntala Übersetzung (§ 201 ff.) die Ryaśruga Sage angeblich nach dem Rāmāyana erzählt und dabei den Sanatkumāra genau dieselbe Rolle spielen läßt wie der Verfasser des Purana.

²⁾ Auch der kurze Hinweis auf die Sage im Bhagavatapurana (IX, 23 7—9) scheint auf das jetzige Rāmāyana zurückzugehen, wenigstens fällt auch hier die Entführung mehrerer Hetären zu (Pur. 8 *deva varṇatā yam rāmā ānanyuh*, Ram. X, 18 *tem ca ninyas tathā strigāh*). — Die Sage von Ryaśruga [ue], wie sie im Śivapurāna erzählt wird (Aufrecht Cat. Bodl., S. 66a) hat mit unserer Sage nichts gemeinsam. Es ist dies vielmehr die in der indischen Literatur weit verbreitete Geschichte von dem Könige, der auf der Jagd aus Versehen den Sohn eines Bußers tötet.

³⁾ Edited by G. Bühler § 41 ff.

⁴⁾ Ich habe die abgekürzten Stellen in Klammern gesetzt.

[Einst lebte ein Rṣi in einer Wldgegend] Da er die fünf Klarsichten erlangt hatte, wohnten sogar wilde Gazellen, ihm Gesellschaft leistend, in der Einsiedelei. Als er eines Tages an einen anderen Ort ging, um sein Wasser zu lassen, folgte ihm ein Gazellenweibchen nach. Als er mit Samen verunreinigten Harn von sich gegeben hatte, sog die Gazelle diesen auf und beleckte mit der Zunge ihre Geschlechtsteile. Da die Folgen der menschlichen Handlungen nicht durch den Gedanken erfaßt werden können, geschah es, daß sie trüchtig wurde. Zur Zeit, da sie werfen sollte, begab sie sich dahin, und es kam ein Knablen zur Welt. [Die Gazelle ließ es im Stroh.] Als nun der Rṣi an den Ort gelangte und das Kind erblickt hatte, fing er an nachzudenken, wessen Kind dies sein könnte, und erkannte, daß es sein eigenes Kind sei. Er nahm es mit sich in seine Einsiedelei und zog es daselbst auf. Als der Knabe groß geworden war, wuchsen ihm auf dem Kopfe Gazellenhörner, aus diesem Grunde nannte er den Knaben Rṣya-sṛga (Gazellenhorn).

[Nach einiger Zeit wurde nun der Alte krank und starb, nachdem er seinen Sohn ermahnt hatte, fremde Rṣis recht freundlich aufzunehmen. Der Sohn bestattete ihn und betrauerte ihn, wie es sich gebührt.]

Als er zu einer anderen Zeit mit einem Krüge nach Wasser gegangen war, begann die Gottheit es regnen zu lassen, als er mit dem Krüge, der mit Wasser gefüllt war, gegangen kam, ließ er ihn fallen, so daß er zerbrach. Die Rṣis sind sehr schnell zum Zorn geneigt. Da er nun das wenige Wasser verschüttet hatte, machte er der Gottheit Vorwürfe und sagte: 'Da durch dein schlechtes Verfahren mein voller Wasserkrug zerschlagen worden ist, sollst du vom heutigen Tage an zwölf Jahre lang nicht regnen lassen.' Durch diesen Fluch ließ die Gottheit es nicht regnen. In Vārāṇasī entstand eine große Hungersnot und die Menschenscharen wanderten überall hin aus. Der König rief die Zeichendeuter und sprach zu ihnen: 'Gelehrte, durch wessen Kraft ist es, daß die Gottheit keinen Regen sendet?' Sie antworteten: 'Durch den Zorn eines Rṣi. Kann man diesen in seiner Bußübung stören, so wird die Gottheit wieder Regen senden, anders ist es nicht möglich.' Der König saß in Gedanken versunken da, es fragten die Gattinnen die Prinzen und die Minister: 'O König, weshalb bist du mißvergnügt?' Er entgegnete: 'Wegen des Zornes eines Rṣi sendet die Gottheit keinen Regen, die Zeichendeuter haben ausgesagt, daß, wenn der Rṣi in seiner Bußübung gestört werden könnte, die Gottheit wieder Regen senden würde, anders sei es nicht möglich. Nun weiß ich nicht, wer ihn in der Buße stören könnte.' Eine Tochter des Königs, namens Śāntā¹⁾, sagte: 'O König, wenn es sich so verhält, so beruhige dich, ich werde es so einrichten, daß der Rṣi durchaus aus dieser Bußübung gebracht werde.' Der König fragte: 'Durch welche Vorkehrung?' Sie entgegnete: 'Laß mich und andere Frauen bei den Brahmanen Geheimsprüche lernen, laß auf

¹⁾ Zīḍan ma

einer Fahre eine mit Blumen, Früchten und Wasser ausgestattete Einsiedelei errichten' [Dies geschieht] Darauf ließ sie berückende Gegenstände und mit Wein gefüllte Früchte und andere sehr bunte Früchte verschiedener Art anfertigen, richtete ihr Aussehen wie das der Rsis ein, kleidete sich mit Grasern und Baumrinde und begab sich mit den Frauen zimmern, welche bei den Brabmanen Geheimsprache erlernt hatten, zur Einsiedelei jenes Rsi. Es sprachen die Schüler zum Rsi 'O Lehrer, es sind zu deiner Einsiedelei viele Rsis gekommen' 'Gut ist es, daß Rsis gekommen sind, fuhret sie herein' Als sie eingetreten waren und er sie erblickt hatte sprach er in Versen 'O weh, früher ist solches Rsi Aussehen nicht dagewesen, ein unsteter schwebender Gang, das Antlitz frei von Bart, die Brüste auf und niedersteigend' Er bewirtete sie mit zweifelumstricktem Sinne mit Wurzeln und Früchten. Sie genossen dieselben und sprachen zum Rsi 'Dene Früchte sind rauh und herb, die in unserer, auf dem Wasser befindlichen Einsiedelei vorhandenen Früchte sind Amṛta gleich, deshalb laden wir dich in unsere Einsiedelei ein' Er nahm die Einladung an und begab sich mit ihnen in den auf der Fahre befindlichen Lusthain wo sie ihm die betäubenden Sachen und die mit Wein angefüllten Kokosnüsse und andere Früchte verabreichten. Als er, durch den Wein berauscht und durch die berückenden Gegenstände gebannt, mit ihnen sich unreinem Verkehr hingab schwand seine Zauherkraft. Die am Regen Freude habende Gottheit zog die Wolken von allen Seiten zusammen, und der Rsi wurde durch jene zurückgehalten. Śāntā sagte 'Weißt du jetzt, welche Macht es ist?' Sie brachte ihn nachdem sie ihn durch Liebesbanden gefesselt hatte, zum König und sprach 'O König dieser ist es' Da nun die Gottheit Regen zu senden begann, kam eine gute Ernte. Der König gab Śāntā nebst Gefolge jenem Rsi als Gattin.

Als derselbe aber, Śāntā verlassend mit anderen Frauen sich der Liebeslustzugeben begann fing auch Śāntā mit ihrem von Neid vernichteten Gemut an, ihn geringschätzig zu behandeln, und als sie im Wortwechsel mit ihm ihm mit dem Schuh einen Stoß an den Kopf versetzt hatte, dachte er 'Ich, der ich den Donner des Gewölks nicht habe ertragen können, soll mich jetzt, durch Liebesbanden gefesselt, von einem Weibe vernichten lassen' Er gab sich aufs Neue der Anstrengung hin und gelangte dann wieder in den Besitz der fünf Klarsichten.

Sehen wir hier zunächst von der Geburtsgeschichte ab, da sie besser nachher im Zusammenhange mit der entsprechenden Darstellung des Jātaka behandelt wird, und gehen wir sogleich zu dem zweiten Teile der Erzählung über. In einem Punkte ist die tibetische Erzählung, wie schon bemerkt, älter als alle uns erhaltenen Sanskritfassungen: es ist die Königstochter selbst, die den Bäußer entführt. Im übrigen weist sie eine Reihe von Neubildungen und Verschlechterungen auf. Die Dürre wird hier durch

die Verfluchung des Gottes durch den Rsi hervorgerufen¹⁾ Daß dies eine sekundäre Erfindung ist, ist leicht ersichtlich. Denn in diesem Falle mußte der Rsi, damit es wieder regnen könne, wie der Erzähler selbst hervorhebt, in der Buße gestört werden, dadurch verliert er die Macht über die Götter, die ihm die Buße verleiht. Um ihn in der Buße zu stören, ist es aber völlig genügend, wenn Śāntā ihn verführt. Der Regen tritt ja nach der Erzählung auch wirklich ein, sobald dies geschehen, und die Entführung auf der Fahrt in das Reich des Königs wird dadurch ganz überflüssig gemacht. Auch darin ist die Kandjur Erzählung unursprünglich, daß sie den Rsi von Schulern umgeben sein läßt. Die Geschichte gipfelt ja gerade in dem Zusammentreffen der Verführerin mit dem Manne, der, in der Wildnis von einer Gazelle gebohren, nie einen Menschen außer seinem Vater gesehen. Daß der Schluß, die Erzählung von dem Schicksal des Rsi nach seiner Verheiratung mit der Śāntā, eine spätere Zutat ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Er ist offenbar nur angehängt worden, um der Geschichte einen erbaulichen Abschluß zu geben, ein Versuch, der unserem Geschmack nach indessen kaum gelungen sein dürfte.

Was endlich den vor der Entführung eintretenden Tod des Vaters und den dadurch bedingten Wegfall der Entfernung der Śāntā nach dem ersten Besuch des Gespräches mit dem Sohne und der Geschichte von der Versöhnung betrifft, so könnte man zunächst versucht sein, darin einen alten Bestandteil der Sage zu erblicken. Rasyaśṅga wird durch den Tod des Vaters ganz isoliert und so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit des Betruges, dessen Opfer er wird²⁾. Dazu kommt, daß abgesehen von dem Schlusse der ganzen Sage der Versöhnung des Vaters, der ja überhaupt ein späterer Zusatz sein könnte, der Vater in der Entführungssage keine wirklich tätige Rolle spielt. Er tritt nur in der Unterhaltung mit dem Sohne auf. Gerade dieses Gespräch ist aber recht schlecht motiviert. Warum verläßt die Königstochter den Rasyaśṅga nach dem ersten Besuche wieder? Warum entführt sie ihn nicht sofort? Gleichwohl werden wir sehen, daß gerade dies Gespräch schon der ältesten uns erreichbaren literarisch fixierten Fassung der Sage angehört. Es hat offenbar schon sehr früh einen mit Humor begabten Dichter gereizt, den Rasyaśṅga eine Beschreibung des vermeintlichen Bußers geben zu lassen und um dies zu ermöglichen, mußte natürlich die Königstochter zunächst verschwinden und der Vater zurückkehren. Es scheint mir daher sehr unwahrscheinlich, daß die tibetische Erzählung, die sonst so viele spätere Veränderungen aufweist, in dem Bericht vom Tode des Vaters, alter als alle übrigen uns erhaltenen Quellen sein sollte. Ich glaube vielmehr, daß sie hier auf Um-

¹⁾ Im einzelnen ist mir dieser Teil der Erzählung nicht ganz verständlich.

²⁾ Der Kandjur Erzähler selbst hat dies aber nicht beachtet und das Alles stehen des Rsi durch die Einführung der Sch. der wieder völlig beseitigt.

wegen zu einem Zuge gelangt ist, der vielleicht einmal in einer uns nicht mehr erreichbaren Zeit einen Bestandteil der Sage bildete¹⁾

Von den drei buddhistischen Sanskritfassungen der Sage liegt leider bis jetzt noch keine im Druck vor. Von dem Avadāna in Ksemendras Werke gibt Rajendralala Mitra eine Inhaltsangabe²⁾, und es scheint nach seinen Bemerkungen³⁾, daß die Erzählungen im Mahavastu und im Bhadrakalpāvadāna damit im großen und ganzen übereinstimmen. Nach Mitra lautet die Sage, die dem Buddha in den Mund gelegt wird: 'King Kasyapa had a daughter named Nalinī. When she was of a marriageable age, she was placed by her father near the hermitage of a sage named Kāsyapa, who had a youthful son of great beauty, begot by a deer. The youth was named Ekaśrīga, because he had a short horn on his head. Nalinī met the youth, brought him to her father's house, and was married to him. Ekaśrīga afterwards took other wives and had by them a thousand sons. Dann folgt die Identifizierung der Personen der Sage mit dem Buddha und Leuten seiner Umgebung. Bei der Kurze des Auszuges ist ein genaueres Eingehen auf diese Erzählung natürlich unmöglich. Jedenfalls wird aber auch hier wieder Rāyāśrīga durch die Königstochter selbst eingeführt. Von besonderem Interesse sind ferner die Namen, die die beiden Hauptpersonen der Sage⁴⁾ hier führen⁵⁾. Nalinī als Namen der Prinzessin werden wir im Pali Jātaka wiederfinden; das in diesem Falle natürlich die Quelle ist. Der Bußer wird hier Ekaśrīga genannt⁶⁾. Das zeigt uns, daß wir eine von Huen tsang überlieferte Legende mit Bestimmtheit mit unserer Sage verknüpfen können. Huen tsang erzählt bei seiner Beschreibung der Umgebung von Po lu sa im Gandhāralande⁷⁾: A cote, il y a un stoupa qui a été bâti par le roi Won yeou (Asoka). Ce fut en cet endroit que demeurait jadis le Rishi Ekaśrīga (?)⁸⁾. Ce Rishi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée, perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville. Daß das Mädchen auf den Schultern des

¹⁾ Ähnlich ist ja auch in der gewöhnlichen Rezension des Ramayana der Vater fast ganz aus der Geschichte verschwunden; dort aber, wie wir gesehen, deutlich erst durch sekundäre Entwicklung.

²⁾ The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, S. 63.

³⁾ Fbd. S. 152 und 46.

⁴⁾ Der Name des Königs Kāśyapa beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem Namen des Vaters des Rāyāśrīga.

⁵⁾ Ich führe hier die Unterschriften der einzelnen Kapitel, soweit sie in Betracht kommen, nach Bendalls Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge an: Mahāv. Nalinīye rājakumārīye jātakam (S. 57), Bhadrak. Ekaśrīgamuni Nalinīkāśyapajanyāyāparicariṭṭam (S. 91), Avadānak. Ekaśrīgāvadānam (S. 19, 42).

⁶⁾ Die Form Ekaśrīga bei Mitra wird durch Bendalls Angaben nicht unterstützt.

⁷⁾ Mémoires traduits par St. Julien I. 123 ff. (Beals Si-yu-ki I. 113).

⁸⁾ In Chinese. To kio-sun-jun. Littoral ment le Rishi unicorn (St. Julien).

betörten Liebhabers reitet, ist ein Zug, der ursprünglich einer anderen Geschichte angehört¹⁾; der Name ist hier aber der gleiche wie in den drei zuletzt besprochenen Fassungen. Ich glaube, daß *R̥ṣi Ekaśṛṅga* auf einer volksetymologischen Umdenkung des ursprünglichen Namens beruht, die durch die Angabe, die sich schon im Mbh. findet, daß der Bußer ein Horn auf dem Haupte trug²⁾, veranlaßt wurde.

Von Bedeutung sind die nordbuddhistischen Fassungen vor allem deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die *R̥ṣyaśṛṅga*-Sage in der Form, in der sie dort vorliegt, nach dem Abendlande gewandert ist. In der ganzen mittelalterlichen Literatur finden sich zahlreiche Anspielungen auf das Einhorn und insbesondere auf die eigentümliche Art, wie man dieses als sehr wild geltende Tier einfängt. Man bringt nämlich eine Jungfrau in seine Nähe; wenn das Einhorn diese erblickt, wird es zahn, legt sich ihr in den Schoß und läßt sich willig wegfuhrn. Selten Beal hat diese Sage mit der Sage von *Ekaśṛṅga* zusammengebracht³⁾, und ich glaube, daß wir in der Tat hier die Sage von dem Einsiedler Einhorn vor uns haben, die auf das Tier Einhorn übertragen ist. Dafür läßt sich noch ein anderer Umstand geltend machen. Die ganze Sage von dem Fange des Einhorns beruht auf dem Physiologus. Hier lautet nun der Text in dem griechischen Original⁴⁾: παρθένον ἀγνήν ἐστολισμένην ῥέπτοναι ἐμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ ἄλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου τὸ ζῶον. καὶ κρατεῖ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῇ καὶ αἶρει αὐτὸ εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ. Mir scheint in dem Schlußsatze noch eine deutliche Spur der alten Sage von der Königstochter, die den Bußer in den Palast ihres Vaters entfuhr, vorzuliegen⁵⁾.

¹⁾ Siehe Pañcatantra (ed. Kosegarten) IV, 6, Benfey I, 461ff. Vgl. auch Ruha-kajāt (191).

²⁾ Nach dem Padmap, dem Skandap und der Kandjur-Erzählung hat er zwei Hörner. Im Kām und im Pañ Jātaka fehlt die Angabe überhaupt. Vgl. S. 27.

³⁾ Romantic History of Buddha, S. 124, Note 2. 'The connection of this myth with the mediaeval story of the Unicorn being capable of capture only by a chaste maiden is too evident to require proof.'

⁴⁾ Lauchert, Geschichte des Physiologus, S. 254.

⁵⁾ Lauchert, a. a. O. S. 24, meint, im Anschluß an Bochart, daß die Sage auf einer mißverstandenen Stelle bei Aelian (XVI, 20) beruhe. Allein Aelian sagt nur, nachdem er die Unfriedfertigkeit des Tieres gegen seine eigene Gattung und seine einsame Lebensweise hervorgehoben: ὧρα δὲ ἀφροδίτης τῆς σφετέρης σινιδασθεῖς πρὸς τὴν θήλειαν τετραδύνται, καὶ μέντοι καὶ σινιδόμενοι ἔσονται. εἰτα ταύτης παραδραμούσης καὶ τῆς θηλείας κνοίσης ἐκθηριώσονται αἴθεις, καὶ μυσίας ἐστὶν ὅδε ὁ Ἰνδός καρτάζωος. Hier ist also weder von einer Jungfrau noch überhaupt vom Fange des Einhorns die Rede. Auch die Beschreibung des Tieres bei Aelian und im Physiologus zeigt keine Ähnlichkeit. Ich halte es daher auch für ausgeschlossen, daß der Schlußsatz im Physiologus etwa auf die Worte Aelians zurückgehe. τούτων οὐκ ὧλον τῶν ιατροῦ κομιζέσθαι φασὶ τῷ τῶν Πρασίων βασιλεῖ, καὶ τὴν ἀλκὴν ἐν ἀλλήλοις ἐπιδείκνυσθαι κατὰ τὰς θείας τὰς πατηνερικάς. τέλειον δὲ ἀλῶναι ποτε οὐδεὶς μέμνηται.

Der Inhalt des Jātaka ist in Kurze folgender¹⁾ Zur Zeit des Brahmadatta wird der Bodhisattva in einem nördlichen Brahmanengeschlechte geboren und zieht als Bußer in den Himavat. Einst kommt eine Gazelle zu seinem *passāvathānam* und frisst dort das Gras und trinkt das Wasser, das beides *sambhavamissakam* ist. Sie wird davon schwanger, kommt in die Nahe der Einsiedelei und gebiert dort nach einiger Zeit einen Knaben, den der Bußer als Sohn anerkennt. Er wird Isisinga genannt. Der Bußer macht ihn, als er berangewachsen ist, ebenfalls zum Asketen. Infolge der Kraft seiner Buße zittert Śakras Palast. Daher laßt Śakra, um seine Buße zu atören, es drei Jahre lang im Reiche von Kāśi nicht regnen. Die Bewohner, die Not leiden, fordern den König auf, den Gott zum Regen zu zwingen. Allein er vermag es nicht. Da erscheint ihm Śakra in der Nacht und erklärt ihm, daß es nicht eher regnen werde, als bis Isisingas Buße durch Nahnikā, die Tochter des Königs, gebrochen sei. Diese laßt sich denn auch nach einigem Strauben zu der Aufgabe herbei. Von den Ministern begleitet zieht sie ans. An der Grenze ablagern sie zunächst ein Lager auf und ziehen dann von hier aus, von Waldbewohnern geführt, nach der Einsiedelei des Rsi. Dort angelangt, verkleiden die Minister die Prinzessin als Rsi, ziehen ihr ein goldenes Ober- und Untergewand an und geben ihr einen Ball. So nähert sie sich dem Isisinga, der sich zuerst erschreckt in die Hütte zurückzieht, sich aber bald eines besseren besinnt. Die Frage nach dem Balle, den Isisinga für eine seltene Frucht hält, eröffnet die Unterhaltung und bald erfolgt eine Einladung an den vermeintlichen hohen Asketen, in die Hütte zu treten. Hier entwickelt sich nun ein Gespräch, das zwar von der Kraftigkeit des Humors jener Tage bereichertes Zeugnis ablegt, sich aber in einer lebendigen Sprache nicht gut wiedergeben läßt. Das Ende ist, daß der Bußer verführt wird. Die Königstochter ladet ihn darauf nach ihrer Einsiedelei ein. Isisinga willigt ein, will aber die Rückkunft des Vaters abwarten. Davon will natürlich die Königstochter nichts wissen. So geht sie denn allein fort, trifft wieder die wartenden Minister und gelangt mit diesen glücklich zunächst in das Lager und dann nach Bāranaśi, wo es nun regnet. Isisinga ist über den Fortgang des schönen Bußers sehr betrübt. So findet ihn der heimkehrende Vater, dem der Sohn nun eine sehr ausführliche Beschreibung seines Besuchers gibt. Der Vater warnt ihn vor dem Verkehr mit solchen Unholden. Isisinga nimmt die Warnung an und gibt sich wieder der Buße hin.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie eine unverkennbare, teilweise bis zu wörtlicher Übereinstimmung gehende Ähnlichkeit mit der

¹⁾ Die Geburtsgeschichte wird zuerst ausführlich im Alambusajātaka erzählt und dann kurzer, und mit Bezugnahme auf jene Darstellung im Nahnikājātaka wiederholt. Auf das Alambusaj selbst braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist die gewöhnliche, hier auf den Isisinga übertragene Sage, daß Śakra einem großen Büsser aus Furcht, daß er ihn vom Throne stoßen könne, als Verführerin eine Apārāmi sendet.

der Kandjur-Erzählung im Gegensatz zu den brahmanischen Fassungen. Ich glaube, daß wir den letzteren die Originalität zusprechen müssen. Als die Erzählung zu einem buddhistischen Jātaka umgewandelt wurde, fiel die Rolle des Vaters dem Bodhisattva zu. Mit der Würde des künftigen Buddha vertrug sich aber nicht, was in der alten Sage von seiner Begegnung mit der Apsaras erzählt war. Aus diesem Grunde scheint der buddhistische Erzähler diesen Teil der Geschichte so verändert zu haben, wie er jetzt im Jātaka steht. Die tibetische Erzählung geht hier jedenfalls indirekt auf das Jātaka zurück, es ist hier der Versuch gemacht, das Wunder der Empfängnis durch einen Zusatz etwas wahrscheinlicher zu machen¹⁾.

Vermutet wird im Jātaka, wie schon erwähnt, die Bemerkung, daß Rysasrnga ein Horn oder Hörner auf dem Haupte trug. Ich bin überzeugt, daß dieser Zug der ursprünglichen Sage angehört und im Jātaka erst sekundär geschwunden ist. Diese ganze Geburtsage gehört zu jener Klasse von Legenden, die man als etymologische Legenden bezeichnen könnte d. h. Legenden, die erfunden sind, um einen Namen zu erklären. Die Geburt von der Gazelle erklärt aber nur den ersten Bestandteil des Namens, erst wenn dem Rysasrnga auch ein Horn wächst, ist der Name vollständig erklärt.

Gehen wir zum zweiten Teile der Sage über. Daß es auch im Jātaka noch die Königstochter selbst ist, die den Bußer durch ihre Reize umstrickt, ist schon erwähnt. Hat in dieser Hinsicht das Jātaka wie die anderen buddhistischen Fassungen die alte Sage treu bewahrt, so ist hier doch andererseits eine Reihe alter Züge vernichtet. Auch hier ist, ähnlich wie in der tibetischen Fassung, ein Versuch gemacht, die Dürre mit der Person des Rysasrnga in Verbindung zu bringen und zwar hier anknüpfend an das bekannte Motiv, daß der Palast Indras infolge der Buße eines Rsi zittert. Das bedingte wie in der Kandjur Erzählung die wichtige Änderung, daß Rysasrnga nicht mehr in das Land des Königs geholt zu werden, sondern nur in der Buße gestört zu werden brauchte. Das wird denn auch im Jātaka nicht nur ausdrücklich betont, sondern hier findet konsequenter als in der tibetischen Geschichte die Entführung wirklich gar nicht statt. Auch das Floß und die Einsiedelei auf demselben sind hier verschwunden, die Königstochter reist zu Lande und von der Verlockung des Rysasrnga nach dem Floße ist nun natürlich nicht mehr die Rede.

Allein hier muß doch eine Einschränkung gemacht werden. Ich habe oben den Inhalt des Jātaka im Anschluß an den Prosatext gegeben. Die

¹⁾ Im übrigen läßt sich aber natürlich die tibetische Erzählung ebensowenig wie die anderen drei nordbuddhistischen Fassungen ohne weiteres auf das Palä Jātaka zurückführen. Die tibetische Erzählung oder vielmehr ihr Sanskrit Original scheint, wie besonders der Name der Prinzessin Śanta, andeutet, durch die brahmanischen Erzählungen beeinflusst zu sein. Doch wird sich Genaueres erst ermitteln lassen, wenn jene drei Sanskritfassungen zugänglich sind.

Sache ändert sich aber hedeutend, wenn wir die Gāthās genauer prüfen. Nach der Prosaerzählung wird Rśyaśrngā nicht entführt, allein gleich in der ersten Gāthā sagt der König zu seiner Tochter

*uddayhate janapado rathāñ cāpi vīnassati*¹⁾ |
ehi Nalinīke gaccha tam me brāhmanam ānaya ||

‘Das Land verdorrt und das Reich geht zugrunde. Geh, liehe Nalinī, geh, hole mir den Brahmanen her.’ Also hatte nach dem Dichter der Gāthas die Reise der Königstochter den Zweck, den Rśyaśrngā in das Land des Königs zu entführen²⁾.

Zweitens wird in der Prosaerzählung das Floß nicht erwähnt. Allein in der dritten Gāthā sagt der König zur Prinzessin

phītam janapadam gantvā rathānā ca rathena ca |
dārusamghālayānena evam gaccha Nalinīye ||

Nachdem du in das fruchtbare Land³⁾ mit Elefanten und Wagen gezogen, reise auf einem Holzfloße⁴⁾ weiter, so (reise), liebe Nalinī! Also fuhr die Königstochter nach dem Dichter der Gāthās auf einem Floße zur Einsiedelei des Bußers. Und daß dieses Floß ebenso wie in der Mahābhārata Erzählung hergerichtet war und demselben Zwecke, der Entführung des Bußers diene, können wir aus den Gāthās 19—21 entnehmen. Dreimal fordert dort die Königstochter den Rśyaśrngā auf, nach ihrer Einsiedelei zu kommen, die sie ihm so verführerisch wie möglich beschreibe. Und diese ansehnliche Einsiedelei liegt außerdem, wie wir aus G 19 ersehen, am Ufer eines Flusses⁵⁾. In Verbindung mit der jetzigen Prosaerzählung haben diese Strophen gar keinen Sinn. Es ergibt sich also, daß die Fassung der Sage in den Gāthās in drei Punkten, und zwar gerade in denen, die für die Sage charakteristisch sind, mit der Fassung der Sage übereinstimmt, wie sie ursprünglich im Mahābhārata stand. Und ebenso halt die Gegenprobe stich, die Strophen enthalten nichts Wesentliches, was sich nicht mit jener Fassung vereinigen ließe⁶⁾.

¹⁾ Diese Zeile kehrt in anderem Zusammenhange, Mahavastu I 366 4 (vgl. 6) wieder.

uddayate janapado rāstram sphītam vīnasyati

²⁾ Der Kommentator hat den Widerspruch hier gefühlt und versucht, ihn weg zu räumen: *tam mama anāthakārim brāhmanam ātmano vasaṁ āneki | kīlśarativāsen assa sīlam bhindā* ‘11.

³⁾ *phīta* ist im Gegensatz zu dem unter der Dürre leidenden eigenen Reiche des Königs gesagt.

⁴⁾ Der Kommentator erklärt *dārusamghālayānena* durch *nāḍsamghātēna*, das letztere erscheint in der Bedeutung Floß Jāt II 20 6.

⁵⁾ *khemā nadi* *tasāḥ tīre*. Der Kommentator faßt *khemā* als Eigennamen da aber *khemā* ein gewöhnliches Epitheton von Flüssen ist (vgl. *nayjo khemā* Jāt IV, 466, 1, *Yamunam khemam*, ebenda VI, 172, 8) so heißt es vielleicht auch hier nur ‘ein ruhiger Strom’.

⁶⁾ Die Verschlenheiten sind ganz unbedeutend. Es ist erstens der Name,

Wir haben demnach die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten; die ersteren enthielten die alte ursprüngliche Sage, die letztere eine jüngere, verschlechterte Version. Und dieses Ergebnis steht völlig mit der Tradition in Einklang, wonach ursprünglich die Gāthās allein im Kanon gesammelt waren¹⁾ Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch Oldenbergs und Geldners Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist. Wie die Rasyaṅga-Sage von den ersten buddhistischen Erzählern vorgetragen wurde, wissen wir nicht. Die Prosaerzählung, die uns jetzt vorliegt, geht nach der Tradition auf einen singhalesischen Text zurück, aus dem sie um 430 n. Chr. ins Pāli übersetzt wurde. Da nun diese Prosaerzählung mit den Strophen nicht übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß ursprünglich die Geschichte anders, in Übereinstimmung mit den Strophen, mit anderen Worten, in der alten Fassung erzählt wurde, und daß der Singhalese die alte Sage nicht mehr genau kannte, sondern sie erzählte, so gut er konnte, ohne zu merken, daß er dabei mit den Gāthās in Widerspruch geriet²⁾

Die Gāthās haben aber noch ein weiteres Interesse für uns wegen ihrer Beziehung zum Mahābhārata. Einzelne von ihnen stimmen so auffallend mit den Mahābhāratastrophen überein, daß man die Pāli- und die Sanskritstrophen nur gegenüberzustellen braucht, um sofort den Zusammenhang zwischen ihnen zu erkennen.

G. 18 und Mbh 111, 7 lauten

*ito nu bhoḥ katamena assaṃ
laccā bhavam abhīramasī*

*laccā munc kuṣālam tīpasānāṃ
laccā ca vo mūlaphalam pra-*

[*araññe* |

[*bhūtam* |

hier Nalini, dort Śānta. Zweitens die Begründung des Fortgehens der Prinzessin, hier fürchtet sie angeblich, daß Jäger in ihre Einsiedelei einbrechen möchten (G. 22), dort schützt sie die Besorgung des agnihotra vor. Drittens, in dem Gespräch zwischen dem Bußer und der Königstochter, die Geschichte von der Wunde, die im Mahābhārata fehlt. In den beiden letzten Punkten sind die Gāthās, wie sich im folgenden zeigen wird, sicherlich älter. Was den Namen betrifft, so haben wir wohl Doppelnamen an zunehmen.

¹⁾ Noch heute gibt es Handschriften, die die Gāthas allein enthalten. * Auch die Anordnung nach der Zahl der Gāthās zeigt, daß es ursprünglich auf diese allein ankam.

²⁾ Die Prosaerzählung ist auch sonst nicht sehr genau. So enthält, wie schon bemerkt, G. 22 den Vorwand, unter dem die Prinzessin sich vor der Ankunft des Vaters entfernen will: "Fruchte und Wurzeln habe ich dort in Menge, durch Farbe, Geruch und Geschmack ausgezeichnete, aber Jäger besuchen jenen Ort, wenn sie nur nicht die Fruchte und Wurzeln von dort wegholen". Die Überlegungen, die sie über die Folgen eines Zusammentreffens mit dem Vater anstellt, hatten also nicht erst vor G. 24, sondern schon vor G. 22 eingeschoben werden sollen. Direkt im Anschluß an G. 17—21 ist diese Gāthā kaum verständlich.

bhoto ist ganz unverständlich, *chadana* erklärt der Kommentator als Haar, eine Bedeutung, die doch kaum zulässig sein dürfte, und die Verbindung *sukanhakanha* ist zum mindesten verdächtig. Nun folgen der ersten Strophe im Mbh. noch zwei weitere allgemein beschreibende Pādas:

saṃdharūpah sariteva dīptaḥ suślakṣṇakṛṣṇākṣir atīva gaurah.

Der letzte Pāda wurde ins Pali übertragen lauten:

susaphalaṇhacchir atīva goro.

Meiner Ansicht nach enthält die Zeile in dieser Form, wenigstens in ihrem Anfange *susanhakanhacchir* die ursprüngliche Lesart, und die jetzige Lesart *sukanhakanhacchad-* ist aus dieser entsteht. Die Verderbnis geht indessen hier so weit, daß man auf eine vollständige sichere Herstellung des Pāda verzichten muß¹⁾.

Die folgende Gāthā (29) lautet mit Gegenüberstellung der betreffenden Sanskritzeilen (112, 3):

amassu jāto apurānavannī

ādhārarūpañ ca paṇ' assa

[*kanthe* |

ādhārarūpā²⁾ punar asya

[*kanthe*

vibhrājate vidyud vāntarikse |

das Silber dem Weiß entsprechen wurde. Anstatt der Koralle könnte aber auch Kupfer gemeint sein; wenigstens kommt die Zusammenstellung von Edelstein, Gold, Kupfer und Silber auch sonst öfter vor, vgl. Jāt IV, 60, 20, 85, 15

soṇannamayam manimayam lohamayam atha rūpiyāmayam

— In G. 27 *nathān nu kim cetasiḥaṇṇi dukkham* wurde ich nicht *cetasiḥaṇṇi ca dukkham*, sondern *cetasi kiñ ca dukkham* herstellen, vgl. Jāt III, 344, 22, IV, 459, 21 *kin te nathān kim pana patthayāno idhāgamā brahme* (bzw. *nā idhāgatā nārī*) — In G. 33 und 37 lese ich, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, *kimrukḥaphalāni* bzw. *phalam* — In G. 35 lese ich mit B^d *pakirati* statt des unverständlichen *parikati*. Der Gebrauch von *prakirati* für das Auflösen der Haare bedarf keines Beleges. In derselben Strophe erfordert der Sinn *samvāti* anstatt *samlhāti*, *samvāti* wird überdies durch den Kommentar und B^{ds} gestützt — In G. 41 wurde ich *vivariya ūrū* lesen, worauf die Lesart von C^{ks} *ūru* fuhr — In G. 48

na m' ajja mantā patibhanti tata na agghittam na pi yamāna tatra

sind die letzten Worte verderbt. Die richtige Lesart steht im Kommentar in C^{ks} *yamāntantram*, vgl. Jāt IV, 184, 12

adhicca vede savittum yaññatantrañ ca brahmanā

¹⁾ Für *bhoto* ist vielleicht *dhoto* zu lesen, das dem Sinne nach von Skrt. *gaurah* nicht abweicht

²⁾ *ādhārarūpā* wird in Böhtlingks Wörterbuch, wohl im Anschluß an Nilakanthas *āvalasadrśi kanyābhāranaviśeṣaḥ* als 'ein Halsschmuck von bestimmter Form' erklärt. Allein Rāyaśringa kennt keinen Frauenschmuck, er beschreibt das Halsband daher als 'etwas, was wie ein *ādhāra* aussieht'. Die feminine Endung im Mbh. ist wohl durch die Attraktion des Genus von *vidyut* entstanden. Was wir hier unter *ādhāra* zu verstehen haben, ist nicht leicht zu sagen. Der Pali-Kommentar erklärt *amhākam bhikkhābhājanaphānapannādhārasadisaṃ pālandhanam* (Ausgabe -*panna-dhāra*) Ich möchte Nilakanthas Erklärung als 'Wasserrinne um einen Baum' vorziehen. Diese Bedeutung ist für das Wort im Pali wie im Sanskrit überliefert.

duv' āssa¹⁾ gandā ure sujātā dvau cāsyā pindāv adharena
[lanthād
soṇnapindupanibhā pabhassarā || ajātaromaṇi sumanoharaṇi ca ||

Für den zweiten Pāda der Sanskritstrophe findet sich die Entsprechung in G 32 und 42 (*tā jotare bez virocare*) *sateratā vijjur iv' antaliḷḷhe*. Auch der Anfang der dritten Gāthā (30) findet sich im Sanskrit wieder (112, 7)

mukhañ ca tassa bhusadassaney- vaktram ca tasyādbhutadarśanī-
[yam [yam

Der Pādaschluß *tassa bhusadassaneyyā*, *neyyo* erscheint im Pali noch dreimal (G 34 36 38), die entsprechenden Sanskritworte *tasyādbhutadarśanīyam*, *darśanāni* noch zweimal (112, 5 6)

Auch in den folgenden Versen macht sich überall eine mehr oder minder große Übereinstimmung im Sinne wie in den Worten bemerkbar. Man vergleiche G 36

so vāyati erito mālutena
vanam yathā aggagimhesu phullam²⁾ ||

mit Mbh 112 8

yathā vanam mādḥavamāsa madhye
samīritam śvasanenaiva bhāti |
tathā sa bhāty uttamapunyaḡandhī
nisevyamānaḡ pavanena tāta ||

Das Pali beweist hier zugleich, daß wir im Sanskrit *vāti* anstatt *bhāti* zu lesen haben

Eine Beschreibung des Ballspiels gibt G 37

nihanti so rukkhaphalam pathavyā
sucittarūpam ruciram dassaneyyam
khittañ ca nassa punar eti hattham
han tāta kimrukkhaphalaṇi nu kho tam ||

und Mbh 112, 10 11

tathā phalam vṛttam atha ucīṣṭram
samāharat pāṇinā dakṣiṇena |
tad bhūmim āśādy punaḡ punaḡ ca
samutpataty adbhutarūpam uccath ||
tac cābhīḡhātī ū parivartate 'sau
vāterito vṛkṣa vāivaghūrṇan |

Eine Beschreibung der Flechten G 34

jatā ca tassa bhusadassaneyyā
parosatam iccīṭaggā sugandhā |
dveddhūsiṇa sādḡhuribhāttarūpā³⁾

¹⁾ So hat der Herausgeber für das *de'āssa* der Handschriften zu lesen vorge schlagen. Für *ure* überliefert der Kommentar als eine andere Lesart *urato*

²⁾ Vgl. auch G 35

³⁾ Ich schlage vor, *dveddhā siṇe sādḡhuribhāttarūpā* zu lesen, vgl. *dvaudhikṛtā lakṣe*

und Mbb 112, 2 *jatāh sugandhāh*, 9

susamyatās cāpi jatā msaktā

dvaiddhikrtā nūtsamā lalāte |

Ich verweise ferner auf die Beschreibung des Gurtels (G 32, Mbb 112, 4), der klingenden Schmucksachen (G 31, Mbb 5 6), der herzerfreuenden, Vogelgezwitscher gleichenden Stimme des Mädchens (G 39, Mbb 7), endlich auf den Wunsch des Sohnes, den Brahmacārin wiederzusehen (G 48d, Mbb 19). Auch die Anrede des Vaters (G 26 27, Mbb 111, 22 23) weist in beiden Versionen Ähnlichkeiten auf.

Genau wird die Übereinstimmung wieder am Schlusse, in der Antwort des Vaters G 56 entspricht Mbb 113, 1--4

bhūtāni etāni caranti tāta

virūparūpena manussaloke |

na tāni sevetha naro sapañño

āsajjanam¹⁾ tassati brahmacāri ||

*raksāmsi ca tāni caranti putra
rūpena tenādbhutadarśanena |*

*atulyavīryāny abhirupavanti
vighnam sadā tapasas cintayanti ||*

*surūparupāni ca tāni tāta
pralobhayante vividhair upāyair |*

*sukhāc ca lokāc ca nīpātayanti
tāny ugrarūpāni munin vanesu ||*

*na tāni seveta munir yatātmā
satām lokān prārthayānah katham*

cit |

*krīdā vighnam tāpasānām ramante
pāpācārās tāpasas tām na paśyet ||*

*asajjanenācaritāni putra
papāny apeyāni madhūni tāni |*

*mālyāni ca tāni na vai munīnām
smṛtāni citrojjvalagandharanti ||*

Diese Stelle ist die wichtigste von allen, da sie die Frage nach dem Verhältnis der beiden Versionen entscheidet. Denn hier kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Mahābhāratafassung die jüngere ist (der Verfasser hat jeden Pāda der Gāthā zu einer ganzen Strophe erweitert²⁾). Dann aber müssen wir natürlich auch in bezug auf die übrigen Strophen der Palversion die Priorität zugestehen, mit anderen Worten: die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Rasyasrnga Sage sind uns

¹⁾ Aus dem Sanskrit ergibt sich, daß wir in diesem Worte nicht *āsajja*, sondern *asajjana* zu suchen haben. Auch das folgende Wort für das B^{ds} und der Kommentar *nassati* lesen, ist wohl verderbt. Man könnte in Anlehnung an Mbb 113 3d, versucht sein, *nāsajjanam* *passati brahmacāri* zu lesen. Eine Nachahmung der Strophe ist G 10 des Mahāmangalajāt (453, IV, 78 13ff.)

etāni kho satthānāni loke vinūpasatthāni sukhindriyāni |

tānidha sevetha naro sapañño na hi mangale kiñcanam atthi saccam ||

²⁾ Ähnlich ist auch wie wir oben gesehen die Halbstrophe G 36 in Mbb 112 8 zu einer ganzen Strophe erweitert.

in den Jātakastrophen erhalten, und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Sind diese Gāthās das Werk eines buddhistischen Dichters oder sind es alte Ākhyānastrophen aus vor buddhistischer Zeit, die hier gesammelt sind? Ich glaube, daß das letztere ganz entschieden bejaht werden muß. Jene Strophen enthalten auch nicht das mindeste, was irgendwie auf den Buddhismus hinwiese. Im Gegenteil, es scheint mir geradezu ausgeschlossen, daß ein Buddhist Verse solches Inhalts, wie ihn z. B. G 13—17 aufweisen, gedichtet haben sollte. Die Strophen zeigen vielmehr in ihrem teilweise überdies Humor durchaus den Charakter des Volksliedes einer literarisch rohen Zeit, und daß sie in den buddhistischen Kanon geraten sind, ist überhaupt nur begreiflich, wenn man annimmt, daß sie belächelte, im Volke allgemein verbreitete Ākhyānastrophen waren¹⁾. Und dieser Schluß wird durch die Form, in der sich diese Strophen uns darbieten, bestätigt. Wie ich oben erwähnt und an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht habe, sind die Strophen zum Teil bis zu einem solchen Grade verderbt, daß die Verderbnis schon vor der handschriftlichen Fixierung bestanden haben muß. Sie sind ferner in Unordnung. In G 41 wird z. B. plötzlich von *'imam vanam'* gesprochen, etwas, was der alte Rsi, dem die Sache erzählt wird, unmöglich verstehen kann; denn erst in G 46 wird ihm berichtet: *accho ca kko tassa vanam alāsi*. Außerdem finden sich Parallelverse. G 25 ist dem Inhalte nach eine genaue Wiederholung von G 27. Abweichend ist nur das Versmaß. Während im übrigen das Gespräch zwischen Vater und Sohn ja überhaupt der ganze Abschnitt von G 12 bis zum Schlusse in Tristuhh verfaßt ist²⁾, ist G 25 ein Śloka. Nun kommt diese Strophe, wie Fausholl bemerkt, auch im Cullanāradajātaka (IV, 221, 19) vor, und da sie hier an der Spitze von dreizehn anderen Ślokas erscheint, so dürfen wir sie ohne Bedenken als ursprünglich zu jenem Strophenzyklus gehörig bezeichnen. Diese drei Tatsachen, die Verderbnis des Textes, die Unordnung in der Reihenfolge und das Vorkommen von eingeschobenen Strophen scheinen mir ebenfalls deutlich darauf hinzuweisen, daß wir in diesen Gāthās die Reste einer

¹⁾ Die ganze Geschichte überhaupt ist jedenfalls aufgenommen, weil sie eine Illustration für das bei den Buddhisten so beliebte Thema von der Schlechtigkeit der Weiber bietet. Nach dem Paccuppannavatthū erzählt der Buddha sie einem liebeskranken Bhikkhu.

²⁾ Eine Ausnahme macht allerdings G 53 ebenfalls ein Śloka. Allein diese Strophe enthält eine allgemeine Sentenz über den Wert des Zusammenwohnens von Freunden, die sich in der Rede des Alten so unpassend wie möglich ausnimmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sammler diese Strophe hier nur eingeschoben hat, weil in der vorausgehenden Strophe die *mittāni* aber in ganz anderem Zusammenhange erwähnt sind.

alten volkstümlichen Äkhyānndichtung vor uns haben, die von dem Buddhisten, so wie er sie vorfand, gesammelt und ohne große Sorgfalt zusammengestellt worden sind. Volksheder werden zersungen und zersagt, nicht nur im Orient, sondern auch bei uns, und nicht nur in vorbuddhistischer Zeit, sondern noch heutzutage.

So verliert denn auch die Tatsache, daß der Verfasser der Sage im Mahābhārata jene Gāthās benutzt hat, alles Auffällige. Er ging nicht auf die buddhistische Sammlung zurück, um ihr ein paar Verse zu entlehnen, etwas, was von vornherein nicht gerade wahrscheinlich ist und um so unwahrscheinlicher wird, da er, wie wir gesehen, wenigstens an einer Stelle einen älteren Text vor sich hatte — er schöpfte vielmehr direkt aus dem Volksmunde. Höchst wahrscheinlich kannte er auch gar nicht alle die Strophen, die im Jātaka stehen, dafür aber einige andere, die dort fehlen. Noch heute wissen nach dem Zeugnis Griersons von den epischen Liedern, die jedo Kaste in Behar hat, nur wenige das Ganze¹⁾.

Wenn diese Ansicht über die Gāthās des Nalinikājātaka richtig ist, so dürfen wir wohl ohne weiteres annehmen, daß sie auch für die Gāthās anderer Jātakas gilt²⁾. Es mag daher gestattet sein, auch noch ein zweites Jātaka, das Dasarathajātaka (461) daraufhin zu prüfen. Jacob³⁾ hat allerdings, und wie ich glaube überzeugend, nachgewiesen, daß das Jātaka eine jüngere und schlechtere Form der Sage enthält, als sie im Rāmāyāna vorliegt. Allein dieser Beweis stützt sich einzig und allein auf die Prosaerzählung, die Strophen enthalten nicht das mindeste, das mit der ursprünglichen Sage nicht vereinbar wäre. Es besteht also jedenfalls die Möglichkeit, daß die Verhältnisse hier ebenso liegen wie bei der Rasyaṅga-Legende. Nun läßt sich aber tatsächlich nachweisen, daß zur Zeit, als die Strophen gedichtet wurden, die Rāma-Sage noch nicht in der Form bestand, in der sie die Prosaerzählung des Dasarathajātaka bietet. In der letzteren stirbt die Mutter des Rāma schon vor der Geburt des Bhārata, also lange vor dem Fortzug ihres Sohnes. Hier ist es ferner der Himavat, den Rāma, Sītā und Lakṣmana als Aufenthalt wählen. Beides steht im Widerspruch

¹⁾ ZDMG 48 417

²⁾ Ich brauche indessen wohl kaum zu bemerken, daß keineswegs alle Gāthas gleich zu beurteilen sind. Man vergleiche aber nur einmal die zweifellos von einem buddhistischen Verfasser herrührenden Gāthas des Kalīṅgabodhajātaka (479, Bd. IV, 228 ff.) mit unseren Gāthas. Ich will hier nur auf einen Unterschied hinweisen. Die Gāthas jenes Jātaka sind gar keine Äkhyāna-Strophen mehr, dort ist vielmehr auch der verbindende Text versifiziert, und wir haben ein vollständiges episches Lied vor uns, das auch dann verständlich sein würde, wenn die Prosaerzählung des Jātaka überhaupt fehlte. Ein Ansatz zu dieser Versifizierung der verbindenden Erzählung liegt übrigens auch schon in unserem Jātaka in G 7—9 vor, doch wurde es bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnis vorschnell sein, daraus zu schließen, daß diese Gāthas jünger seien als der Rest.

³⁾ Ramayana, S. 84 ff.

mit dem Rāmāyana. Nun finden wir aber im Jayaddisajātaka (513) eine Strophe (17), die den Segenswunsch einer Königin an den fortziehenden Sohn enthält:

*yam Daṇḍalāraññagatassa mātā
Rāmass' akā sotthūnam sugattā |
tan te aham sotthūnam karomi
etena saccena sarantu deṭṭā
anuññāto sotthi paccehi puttā¹⁾ ||*

Hier haben wir also die Mutter, die den Rāma in den Wald ziehen sieht, und als den Namen des Waldes den Dandaka, ganz wie im Rāmāyana. Wenn der Verfasser der Prosaerzählung für den Dandaka den Himavat substituiert, so verfährt er damit nur nach der Schablone. Wenn in den Prosaerzählungen ein Einsiedler erscheint, so wohnt er immer 'im Himavat'²⁾ Gerade dieses Gleichmachen aller Nebenumstände in der Geschichte, das Stereotype, das hier wie überall in den Prosaerzählungen zutage tritt³⁾, halt mich ab, mit Jacobi in diesen Abweichungen absichtliche Änderungen zu erblicken⁴⁾ Was sollte denn die buddhistischen Sammler zu solchen zwecklosen Änderungen bewogen haben? Und wenn sie wirklich so andernglustig waren, so sollte man doch erwarten, daß sie vor allen Dingen die Gāthās verändert hatten. Es wäre ja doch nichts leichter gewesen, als z. B. im Nalmukājātaka die Worte *tan me brāhmaṇam ānaya* durch etwas anderes, mit der veränderten Erzählung Ubereinstimmendes zu ersetzen. Wenn das nicht geschehen ist, so scheint mir das zu beweisen, daß ursprünglich die Geschichte auch bei den Buddhisten anders erzählt wurde, und daß die uns vorliegende Prosaerzählung nicht auf alter Tradition beruht. Es ist ja auch kaum zu verwundern, daß der Kommentar zu den Gāthās — und als solcher gilt die ganze Prosa bis auf den heutigen Tag — nicht ebenso sorgfältig überliefert wurde wie der Text selbst, und daß daher solche spezielle Volkssagen des nordöstlichen Indiens, wie die Rāma- und Ryaśrngā-Sage, bei ihrer Verpflanzung nach Ceylon und während ihrer

¹⁾ Vgl. zu dieser Form des Segens die Maṅgalas der Mutter Rāmas, Rām II, 25, 32ff. Auch zu dem im Jātaka vorausgehenden Segensspruche des Vaters finden sich dort verschiedene Parallelen.

²⁾ Vgl. Jāt. 6. 70 81 86 99 117 120 124 usw.

³⁾ Im Jātaka gewahrt z. B. Daśaratha der Mutter des Bharata die Wahlgabe nicht, und Rāma zieht mit den Seinen in den Wald, um den Intriguen der Königin zu entgehen. Mir scheint dies einfach aus dem Devadhammajātaka (6), auf das schon Welser hingewiesen hat, übernommen zu sein. Manches stimmt in den beiden Erzählungen wörtlich überein, und im Devadhammajāt. ist jener Zug ganz berechtigt.

⁴⁾ Daß daneben auch vereinzelt absichtliche Änderungen bei der Aufnahme der Geschichten in die buddhistische Sammlung vorgenommen worden sind, soll damit nicht geleugnet werden. So halte ich es z. B., wie oben bemerkt, für wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Geburt des Ryaśrngā von Anfang an von den Buddhisten anders erzählt wurde als sie ursprünglich lautete.

Überlieferung daselbst bis zu der Zeit, aus der unser Text des Atitavattu stammt, Verstümmelungen erfahren¹⁾

Ich glaube, wir können sogar behaupten, daß der Verfasser der Prosaerzählung nicht nur mit den allgemeinen Zügen der Rāma Sage nicht mehr vertraut war, sondern sogar die ihm vorliegenden Gāthās wenigstens an einer Stelle völlig mißverstanden hat, wahrscheinlich, weil ihm der Gebrauch auf den darin angespielt ist, unbekannt war. Ich meine die erste Gāthā: 'Kommt, Lakkhana und Sitā, steigt beide ins Wasser. So sagt Bharata dort: König Dasaratha ist tot.' Diese Strophe wird in der Prosaerzählung durch folgende absurde Geschichte erläutert: 'Während Bharata so weinend dasaß, kamen zur Abendzeit die beiden anderen mit allerlei Früchten heim. Der weise Rāma überlegte: 'Diese sind jung, sie haben nicht die umfassende Weisheit wie ich. Wenn sie plötzlich hören, daß ihr Vater tot ist, wird ihr Herz brechen, da sie den Schmerz nicht werden ertragen können. Ich werde sie durch eine List veranlassen, ins Wasser zu steigen, und ihnen dann die Sache mitteilen.' So zeigte er ihnen denn einen Teich, der sich vor ihnen befand, und, indem er ihnen bedeutete: 'Endlich seid ihr gekommen. Dies soll eure Strafe sein, steigt in das Wasser hier und bleibt da', sprach er die erste Halbstrophe. Auf die erste Aufforderung hin stiegen sie hinein und standen da. Dann sprach er, ihnen die Sache mitteilend, die zweite Halbstrophe. Als sie die Nachricht von dem Tode des Vaters gehört hatten, wurden sie ohnmächtig. Er sagte es ihnen noch einmal, und wieder wurden sie ohnmächtig und als sie in dieser Weise zum dritten Mal in Ohnmacht gefallen waren, hoben ihre Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser heraus und setzten sie auf den Boden, und als sie wieder zu sich gekommen waren, saßen alle weinend und klagend miteinander da.'

Um zu einem richtigen Verständnis der Gāthā zu gelangen, müssen wir von den folgenden Gāthās ausgehen. Weber²⁾ neigte der Ansicht zu, daß wir in jener Trostrede des Rāma 'eine Probe des wahren Buddhismus' vor uns hätten. Allein solche Trostreden werden gerade in den brahmanischen Ritualtexten vorgeschrieben³⁾. Ruhige oder bejahrte Leute sollen die trauernden Verwandten mit alten Erzählungen und weisen Sprüchen unterhalten und trösten, und wer z. B. die Sammlung solcher Sprüche in der Visnusmṛiti (Adhy 20) mit unseren Gāthās vergleicht, wird sehen, daß inhaltlich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen ihnen besteht.

¹⁾ Daß die vorliegende Prosaerzählung nicht die alte Tradition wiedergibt, scheint mir aufs deutlichste aus Jat 15 hervorzugehen. Hier ist die ganze, alberne Geschichte wie zuerst Kuntze bemerkt hat auf eine falsche Lesart in der Gāthā (*kalāhī* für *kalāhī*) aufgebaut. Die richtige Lesart findet sich noch in einzelnen singhalesischen Handschriften und in der Jataka-Pala-Sanne (siehe die zusammengestellten Angaben darüber in Chalmers' Übersetzung, S. 47).

²⁾ Über das Ramayana, S. 65.

³⁾ Vgl. Caland: Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74 ff., Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 89.

Diesen Trostreden geht nun nach den Ritualtexten das *udalakarman* voraus, das in der Hauptsache darin besteht, daß die Verwandten des Verstorbenen in ein Gewässer hinabsteigen und hier dem Toten eine Spende ausgießen. Ich habe daher keinen Zweifel, daß sich die Gāthā hierauf bezieht, also eine Aufforderung des Rama zum *udalakarman* enthält. Ebenso ist der Gang der Erzählung im Rāmāyana. Unmittelbar nachdem Rama der Sitā und dem Lakṣmana den Tod des Vaters verkündet hat¹⁾, begeben sich die drei zur Mandākinī hinab und vollziehen dort die *jalakriyā*. Am nächsten Morgen halt dann Rāma dem betrubten und ihm die Herrschaft anbietenden Bharata eine Trostrede²⁾.

Jedenfalls haben wir auch beim Dasarathajātaka die Strophen und die Prosa auseinander zu halten. Wenn daher die Sage, wie sie in der Prosa des Jātaka erzählt wird, auch schlechter als die Fassung des Rāmāyana ist, und die Zeit ihrer Abfassung sicherlich hinter der des Rāmāyana liegt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß diejenigen Strophen des Jātaka, die sich im Rāmāyana wiederfinden, dem letzteren entlehnt seien, wie Jacobi anzunehmen geneigt ist. Übereinstimmend ist zunächst die Schlusstrophe des Jātaka (13)

dasa varasahasānī satthi varasatani ca |
kambugivo mahābāhu Rāmo rāyam alārayi ||

und Rām VI 128

dasa varasahasānī dasa varasatani ca |
bhrātrbhīḥ sahitāḥ śrīman Rāmo rāyam alārayat³⁾ ||

Innere Gründe, die die Prioritätsfrage entscheiden könnten, finde ich in diesen beiden Versen nicht. Aber schon Fausholl⁴⁾ hat auf eine zweite Strophe hingewiesen, die gleichlautend in der Trostrede des Rama im Jātaka wie im Rāmāyana vorkommt. Es ist Gāthā 5

phalunam va pālānam niccam papatana bhayam |
evam jātānam maccānam niccam maraṇato bhayam⁵⁾ ||

„Wie reifen Früchten stets die Gefahr droht, zu fallen, so droht den geborenen Sterblichen stets die Gefahr zu sterben.“

¹⁾ Und zwar in einer einzigen Strophe (II, 103, 15) die einen gewissen Anklang an die Gāthā nicht verkennen läßt

Site mṛtas te śraśurāḥ pūṭhino 'si Lakṣmana |
Bharato duḥkham ācāste svargatam pṛthivīpatēḥ ||

²⁾ II, 105

³⁾ Siehe die Lesarten bei Jacobi a. a. O. S. 88

⁴⁾ Dasaratha Jātaka, S. 28

⁵⁾ Andere Handschriften lesen im zweiten Pada *pātānato* oder *papatato*. Die Strophe erscheint, wie ebenfalls schon Fausholl gesehen auch im Sālasutta des Suttanipāṭa (576) hier mit der vielleicht ältesten Lesart im zweiten Pada *pāto papatānī bhayam*. Daß die Strophe aber von altersher der Trostrede des Rama angehörte, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sie sowohl im Rāmāyana wie im Jātaka an dieser Stelle erscheint.

Die Strophe lautet im Rāmāyana (II, 105, 17, B II, 114, 4)

yathā phalānām pakvānām nānyatra patanād bhayam |

evam narānām jātūnām¹⁾ nānyatra maranād bhayam ||

‘Wie reifen Früchten keine andere Gefahr droht als zu fallen, so den gehorenen Menschen keine andere Gefahr als zu sterben’ Hier wird man kaum irren können, der Palistrophe die Ursprünglichkeit zuzuerkennen. In der Gāthā ist der Gedanke durchaus den Umständen angemessen, in der Sanskritstrophe dagegen paßt er, genau genommen, gar nicht in den Zusammenhang. Rāma will doch die übrigen mit dem Hinweise darauf trösten, daß alle Menschen einmal sterben müssen, aber nicht damit, daß die einzige Gefahr für den Menschen der Tod ist²⁾

Meiner Ansicht nach ist daher das Verhältnis der Gāthās des Dasarathajātaka zum Rāmāyana dasselbe wie das der Gāthās des Nalinakājātaka zum Mahābhārata. Allein ebensowenig wie der Verfasser der Mahābhārata-Erzählung machte Vālmīki eine Anleihe bei der buddhistischen Sammlung. Die Rāma Sage gehört wie die Rāyaśṛṅga Sage dem Nordosten Indiens an und hier waren Ākhyāna Strophen, die sie behandelten, im Volke und in der Sprache des Volkes im Umlauf. Einzelne, besonders berühmte dieser Gāthās nahm Vālmīki, als er sein großes Epos in Sanskrit schuf, in sein Werk auf. Natürlich kannte er viel mehr als das wenige, was uns heute in der buddhistischen Sammlung vorliegt, hier sind ja überhaupt nur die Strophen einer Episode aufgenommen als eine Illustration für die Nutzlosigkeit der Trauer über den Tod des Vaters³⁾. Es lassen sich denn auch in der Tat noch zwei weitere Gāthās nachweisen, die dem Dichter des Rāmāyana vorgelegen haben müssen.

Die oben erwähnte Strophe *daśa varasahasrām* usw. erscheint nämlich, wie Weber bemerkt hat⁴⁾ auch im Mahābhārata zu verschiedenen Malen VII, 59, 21 b, 22 a (wie im Rāmāyana, aber mit der Variante im dritten Pāda *sarabhūtanahkanto*), XII, 29, 61 (ebenso, aber im dritten Pāda *Ayodhyādhīpatir bhūtvā*), endlich Hariv., Har 41, 154 (ebenso, aber im

¹⁾ C hat *narasya jatasya*. Die Übereinstimmung mit dem Palitext zeigt aber, daß B hier die bessere Lesart hat.

²⁾ Fausboll hat a a O ferner auf die Übereinstimmung der ersten Hälfte von G 10

eko va macco acceti eko va jāyate kule

mit der zweiten Hälfte von Ram II, 108, 3 (B II, 116, 12)

yad eko jāyate jantur eka eva vinatyati

hingewiesen. Die Zeile findet sich auch Manu IV, 240 Bhagav. Pur. A 49 21 (Böhtlingh, Indische Sprüche² 1355, vgl. auch 1354)

ekah prayayate (Bh. P. prasuyate) jantur eka eva praliyate

Allein die Übereinstimmung zwischen der Gāthā und den Sanskrit Strophen ist hier doch nicht wörtlich genug, um den Schluß auf einen direkten Zusammenhang zu rechtfertigen.

³⁾ Buddha erzählt nach der Einleitung unser Jataka einem über den Tod seines Vaters betrubten Landmanne.

⁴⁾ A a O S 65

dritten Pāda *Ayodhyāyām ayodhyāyam*)¹⁾ Auf die beiden ersten Stellen ist kein Gewicht zu legen, da sie dem Rāmāyana entlehnt sein könnten. Im Harivamśa aber erscheint die Strophe zusammen mit fünf anderen, eingeleitet durch die Worte

gāthāś cāpy atra gāyanti ye purāṇavidō janah |

Rāme nibaddhās tattvārtha mahātmyam tasya dhīmatah ||

Hier wird also jene Strophe in der Tat als eine alte Gāthā bezeichnet. Daß der Verfasser hier an das Rāmāyana gedacht hat, halte ich für ausgeschlossen. Er kennt das Rāmāyana sehr wohl²⁾, allein er nennt es das *mahākāvya* (*Rāmāyanam mahākavyam* Visnup 93, 6), er kann daher Verse Vālmikis unmöglich als 'auf Rama bezügliche Gāthās, die die Kenner alter Geschichten singen', bezeichnen. Außerdem sind die übrigen fünf Strophen, so weit mir bekannt, im Rāmāyana nicht nachgewiesen.

Dagegen hat Weber nachgewiesen, daß zwei Stellen im Rāmāyana Anklänge an diese Gāthas zeigen. Hariv, Har 41, 153

syāmo yuā lohitaśo dīptāśyo mitabhāsanah |

*ājānubāhuh sumukhah śimhasandho mahabhujah*³⁾ ||

entspricht zum Teil Rām B VI, 113, 11 (C VI, 130, 96)

ājānubāhuh sumukho mahāsandhah pratāparān |

*Lakṣmanānucaro Rāmah prthum antapālayat*⁴⁾ ||

Hariv Har 41, 157

īje kṛatustatīḥ puṇyāḥ samāptavaradaśśināḥ |

hṛtāyodhyām divam yāto Ragharah sumahābalah ||

zum Teil Rām B VI, 113, 9 (C VI, 130, 97)

sa rājyam akhīlam prāpya nihatārī mahāyasah |

*īje bahuvīdhair yajñair mahadbhīś cāptadaśśināḥ*⁴⁾ ||

Wir gelangen hier also zu demselben Resultate wie oben. Vālmiki hat die alten Gāthās über die Rāma Sage bei der Abfassung seines Epos benutzt. Im letzten Falle liegen uns sechs derselben im Sanskrit vor, ich möchte daraus aber nicht etwa folgern, daß ihnen ein höheres Alter zukame als den Palistropen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß sie Übersetzungen von Gāthās in der Volkssprache sind. Jedenfalls ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß etwa G 13 des Dasarathajātaka eine Übersetzung der Gāthā Har 41, 154 des Harivamśa sei.

Kehren wir jetzt noch einmal zur Ryaśruga Sage zurück, um auch die bildlichen Darstellungen kennenzulernen.

¹⁾ Vgl. auch die übrigen von Weber angeführten ähnlichen Stellen.

²⁾ Es wird auch Bhav 131, 95 erwähnt. *Vede Rāmāyane puṇye Bhārata*, doch ist dieser Absatz vielleicht erst später hinzugefügt (Weber a a O S 42).

³⁾ Diese Strophe geht, mit geringen Abweichungen, auch Vbl. VII, 59, 20b, 21a XII 29, 60 der Strophe *dakṣa varṇasahasrām* unmittelbar voraus.

⁴⁾ Für die Varianten verweise ich auf Weber, S 69. Die Bengali Rezension stimmt hier mit den Gāthās am genauesten überein.

Narasimmiyengar bemerkt¹⁾, daß Darstellungen der Entführung des Rasyaśṅga durch die Hetaren jetzt häufig an der Rückseite von Tempeln vorkommen. Als eine Probe derselben gibt er die Zeichnung eines Reliefs im Tempel des Gopālasvāmin in Devandahallī. Die Hetaren tragen hier den Rsi, indem zwei in der aus modernen indischen Bildern bekannten Art ihre Leiber zu einer Art Palankin versehligen. Rasyaśṅga selbst hat den Kopf einer Gazelle. Ich möchte daher auch in drei Bronze Statuetten, die sich unter den alten brahmanischen Götterbildern im Vāt Bōt Phram, dem letzten brahmanischen Tempel in Bangkok, befinden²⁾, Darstellungen des Rasyaśṅga erkennen. Die drei Figuren werden siamesisch als *Rusī*, d. i. Einsiedler, Rsi, bezeichnet, und daß sie in der Tat Rsis vorstellen, zeigt die Tracht und das hochaufgewickelte Haar. Eigentümlich aber ist, daß in allen drei Fällen der Rsi kein menschliches Gesicht, sondern einen Gazellenkopf mit zwei Hörnern hat, was durchaus mit der erwähnten Darstellung des Rasyaśṅga stimmt.

Eine Darstellung der Geburtsgeschichte haben wir in einem Bhārhut Relief mit der Inschrift *Isis[imgiya jā]ta[ka]*³⁾. Die Einzelheiten sind von Cunningham nicht richtig erklärt. Das Relief stellt drei Stufen derselben Erzählung dar. Zu unterst haben wir Kassapa und die trinkende Gazelle, die Empfangnis. Die mittlere Szene stellt die Geburt dar. Links die Gazelle, die eben den Knaben zur Welt gebracht, rechts dieser selbst und Kassapa, im Begriff, ihn vom Boden aufzuheben. Darüber findet sich dann Kassapa noch einmal, vor dem Knaben, der auf einer Matte sitzt, kniend und, wie es scheint, ihm etwas darreichend. Ich glaube daher, daß dies die Fütterung des Kindes durch den Rsi darstellt, doch läßt sich diese Szene, da der Stein hier stark beschädigt ist, nach der Photographie kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Wasserbehälter und die Einsiedlerhütte oben rechts deuten die Örtlichkeit an, wo sich die dargestellten Szenen abspielen. Das Relief beweist, daß um 150 v. Chr. die Geburtsgeschichte in der Form, wie sie in der Prosierzählung des Jātaka steht, bestand. Das stimmt zu der oben geäußerten Ansicht, daß in diesem Teile der Sage die Prosierzählung die alte buddhistische Fassung bewahrt hat.

Ich glaube nun auch die Darstellung des zweiten Teiles der Sage in einem bisher, soviel ich weiß, ungedeuteten Relief von Amarāvati gefunden zu haben. Eine Zeichnung desselben findet sich in Fergussons *Tree and Serpent Worship*⁴⁾, Tafel LXXXVI. Den Schlüssel zur Erklärung des Bildwerkes liefert die unten rechts dargestellte Szene. Hier steht aufrecht ein Mann, der durch sein in Flechten gewundenes Haar, das Tierfell über

¹⁾ Ind. Ant. II, 142.

²⁾ L. Fournereau, *Le Siam Ancien. Annales du Musée Guimet* XXVII, 63 ff., Pl. XL.

³⁾ Cunningham, *The Stūpa of Bhārhut*, Tafel LXXVI, Holtzsch, *Bhārhut Inscriptions* Ind. Ant. XXI, 239.

⁴⁾ Das Original ist jetzt verschwunden.

der Schulter, das eigentümliche Huftengewand und die umgebenden drei Gazellen deutlich als Einsiedler gekennzeichnet ist. In der linken Hand hält er einen Ball. Er spricht, wie durch die erhobene rechte Hand angedeutet ist, zu einem mit zusammengelegten Händen vor ihm stehenden Mädchen. Diese trägt zwar den gewöhnlichen Frauenschmuck auf der Stirn, in den Ohren, am Halse, an den Armen und Füßen, zeichnet sich aber vor allen übrigen hier, wie in anderen Reliefs, dargestellten Frauen dadurch aus, daß sie dieselbe Haartracht und dasselbe Huftengewand hat wie der Bußer. Hinter ihr steht, ebenfalls mit gefalteten Händen, eine alte Frau. Etwas weiter zurück stehen unter einem Baume zwei junge Mädchen, von denen die eine einen kleinen, mir unbekannten Gegenstand in der linken Hand hält. Rechts von ihnen findet sich ein sonderbares viereckiges Gebäude, mit topfartigen Aufsätzen an den beiden sichtbaren Ecken, und, wie es scheint, einer Art Kuppel in der Mitte. Noch weiter nach rechts ist ein viereckiges Gebäude mit einer Tür sichtbar. Ob ein darüber befindliches Fenster, aus dem ein Frauenkopf heraus schaut, dazu gehört, vermag ich nicht zu entscheiden, wie denn überhaupt diese ganze Partie in der Zeichnung sehr undeutlich ist. Vielleicht gehört es dem Streifen an, der das Relief in zwei Teile teilt und dessen Bedeutung aus der Zeichnung nicht klar wird.

Wie dem aber auch sein mag, der Einsiedler mit dem Balle in der Hand, das als Einsiedler verkleidete Mädchen und die alte Frau lassen meiner Ansicht nach keinen Zweifel, daß wir hier Rāyaśṛṅga, die Hetäre und die Alte vor uns haben. Die beiden anderen Mädchen lassen sich ungezwungen als zwei von den übrigen, begleitenden Hetären deuten. In dem sonderbaren Gebäude erkenne ich die Einsiedelei auf dem Floße, in dem Gebäude rechts davon die Hütte des Büßers¹⁾. Wir haben demnach hier eine Darstellung der Rāyaśṛṅga Sage in der puranischen Form.

Und das wird durch die obere Szene wie ich glaube, bestätigt. Hier sitzt ein durch seine Tracht als König gekennzeichneter Mann auf einem Throne, mit zwei Dienerinnen hinter sich, von denen die eine den Wedel, die andere den Schirm hält. Zu seiner Linken sitzt ein junges Mädchen auf einem Stuhl. Zu seiner Rechten finden wir wieder, wie in der unteren Szene, vier Frauen, drei junge und eine alte. Die Alte stellt, wie man aus der Handbewegung ersieht, eines der Mädchen, das mit gefalteten Händen dasteht, dem Könige vor. Absent, am rechten Ende der Platte, steht ein leerer Sessel mit einem Baum dahinter. Halten wir diese Szene mit der unteren zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß wir in dem Könige Lomapāda in dem jungen Mädchen auf dem Sessel Śāntā und in den vier

¹⁾ Der aus dem Fenster herausschauende Frauenkopf deutet vielleicht die Hetäre in der Hütte an. Doch läßt sich dies bei dem Mangel des Steines selbst kaum entscheiden.

Frauen wieder die Hetare, die Alte und zwei ihrer Begleiterinnen zu sehen haben

Es bleiben endlich noch die Figuren unten links. Hier sehen wir den König auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen hinter dem Wagenlenker stehen. Er trägt einen runden Gegenstand, etwa eine Schale, in den hoch erhobenen Händen. Im Hintergrunde steht wiederum ein Baum. Ich glaube, daß wir diese Gruppe von der Szene zur Rechten abtrennen müssen und hier den König vor uns haben, der mit Geschenken dem Rjasruga entgegenzieht.

Leider ist nun über die Herkunft gerade dieser Platte nichts Genaueres zu ermitteln. Sie kann, wie Fergusson bemerkt, nach ihrem Stile und ihren Größenverhältnissen weder den 'Rails' noch dem Mittelgebäude angehört haben. Allein, wenn das Relief auch einer späteren Zeit angehört — und dafür spricht namentlich die Übertreibung und ganz mechanische Anwendung des Motivs der beraustretenden Huft —, so gehört es doch sicher noch der buddhistischen Periode der südindischen Kunst an und muß daher vor dem 6. Jahrhunderte n. Chr. entstanden sein, wo mit der Ausbreitung der Macht der Calukyas im Dekkan die brahmanische Periode beginnt. Wenn meine Auslegung des Reliefs richtig ist, so ist damit die Existenz der puranischen Fassung der Rjasruga Sage spätestens für das 5. Jahrhundert n. Chr. bezeugt.

Zwei indische Etymologien.

Pali *ludda*

P *ludda*¹⁾ 'furchtbar, böse' und 'Jäger', wurde von Fausbøll zu Sk *lupta*, *loptra*, *lotra*, 'Beute, Raub', gestellt²⁾. Kuhn führt es auf Sk *lubdha* zurück, hält aber auch die Fausbøllsche Ableitung für möglich³⁾. Bei Childers wird ebenfalls *lubdha* als Äquivalent gegeben. Trenckner stellt das Wort offenbar zu *raudra*, er führt unter den Wörtern, die im Pali in verschiedenen Formen erscheinen, *ludra*, *rudda*, *ludda* und *rūla* auf⁴⁾. Im Glossar zum Suttapāṭi, S. 306, hat Fausbøll diese Etymologie abgelehnt und *ludda* mit *lubdha* identifiziert.

Was zunächst *ludda* in der Bedeutung furchtbar betrifft, so scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es Sk *raudra* ist. So haben es die Inder selbst gefaßt. G. 16 des Samkicajātaka (530)

icc'ete attha nīrayā akkhāta duratikāma |
ākinnā luddakammehi paccelā solas' ussadā ||

lautet in der Sanskritfassung, Mahāvastu I, 9

ity'ete astau nīrayā ālhyātū duratikāma |
ākinnā raudrakarmebhīḥ pratyekasodasotsadā ||

¹⁾ Gelegentlich *ludda* geschrieben, z. B. Jat. V, 270.4

²⁾ Five Jātakas, S. 38

³⁾ Beiträge zur Pali Grammatik, S. 41

⁴⁾ Pali Miscellany, I, S. 63, Note 19

So lassen sich auch allein die gelegentlich erscheinenden Nebenformen erklären. Einen Beleg für *ludra* liefert Jāt VI, 306, 26 *accāhitam kammam karosī ludram*¹⁾ *rudda* finde ich Jāt IV, 416, 25 *ayam so luddako etī rud darūpo sahāvudho*. Vielleicht beruht das anlautende *r* hier auf Assimilation an das folgende *r* von *rūpa*, B^d hest *luddarūpo rūla*²⁾ (aus **rūda*, **rudda*, *raudra*) in Milindap 275 (*tassa rūlarūlassa bhīmaḥbhīmassa*) scheint wegen der Lingualisierung aus einem anderen Dialekte zu stammen.

Andererseits scheint es mir aber unmöglich, *p ludda*, *luddaka* in der Bedeutung Jäger von *sk lubdha*, *lubdhaka* zu trennen. Die zu erwartende Form wurde natürlich *luddha* sein. Diese Form kommt aber in den birmanischen Handschriften des Jātaka tatsächlich vor, z. B. Jāt III, 331, 12 *luddha*, II, 120, 15 *luddham*, IV, 178, 1, 179, 9 *luddho*, VI, 306 26 *luddham*. In den drei letzten Fällen steht *luddha* sogar falschlich für das Adjektiv *ludda*³⁾ *luddho* wird ferner ausdrücklich, neben *luddo*, in der Bedeutung Jäger in der Abhidhanappadīpikā gelehrt (s. Childers s. v.). In der Spiegelischen Ausgabe der Rasavahinī ist ebenfalls überall *luddhako* usw. gedruckt (z. B. S. 25 26 29). Angesichts dieser Tatsachen dürfte es schwer sein, das Bestehen der Form *luddha* im Pali zu leugnen⁴⁾. Die beiden ähnlich klingenden Wörter sind aber offenbar schon früh miteinander verwechselt worden. Für den Inder lag es sehr nahe, in dem *luddha* einen *ludda* zu sehen. Der Jäger ist ein *ruddarūpo* (s. o.) ein *raudrah puruṣaḥ* (Kathās 61, 59), er heißt *ghoraḥ* (Mbh XII, 143, 10), *ugrah* (Mbh XVI, 4, 22), sein Handwerk ist *raudram* (Mbh XII, 143, 12), *ghoram* (Mbh III, 207, 19) usw. Hemacandra gibt dem synonymen *vyadha* geradezu die Bedeutung *dusta* (Anek II, 244), und Bhāgavatap III, 14, 35 *vyādhasyapy anukampyanām strīnam devāḥ Satīpatīḥ* gibt Śrīdharasvāmīn *vyādhasya* durch *nīrdayasya* wieder⁵⁾. Ich halte daher *p ludda*, Jäger, für eine volksetymologische Umgestaltung eines ursprünglichen *luddha*.

Sanskrit *dohada*

Dohada, im vedischen Sanskrit nicht belegt, ist ein in der klassischen Literatur überaus häufiges Wort. Es bezeichnet das seltsame Gelüste einer Schwangeren und wird daher oft auch in bezug auf die Bäume gebraucht, die nach der Sage Blüten treiben, wenn sie mit einem jungen Mädchen in Berührung kommen⁶⁾. Bisweilen wird es von den Kommentatoren geradezu durch *garbha* wiedergegeben, z. B. Raghuv XIV, 71 *dohadalingadarśī*, Mall

¹⁾ B^d hest *luddham*.

²⁾ In zwei Handschriften *rūla*.

³⁾ Andererseits findet sich in singhalesischen und zum Teil auch in birmanischen Handschriften auch *ludda* für den Adjektiv *ludda* garig, vgl. die Lesarten zu *issa riyaluddo*, Jāt III 161, 23.

⁴⁾ Auch im Prakrit haben wir *luddha* s. Vararuci I, 20 III, 3, Hemacandra I 116 II, 79.

⁵⁾ Nach dem PW.

⁶⁾ Siehe die Stellen im PW und die von Mallinātha zu Meghaduta II, 15 angeführten Strophen.

garbhacihnadarśi Eine Nebenform ist *dohala* Sie erscheint z B Mālavikāgn (ed Shankar P Pandit) 45, 3, 54, 5, 56, 8 Ferner begegnet uns ein *daurhrda* in derselben Bedeutung; siehe Halāyudha, Abhidh II, 343, Hemacandra, Abhidhānac 541, Raghuvar (ed Shankar P Pandit) III, 1 *Sudak sinā daurhrdalak sanam* (Mall *garbhacihnām*) *dadhau*, XIV, 26 *mulhena anal sarayāñjitadaurhrdena* (Mall *daurhrdam garbhah*) Endlich erscheint noch noch ein *daurhrda*, siehe Vaijayanti (ed Oppert) 98, 360, Yājñ III, 79 v 1 (nach P W), Suśruta I, 322, 323 usw., Bhāvaparakāśa I, 71

Im Pali lautet das Wort *dohala*¹⁾ Reichliche Beispiele liefern Jātakas 57 208 292 545 Ich erwähnte hier nur G 2 des letzten Jātaka anführen

Dhammo manujesu mātīnam dohalo nāma janinda vuccati |

dhammāhatam nāgakuñjara Vīdhurassa haday' ūbhipatthaye ||

Häufig ist auch die Ableitung *dohalinī*, z B Jāt VI, 270, 1, 326, 13, und *dohalāyati*, Jāt VI, 263, 11 In dem Sanskrit Dialekte der nördlichen Buddhisten entspricht *dohala*, z B Mahāvastu II, 249, 9

Was das Prākṛit betrifft, so lehrt Vararuci (II, 12) und Hemacandra (I, 221) *dohala* für Sk *dohada* Belege aus Hāla und Mālavikāgn gibt Pischel zu Hemacandra²⁾ Hemacandra lehrt I, 217 ferner den fakultativen Übergang des anlautenden Dentals in den Lingual In Jainatexten finden sich denn auch tatsächlich beide Formen nebeneinander, wie man aus dem Glossar zu Jacobis Ausgewählten Erzählungen ersieht kann

Von einheimischen Erklärungen des Wortes ist mir, abgesehen von der nachher zu erwähnenden Erklärung bei Susruta, nur eine bekannt Hemacandra leitet es im Kommentar zu Unādiḡ 244 von *duh 'ksarane'* mit dem Suffix *ada* für *uda* ab Das beweist nur, daß er über die Entstehung des Wortes nichts mehr wußte Im P W wird *daurhrda* (s v) als ursprüngliche Form angesetzt, und diese Erklärung findet sich darnach auch bei Wackernagel Altind Gramm § 194³⁾ Die Bedeutung könnte nach von Böhtlingk vielleicht ursprünglich nur 'Widerwille der Schwangeren gegen bestimmte Dinge' gewesen sein Allein wo das Wort vorkommt, bedeutet es stets im Gegenteil gerade das Verlangen der Schwangeren nach gewissen Dingen Die Ableitung von *daurhrda* das im Mbh in der Bedeutung Feindschaft belegt ist wird daher meiner Ansicht nach durch die Bedeutung ausgeschlossen

Die richtige Erklärung glaube ich bei Susruta zu finden Er spricht I 322 über die Entwicklung des *garbha caturthe (māsi) sarvangapratyan-gavibhāgah pravṛyaktataro bhavati | garbhahrdāyaprayaktabhāvāc cetanādhatur abhivṛyaktō bhavati | lasmat | tatssthānatrāl | tasmād garbhaś caturthe māsy*

¹⁾ Handschriftlich erscheint gelegentlich auch *dohala*, z B Jāt II, 159, 1

²⁾ In älteren Ausgaben findet sich fälschlich auch *dohaa* z B Ratnavali S 21, 29 (Calcutta 1832) und *dohada*, z B Uttararamac S 15 (Calcutta 1831)

³⁾ Nur Aufrecht hat, soweit ich sehe, diese Etymologie abgelehnt. Er bemerkt Halāyudha S 241 zu *daurhrda* This word was invented by some crazy etymologer

abhīprāyam indriyārtheṣu karoti | dvīhrdayām ca nārīm dauhrdīnīm ācakṣate |
 'Im vierten Monat wird die Teilung aller Glieder und Nebenglieder deutlicher Infolge der Ausbildung des Herzens des *garbha* entwickelt sich das Organ des Bewußtseins Warum? Weil es sich im Herzen befindet Daber zeigt der *garbha* im vierten Monat ein Verlangen nach Sinnesobjekten Und eine Frau mit doppeltem Herzen nennt man *dauhrdīnī*' Die gleiche Auseinandersetzung findet sich im *Bhāvaprakāśa* I, 71

sarvāṇy angāṇy upāṅgāṇi caturīthe syuḥ sphutāṇi hi |

hrdayavyaktabhāvena vyajyate celanāpi ca ||

tasmāc caturīthe garbhas tu nānāvastuṇi rāñchati |

tato dvīhrdayā yat syān nārī dauhrdīnī matā ||

Und ebenso bemerkt Mallinātha zu *Raghuv* III, 1 *svahrdayena garbhahridayena ca dvīhrdayā garbhīni | yathāha Vāhataḥ |*

mātrjam hy asya hrdayam mātus ca hrdayena tat |

sambaddham tena garbhīnyāḥ śreṣṭham śraddhābhīmānanam ||

iti | tatsambandhitvād garbho dauhrdam ity ucyate | sū ca tadyogād dauhrdīnī | tad uktam Saṁgrāhe | dvīhrdayām nārīm dauhrdīnīm ācakṣata iti ||

Diese Etymologie ist sprachlich wie sachlich befriedigend Wir haben von einem **dvīhrd*, doppelherzig, schwanger, auszugehen, das in der Pali-form etwa **duhālī* lauten wurde, vgl *duṭṭiya* für *dvīṭiya*, *duvidha* für *dvīvidha*, *duratta* für *dvīrātra*, *dumatta* für *dvīmātra*, *dujha* für *dvijha*, *dula* für *dvika*, *su* für *svd*¹⁾, und Kuhn, Beitr S 36 Dazu wurde, einem Sk **dvāṣhrda* entsprechend, ein Adjektiv *dohala* gebildet, das dann auch als maskulines Substantiv²⁾, mit stillschweigender Ergänzung von *kāmah*, gebraucht wurde Dieses Wort wurde in mittelindischer Zeit aus der Volkssprache ins Sanskrit uibernommen, und zwar entweder ohne weiteres als *dohala* oder, da man sich des Zusammenhanges des zweiten Teiles mit *hrd* offenbar noch bewußt war, als *dohada*, *dauhrda* und *dauhrda* sind falsche Sanskritisierungen, die sich den bei Wackernagel S LIII angeführten zur Seite stellen

Daß die Erklärungen in den medizinischen Werken nicht etwa der Etymologie zuhebe zurecht gemacht worden sind, sondern die volkstüm-

¹⁾ Ich möchte hierher noch ein anderes Wort stellen, den Namen des Königs *Dilipa* In der Bengali Rezension des *Padmapurana* findet sich dafür überall die Form *Dvīlīpa* In G 10 des *Nimipataka* (541) finden wir einen König *Dudīpa*, handschriftliche Lesarten sind *Duṭīpo*, *Dudīpo* Im *Blumiddattaj* (543), G 129 lesen wir *Duṭīpo*, allein die Lesarten *Duṭīpo*, *Dudīpa*, *Dudīpo*, *Duṭīpo* und die Ähnlichkeit des ganzen Zusammenhanges lassen kaum einen Zweifel darüber, daß wir auch hier, wie schon Fausboll angedeutet hat, *Dudīpo* zu lesen haben Die Sanskrit und Pali Formen zusammengekommen führen also auf eine Form *Dvīlīpo*, die dann weiter wohl auf *Dvīdīpa* zurückgeht Zu dem Übergang von *d* in *l* vgl Wackernagel, Altind Gr § 194 Ich bemerke übrigens, daß Ludwig *Dilipa* aus *dilī-ap* ableitet, Der doppelte Stammbaum des *Somavansa*, S A, S 3

²⁾ Als Neutrum finde ich *dohada* nur bei Lexikographen und Kommentatoren wie Mallinātha

heho Anschauung wiedergeben, ergibt sich teils aus Parallelstellen in der übrigen Literatur, teils aus allgemeinen Erwägungen *Hrdisthaś cetanā dhātuh* heißt es Mbh XIV, 43, 34, von den *kāmā ye hrđi sthūtāh*, den Wünschen, die im Herzen sitzen, wird im Śatapathabr (XIV, 7, 2, 9) gesprochen. Es ist ferner aus den Kāvya's und der Erzählliteratur zur Genüge bekannt, daß nach indischem Glauben die Wünsche einer Schwangeren unbedingt erfüllt werden müssen, damit das Kind keinen Schaden leide¹⁾ Auch wird die Natur des Wunsches als Vorbedeutung für den Charakter des Kindes betrachtet²⁾ Beides ist aber nur verständlich, wenn diese *dohadas* als wirklich aus zwei Herzen kommend gefaßt werden, nicht nur aus dem der Mutter, sondern auch aus dem des Kindes. Der Name ist also nicht um sonst gewählt.

Zur Sage von Rasyāśrnga.

Im Jahre 1897 habe ich in diesen Nachrichten einen Aufsatz über die Rasyāśrnga Sage veröffentlicht, in dem ich unter anderem auch den Nachweis zu führen versuchte, daß der Text der Sage in der Form wie er heute im Mahābhārata steht nicht ursprünglich sei sondern eine Überarbeitung erfahren habe. In dem 1899 erschienenen ersten Bando seiner Mahābhārata Studien hat Dahlmann diesen Versuch einer Kritik unterzogen und ist dabei zu dem Resultat gelangt, daß meine Methode 'unhaltbar und willkürlich' sei³⁾ Handelte es sich hier lediglich darum, ob Dahlmann ein paar Verso für echt hält, die meiner Ansicht nach interpoliert sind, so könnte die Sache füglich auf sich beruhen. Allein wir haben es hier mit einer Frage von prinzipieller Bedeutung zu tun, mit der Frage, ob wir an das Mahābhārata denselben Maßstab philologischer Kritik legen dürfen, mit dem wir jedes andere literarische Werk zu messen gewöhnt sind, oder ob tatsächlich dem indischen Epos gegenüber die Kritik keine Berechtigung hat und so verlohnt es sich wohl der Mühe, noch einmal auf die Sache zurückzukommen.

Ich hatte in jenem Aufsätze auf gewisse innere Widersprüche in der Darstellung der Sage hingewiesen und war bei genauerer Untersuchung zu dem Resultate gelangt, daß sie ihren Ursprung nachträglicher Überarbeitung verdankten. Dahlmann erklärt (S. 283), daß meiner ganzen Argumentation die kritische Grundlage fehle und begründet dies Urteil in folgender Weise:

'Das Epos nahm viele Sagen auf, unbekümmert darum, ob in den Einzelheiten der Darstellung Übereinstimmung waltete oder nicht. Die Zyklier hatten die Sammlungen dieser Art vorbereitet. Die verschiedensten

¹⁾ Siehe auch *Ājñ* III 79 *dohadasyāpradānena garbho doṣam avāpnuyat*

²⁾ Siehe *Susruta* und *Bhavaṇṇaśāstra* a. a. O.

³⁾ S. XXXIV.

Sagenstoffe oder verschiedene Redaktionen einer und derselben Legende waren von ihnen ineinander verarbeitet, verknüpft und verflochten worden, so daß wir tatsächlich Fragmente unterschiedener Darstellungen, Produkte verschiedener Paurāṇika vor uns haben. Aber darin lag eben das Wesen der zyklischen Rhapsodie, daß sie bestrebt war, den immensen Legenden schatz der einzelnen Schulen und Familien immer enger und systematischer zu vereinigen. Sammlung der verschiedenen Sagenstoffe war das Hauptziel, nicht Ausgleich der unterschiedenen und wohl widersprechenden Züge der verschiedenen Redaktionen. Die einheitliche Sammlung, die die von einer Hand bewerkstelligte Diaskeuase des im Mahābhārata vereinigten Stoffes bedingt deswegen keinesfalls Ausschluß aller widersprechenden Sagenzüge. Und es ist kritisch ganz unzulässig, verschiedene und — sagen wir einmal — widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes darum von einheitlicher und gleichzeitiger Sammlung innerhalb des Mahābhārata auszuschließen, weil sie diese Verschiedenheiten zeigen. Die letzteren bezeugen das Vorhandensein verschiedener Redaktionen, widerstreben aber nicht der gleichzeitigen Aufnahme in ein Mahāgrantha.

Bestimmt genug klingen diese Aussprüche über die Tätigkeit der Zykliker über das Wesen und die Ziele der zyklischen Rhapsodie und die Art der epischen Diaskeuase. Wenn uns Dahlmann nur auch die Beweise dafür hefern wollte! So stellt er uns allerlei Möglichkeiten als gesicherte Tatsachen hin. Denn daß es zum Beispiel möglich ist, daß verschiedene oder gar widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes in einer Sammlung erscheinen wird niemand bestreiten wollen, ist es doch in späteren, zweifellos von einer Hand herrührenden Sammelwerken tatsächlich der Fall. So erscheint zum Beispiel in Somadevas Kathasarit-sāgara die Sage von Unmadinī an drei verschiedenen Stellen (III, 1, 63ff., VI 7, 62ff., XII 24, 3ff.) in drei verschiedenen Fassungen. Die Möglichkeit einer Annahme ist aber noch kein Beweis für ihre Richtigkeit, und den Beweis, daß das Mahābhārata den Charakter eines Sammelwerkes von Anfang an besessen habe, hat Herr Dahlmann meines Erachtens bisher nicht erbracht.

Indessen diese Frage kommt in unserem speziellen Falle gar nicht in Betracht, denn die Ryaśringa Sage wird im Mahābhārata nicht mehrere Male in abweichender Form erzählt, sondern nur einmal, in III, 110—113, hier aber mit inneren Widersprüchen. Nach Dahlmann erklären sie sich so, daß der Diaskeuast verschiedene Redaktionen der Sage ineinander verarbeitete. Was Luders Umarbeitung nennt, kann ebensogut von dem einen Diaskeuasten des Mahābhārata ausgegangen sein, der für seine Zwecke verschiedene Redaktionen ergänzend vereinigte (S 286). Gewiß, an und für sich könnte es von dem Diaskeuasten ausgegangen sein. Glaubt denn Dahlmann wirklich, daß andere Leute nicht auch schon an diese Möglichkeit gedacht haben? Ich wenigstens habe mir an jener Stelle (S 5f.)

nusdrücklich die Frage vorgelegt, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufgenommen habe oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuaso geändert wurde. Und die Antwort auf diese Frage lautet meiner Ansicht nach so klar und deutlich, wie man es nur wünschen kann.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller buddhistischen Fassungen, des Harivaṃśa und des Buddhacarita, spielte in der alten Fassung die Königstochter Śāntā die Rolle der Entführerin. Nach dem heutigen Texte des Mahābhārata wird Rāya-suga von einer Hetäre entführt, allein in der Rahmenerzählung, die von keinem anderen als dem Diaskeuasten herrühren kann¹⁾, wird gefragt: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' Daraus folgere ich, daß der Diaskeuast die Sage in der alten Fassung mit der Śāntā als Entführerin aufnahm, und daß ein Späterer in der Erzählung die Śāntā in eine Hetäre verwandelte — was sich, nebenbei bemerkt, durch geringfügige Textänderungen bewerkstelligen ließ —, dabei aber vergaß, auch die Frage der Rahmenerzählung in diesem Sinne abzuändern. Ich weiß nicht, wie man sich dieser Schlußfolgerung entziehen will. Dahlmann freilich wird vielleicht sagen: 'Nein, der Dichter-Diaskeuast kannte beide Fassungen. Die Fassung mit der Hetäre legte er seiner Darstellung zugrunde, daß ihm auch noch eine andere mit der Königstochter als Entführerin bekannt sei, hat er eben durch jenen Satz in der Rahmenerzählung andeuten wollen.' Solcher Argumentation wurde man allerdings machtlos gegenüberstehen. Aber damit wäre auch dem Mahābhārata das Urteil gesprochen. Es wäre in dem Falle nicht das Werk einer 'gemalten Kraft', sondern das eines Idioten und stünde als solches allerdings außerhalb des Bereiches einer vernünftigen Kritik. Indessen tue ich Herrn Dahlmann vielleicht Unrecht, wenn ich ihm derartige Anschauungen zuschreibe. Denn über diese Änderung des ursprünglichen Textes, die wichtigste von allen, da durch die Einführung der Hetäre ein ganz neuer Zug in die Sage kommt, — über diese Änderung schweigt Herr Dahlmann vollständig. Und doch trägt er kein Bedenken, die von mir angewandte Methode in Bausch und Bogen als unhaltbar und willkürlich zu verwerfen!

Ausführlich verbreitet sich Dahlmann dagegen über die von mir angenommenen Änderungen im Anfang des Textes. Ich kann ihm indessen den Vorwurf nicht ersparen, daß er meine Bemerkungen offenbar nur sehr flüchtig gelesen hat. Er schreibt mir Ansichten zu, die ich nie gehabt habe. Er sagt (S. 284): 'Nach Luders gehört die Erzählung vom Zorne der Brahmanen und von der als Strafe folgenden Dürre überhaupt nicht zur ältesten Fassung.' Ich habe nirgends eine derartige törichte Behauptung aufgestellt. Samtliche Fassungen der Sage mit Ausnahme der des Mahāvastu²⁾ berichten,

¹⁾ Siehe die Bemerkungen S. 6.

²⁾ Natürlich fehlt die Dürre auch bei Ksemendra, der die Erzählung des Maha-

daß im Lande des Königs eine Durre ausbrach, der nur dadurch abgeholfen werden konnte, daß man den R̥ṣyaśṛṅga ins Land holte. Die Durre ist als Begründung der Expedition der Königstochter ein ganz unerläßlicher Zug der Sage; wie abgeschmackt, ja unbegreiflich die Erzählung ohne ihn wird, das laßt sich am deutlichsten gerade aus dem Mahāvastu ersehen. Wenn daher Dahlmann gewissermaßen als eine Konzession an mich versichert: 'Gewiß ist die Verführung R̥ṣyaśṛṅgas in sich nicht abhängig von der Durre, ebensowenig hat in sich die Durre etwa mit R̥ṣyaśṛṅgas Erlebnissen zu tun', so ist das ein Geschenk, das ich energisch zurückweisen muß. Dahlmann bringt hier wieder einmal ganz verschiedene Dinge durcheinander. Was ich tatsächlich behauptet habe und noch behaupte, ist, daß in der ursprünglichen Fassung die Entstehung der Durre nur kurz durch 'ein Versehen des Purohita des Königs' motiviert war, wie sie in ähnlicher nebensächlicher Weise in den Fassungen des Padmapurāṇa, des Rāmāyana usw. begründet ist. Erst nachtraglich wurde die ausführliche Motivierung der Entstehung der Durre hinzugefügt, die Geschichte von der Beleidigung des Brahmanen durch den König usw., die allerdings mit der eigentlichen R̥ṣyaśṛṅga-Sage gar nichts zu tun hat¹⁾ Ich kann es mir unter diesen Umständen wohl ersparen, auf die Ausführungen Dahlmanns hier näher einzugehen, um so mehr, als er neues Material, das zur Lösung der Frage beitragen könnte, nicht beibringt. Er kämpft nur mit den Waffen einer Dialektik, die vielleicht für einen Augenblick blendet, von der ich mir aber keinen dauernden Nutzen für die Wissenschaft zu versprechen vermag²⁾

vastu einfach versifiziert hat, siehe unten S 69. Von der ganz umgestalteten Erzählung bei Hemacandra sehe ich hier überhaupt ab.

¹⁾ Ein Mißverständnis hatte eigentlich ausgeschlossen sein sollen, da ich auf S 4 den Sanskrittext mit Hervorhebung der meiner Ansicht nach unechten Zeilen abgedruckt habe.

²⁾ Als eine Probe möge das Folgende dienen. Auf S 286 schreibt Dahlmann: 'Oder will Liders behaupten, daß dem Diaskeuasten nur eine Fassung zu Gebote gestanden habe. Wenn er das aber nicht bewiesen kann, wenn es vielmehr feststeht, daß der Diaskeuase die Itihāsa-Literatur in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorlag, dann läßt sich auch nicht von Umarbeitung des Mahābhārata sprechen, weil sich Elemente verschiedener Quellen zeigen, die sich hier dem Purāṇa, dort dem Rāmāyana, an dritter Stelle der buddhistischen Literatur nähern. Liders möge einmal das ganze zyklische 'Vāṣiṣṭham ākhyānam' des dritten Buches oder den Nahuṣa-Zyklus untersuchen, er wird finden, wie das Bestreben obwaltet, eine Legende an die andere zu reihen, Szenen verschiedener Textredaktionen in ein Ganzes zu bringen, lediglich um den gleichen Stoff zu einem engeren Ganzen als Zyklus zu vereinigen. Wieviele Über- und Umarbeitungen waren da anzunehmen?' Das ist nichts als Rhetorik. Was soll der Hinweis auf das Vāṣiṣṭham ākhyānam und den Nahuṣa-Zyklus? Ganz abgesehen davon, daß sie ein recht schlechtes Analogon bilden, da ja von einer Sammlung von Sagen über R̥ṣyaśṛṅga, von einem 'R̥ṣyaśṛṅga-Zyklus' gar nicht die Rede sein kann, was nötigt denn zu der Annahme, daß die Verhältnisse bei der R̥ṣyaśṛṅga-Sage genau so liegen wie dort? Angenommen, Dahlmann hätte recht, eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß der Diaskeuast verschiedene Sagen über Vāṣiṣṭha

Anstatt hier die Gründe zu wiederholen, warum meiner Ansicht nach der Text verändert und zwar nach der Diaskeuase verändert worden ist, will ich daher lieber auf einige Tatsachen hinweisen, die sich aus einer Vergleichung des Textes der Sage in der Grantha Rezension mit dem der Vulgata ergeben. Der neue Text wird auch über das Verhältnis des Padmapurāṇa zum Mahābhārata Klarheit schaffen und zeigen, daß die ablehnende Haltung Dahlmanns gegenüber meiner Annahme einer Beeinflussung des Epos durch das Purāṇa nicht gerechtfertigt ist.

Der folgende Text ist der Grantha Handschrift der Royal Asiatic Society, Whish No 62 (1), entnommen. Die Rāyaśṛṅga Sage fällt in G¹⁾ die adhyāyas 111—114 = N 110, 22—113²⁾. Die Handschrift ist sehr nachlässig geschrieben und es läßt sich unmöglich bestimmen, wie weit man berechtigt ist, die richtigen Lesarten von N einzusetzen. Ich ziehe es daher vor, den Text genau in der Gestalt zu geben, wie er in der Handschrift vorliegt³⁾.

Lomaśah |

- 1 eṣā devanadī punyā kauṭikī Bharatarasabha |
Viśvāmītrāśrama ramya eṣa tāta prakāśate || [110, 22]
- 2 āśramas caiva punyākhyah kāśyapasya mahātmānah |
Rāyaśṛṅgas sula yasya tapasī samyatendriyah || [23]
- 3 tapaso yah prabhāvena tarṣayām āsa Vāsavam |
anūrstya bhayad yasya varāsa lala Vritraha || [24]
- 4 mrsāṇ julas sa tejasī kāśyapasya sulaḥ prabho |
rsaya Romapūḍasya yaś cakāratbhutam mahat || [25]
- 5 mīrtitesu sasyesu yasmar Śāntān dadau nrpaḥ |
Romapūḍo dūlutarām Savitrim Savitā yathā || [26]

Yudhi |

- 6 Rāyaśṛṅgah katham mrsām utpannah kāśyapa dviyah |
uruddhayanisamsargam kathan ca tapasa irtah || [27]

und Nakusa gesammelt und in das Epos aufgenommen habe, inwiefern wurde denn dies Ergebnis den Nachweis entkräften, daß der Text der Rāyaśṛṅga Sage interpoliert worden ist? Und was soll die Behauptung beweisen, die o Itihāsa Literatur habe der Diaskeuase in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorgelegen? Ich bezweifle keinen Augenblick, daß das eine oder andere Itihāsa schon zur Zeit der Diaskeuase des Mahābhārata in verschiedenen Fassungen existierte, daraus folgt aber doch nicht, daß es nun auch von der Rāyaśṛṅga Sage damals schon mehrere Fassungen gegeben haben muß? Es läßt sich im Gegenteil mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß zur Zeit der Diaskeuase nur die ältere Fassung der Sage bestand. Und dies durch eine eingehende Prüfung eines beträchtlichen Materiales gewonnenes Ergebnis glaubt Dahlmann mit ein paar allgemeinen Phrasen umstoßen zu können.

¹⁾ Mit G bezeichne ich den Text der Grantha Handschrift mit N die in Nagari gedruckten Ausgaben, wobei durch N^b und N^c zwischen den in Bombay und Calcutta erschienenen Ausgaben unterschieden wird.

²⁾ Adhyāya 110 schließt in G mit der Geschichte von dem wunderbaren Berg Rāsabhakuta (in G Vṛśabhakuta). Die Einteilung von G ist sicherlich die bessere.

³⁾ Die Zahlen rechts in eckigen Klammern beziehen sich auf die entsprechenden Strophen in N^b.

- 7 kīmartthañ ca bhayāt tasya Śakra bālasya dhīmatah |
anāvṛstyām pravr̥ttāyām vavarsa ValaVrttrahā || [28]
8 kathamrūpā ca Śāntābhūd rājaputrī pativratā |
lobhayām āsa yā ceta mrgibhūtasya tasya vai || [29]
9 Romapādaś ca rājarsir vyathāśrūyata dhārmika |
katham vai vṛsaye tasya navarsat Pākāśusanah || [30]
10 etan me bhagavān sarvaṁ vīstūrena yathātatham |
vaktum arhasi śūśrūṣod R̥ṣyaśrīṅgasya cēṣṭitam || [31]

Lomaśah |

- 11 Vibhandakasya brahmarṣes tapasā bhūritātmanah |
amoghaviryasya sata Prayāpatisamadyutih || [32]
12 śṛṇu putro yathā gūta R̥ṣyaśrīṅgaḥ pratāparān |
mahādyutir mmahāteja bāla sthāvirasammatah || [33]
13 mahāhrataṁ samāsādyā Kāśyapas tapasī sthitaḥ |
dirghakālāpariśrānto rṣir devaṛṣisammatah || [34]
14 tasya retaḥ pracaskanda dr̥stvāpsarasam Urvasim |
apsuṣasparśato rājan mrgī tac cāpibat tadā || [35]
15 saha toyena tṛṣṭā sā garbhāny abhavat punaḥ || [36a]
amoghatvād vādhes cana bhūritvād eia nirmmitāt || [37b]
16 tasyām mrgyām samabhavat tasya putro mahān rṣih ||
tasyaśrīṅgaḥ taponiyo vana eva vyavarddhata || [38]
17 tasya r̥ṣyaśrīṅgaḥ śīrasī rājann āsīn mahātmanah |
te R̥ṣyaśrīṅga ity uktas sa tadā Pāṇḍavarsabha || [39]
18 vasate dr̥ṣṭāpūriṇyah pitur anyatra mānusaḥ |
tasmāt tasya mano nityam brahmacāryyebhāvan nṛpa || [40]
19 etasmīn eia kālē tu sakḥ Darsathasya vai |
Romapāda itī lhyāto hy Amgānām īśvarobhavat || [41]
20 tena kāmāḥ kṛtā mithyā brāhmanebhya itī śrutih || [42a]
danupahatasatīena dharmmajñenāpi Bhārata |
21 sa brāhmanoparītyaktas tathā Bhāratasattama || [42b]
purohitāpacārena tasya rājño yadr̥chśayū |
22 na vavarsa sahasrūksas tatopīdyanta vai prajāḥ || [43]
sa brāhmanān paryyapṛchśat tapoyuktān manīṣinah |
23 pravarsane surendrasya samartthaḥ prthivīpatih || [44]
katham pravarse Parjanya upāyah parimr̥śyatām ||
24 tam ācuś coditās tena svamatānī manīṣinah || [45]
tatras tv eko munivaras tam rājanam uvāca ha ||
25 lopitās tara rājendra brāhmanā nistutīn earah || [46]
R̥ṣyaśrīṅgaṁ munivaram ānayasvūdyā pārtthiva |
26 aneyam anabhyjñāñ ca nārīnām ājare ratam || [47]
sa ced avatared rājan vṛsayan te mahātapatih |
27 sadyah pravarse Parjanya itī me nūsti samśayah || [48]
etacch śrutvā vanam rājā gatvā nīkṛtim ātmanah |

- 28 *sa kṛtvā punar āgachāt prasannesu mahātmasu* || [40]
rājānam āgatam jñātvā pratisañjagrūhḥ prajāh | [50a]
- 29 *sa ca tāh pratijagrūha piteva hutakṛt sadā* ||
tatomgapatir āhūya sacivān mantrakovidah | [50b]
- 30 *Rśyaśrmgūgame yatnam akaron mantramścaye* ||
nūddhyagachśad upāyan tu tair amātyais sahācyutah | [51]
- 31 *sāstrajñais sacivair nṛṣyam nṛtyaṇ ca paratisthatam* ||
tata ānāyayām āva vāramukhyā mahīpatih | [52]
- 32 *śeṣyās sarvatra niskṛntās tā nr̥ca sa pārtthivah* ||
Rśyaśrmgam ṛseh putram ānayaddhram upāyatah | [53]
- 33 *lobhayitvā hi mā viśvam viśayam mama śobhanāh* ||
tā rājabhayabhītās ca śāpabhītās ca yojatah | [54]
- 34 *aśakyaṁ ūcus tat kuryyam viśannā gatacelasaḥ* ||
tatra tv ekā jaradyosā rājānam idam abravīt | [55]
- 35 *prayatisye mahārāja tam ānetun tapodhananī* ||
abhiprelāms tu me kāmān samanyjñātum arhasi | [56]
- 36 *tataś śakye lobhayitum Rśyaśrmgam rses sutam* ||
śeṣyās sarvam abhiprāyam anvarjānas sa pārtthivah | [57]
- 37 *dhanāṇ ca pradadau bhūtv ratnāni virūdhāni ca* ||
tato rūpena sampannā vayasā ca mahīpate |
- 38 *striya ādāya lāścit sā jagāma vanam aṅjasā* || [58]
- || *ity Āraṇyaparovani Rśyaśrmgopākhyaṇe ekādāśatātamatamodhyāyah* ||

Lomaśah |

- 1 *sā tu nāryy āśramaṇ cakre rājakāryyārtthasiddhaye* |
sandeshūc caiva nr̥pate svasāddhyāc caiva Bhārata || [111,1]
- 2 *nānāpuspaphalair vṛkṣair kṛtrimair upasobhitam* |
nānāpuspaphalopetai svādukāmaphalapradair || [2]
- 3 *atīva ramanīyan tad atīva ca manoharam* |
cakre nāryy āśramam ramyam atbhutopamadarśanam || [3]
- 4 *tato nibaddhya tūn nāvam mam api Kāśyapāśramāt* |
cārayām āsa purusaiv vihāran tasya vai muneh || [4]
- 5 *tato duhitaram śeṣyām tīmadhāyetīkrtyatām* |
dr̥stivāśramam Kāśyapasya prāhnot buddhisamyutām || [5]
- 6 *sā tatrāgatya kuśalā taponityasya sannidhau* |
āśraman tam samāsādya dadarsa tam rses sutam || [6]

veśyā |

- 7 *kaccin nu te kusalan tapasvi*
pītā ca te kaccid ahūtatejāh |
kaccit bhāvan nr̥pa te cāśramesmin
tvām vai drastum sāmpratam āgatasmi || [7]
- 8 *kaccit tapodharmma te tāpasānām*
kaccic ca vo mūlaphalam prabhūtam |

*kaccit trayā priyate caiva vipra
kaccit siāddhyāyah kṛiyated Rśyaśrngga || [8]*

Rśyaśrngga {

- 9 *mugdho bhavān jyotir na prakāśate
manye cāham tvām abhivādanīyam |
pādyan teham sampradāśyāmi kāmān
yathādharmamūlaphalāni caiva || [9]*
- 10 *kāśyām brsyām āsre yathopajosaṃ
kṛsnājinenāvrlāyanāni sabhāyām |
iva cāsramas tāraka nāma cedam
vada brahman carase deratatham || [10]*

veśyā {

- 11 *mamāśramam Kāśyapaputra ramyas
triyojanaś śailam imam parena |
tatṛā svadharmonapitvādhanani no
na codakam pādyam upasprśmah || [11]*
- 12 *phalāni pakṛāni dadāni tesān
bhallātakāny āmalālāni caiva {
bhūvāni caivemgudadhanīkālāni
priyālakānām kāmākānām kuruva || [13]*
- 13 *sā tān sarvāni visarjajitvā
bhakṣyān mahārḥān pradadau ca tasmai |
tānn Rśyaśrngāya mahārasāni
bhṛṣam śarupāni ca modakāni || [14]*
- 14 *dadau ca mālyāni sugandhavanti
citrāni vāsānisi ca bhūnumanti |
pānūni cāgrāni tato mumoda
ca kṛīdac caiva prajāhāsa caiva || [15]*
- 15 *sā kantukenūramatīśya mātē
vibhajyamānā phalūtām lateva |
gūtraiś ca gūtrāni nisītyamānā
samāślisac cūsaḥ Rśyaśrngam || [16]*
- 16 *cūtān aśokāms tīlakāś ca vṛkṣān
prapupulāny aśanam yāvibhajya |
vīrajyamāneva madābhībhūtā
pralobhayām āsa suṭam maharṣeḥ || [17]*
- 17 *athā Rśyaśrngas tu tat samikṣya
punah punah pīdyā ca kāyam asyā |
hy apelsamūno śanakaiv jagāma
kṛtvāgnihotrasya tatthā vīdeśam || [18]*

17 MS Interpunktionszeichen hinter *punah punah* Interp. fehlt hinter *asyā*
Interp. hinter *jagāma* Interp. fehlt hinter *vīdeśam*

- 18 *tasyām gatāyām madanena matto*
vicetasas cābhayaḥ Rśyaśrmgaḥ
tām eva bhāvena gatena śūnya
vinivasann ūrttarāpo babhruva || [19]
- 19 *tata muhūrttād dharipungalākṣa*
praveṣṭita ramabhīr ānakham sa |
svāddhyāyavān vrttasamūdhyaṅkta
Vibhandakāt Kāśyapaḥ prādnr āsit || [20]
- 20 *sopaśyad āśinam upetya putram*
ddhyāyantam ekam uparistacittam |
vinivasantam muhur ūrddhvadrstiḥ
Vibhandakah putram uvāca dīnam || [21]
- 21 *na kalpitā samudhah kin nu tāta*
kaccid dhutañ cāgnihatran trayādya |
sunirmuktam sruksrutam homapūtram
kaccit savatsā ca krtā krtvayādya || [22]
- 22 *na vaḥ yathāpurram evāsi putra*
cintāparaś cāsi vicetanaś ca |
vinotimantraḥ kim ihādya khinnah
prchśmā tvām ka ihāgatobhūt || [23]
- || *ity Āraṇyaparvanī dvādaśasatatamoddhyāyah ||*

Rśyaśrmgaḥ |

- 1 *ihāgata jatila brahmacārī*
na vaḥ dirgha natihrasio manasvin |
suvarnavarnah lamalūyatākṣa
sutas suranam va śobhamānah || [112, 1]
- 2 *samrddharupas saviteva diptas*
sudhaksnaktsnakṣataraś calorat |
nīlāḥ prasannas ca jatās sugandhār
hīranyarajjugrahitās sandirghāḥ || [2]
- 3 *arudharupah punar asya karne*
vibhrājate vidyud vāntarikṣam |
dvaḥ cāsya pindāv adadharena lantham
ajatalomau sumanoharau me || [3]
- 4 *vilagnamaddhyas ca sunapideśe*
lanthe ca tasyātiktapramānam |
taddhāsya cirāntarītar itī
hīranmayī mekhala me yatheyam || [4]
- 5 *vicestamānasya ca tasya tānī*
kujanti mattas sarasiva hamsāḥ |

- cīrāni tasyātbbhutadarśanāni
nemāni tadvan mama rūparanti || [6]
- 6 vastraṇi ca tasyātbbhutadarśanīyāni
samāhṛtaṁ hrādayatva cetah |
pumslokilasyera ca tasya vānīm
tām śruvato mentaritoyam ātmā || [7]
- 7 yathā vanam mādhamamūsamaddhye
samīritam śvasanenūbbhāti |
tathā sa cāpy uttamagandhapunya
nisevyaṁānah parane tāta || [8]
- 8 susamyatās cāpi jatā viviktā
dvaiddhikṛtā bhānti lalātadeśe |
larnau ca citrair varacakṛaiākais
samāvṛtau tasya surūparatbbhik || [9]
- 9 tathā phalam vṛttam atho vicitram
samāharat pāninā daksinena |
tat bhūmim āsādya punah punaś ca
samutpapady atbbhutarūpam uccaiḥ || [10]
- 10 tac cāpi hitā parivarttate sā
vāteritā vrkṣa vāvaghūrnah |
tam preksya me putra vāmarānām
pratib parat tamta ratiś ca jātāh || [11]
- 11 sa me samāślisya punaś sarīram
jatāsu grhya savanamya vaktraḥ |
vaktre ca vaktram pranidhāya śabdān
calāra yan mejanayat praharsam || [12]
- 12 na cāpi pādyam bahu manyatesau
phalāni cemāni mayā kṛtāni |
eramiralosmiti ca mām arocat
phalāni cānyāni navāny adān me || [13]
- 13 mayopayuktāni phalāni tāni
nemāni tuliyāni rasāni tesām |
na cāpi tesā tvag iyam yathesam
sūrāni narsām iva santi tesām || [14]
- 14 toyāni cauātirasāni mahyam
prādūt sa vaḥ pātum udārārūpah |
pūtvaiḥ tāny abhidhikam praharso
mamūbbharat bhūś caliteva cāsīt || [15]
- 15 imāni citrāni sagandharanti
mūlāni tasya grahītāni pūnah |
yāni prakīryyaiva gatas tvam era
sa āśraman tapasā dyotamānah || [16]

- 16 *gatena tenāsmi kṛte vicelano*
gātraṇ ca te sampratī tapyasīva |
ichśāmi tasyāntikam āśu gantum
tañ caiva nityam parivaritamānam || [17]
- 17 *ichśāmi tasyāntikam eva tāta*
kā nāma sū vratacaryyū ca tasya |
ichśāmy aham caritum tena sārddham
yathā tapas sañcarity ugradharmām || [18]

|| ity Āranyaparvanī Rṣyaśṛṅgopākhyūne pituh putrasamvādo
 nāma trayodaśasatlatamas sargah ||

Vibhandakah |

- 1 *raḁsāmsi caṣṭāni caranti putra*
rūpena tenūbhutadarśanena |
atulyarūpāny atighoravanti
vighnan tathā tapasaś cintayanti || [113, 1]
- 2 *satūpararūpāni tu tāta bhūtvā*
ulobhya bhūpo vividhair upāyair |
sukhāc ca lokāc ca nīpātayanti
tāny ugrarūpāni murin ianesu || [2]
- 3 *na tāni seveta munir yyatātmā*
satān lokān prārthitayānah kathañcit |
kṛtā vighnan tapasaś tādasañti
tapodhanān tapasaḥ patanti || [3]
- 4 *asajjanenācaritāni putrā*
pāpāny ameyāni madhuni tāta |
mālyāni caṣṭāni na vaḥ muninām
vratāni citrojvalagandharanti || [4]
- 5 *raḁsāmsi tāniti nivāryya putram*
Vibhandakas tāt mrgayām babhūva |
nāsādayām āsa yathā tryahina
tathā sa paryyāpavṛtośramāya || [5]
- 6 *yathā punah Kāśyapo vaḥ jagāma*
phalāny āharttum vndhinā saśramena |
tathā punar llopayitum jagāma
sā veśyā yosin munim Rṣyāśramam || [6]
- 7 *prahastā*
sambhrāntarūpopy abhavat tadānim |
provāca cainām bhavadāśramāya
gachśāva cāsi na pitū mameti || [7]
- 8 *tato rājan Kāśyapasyaikaputram*
praveśya nāgena vimucya nūdam |

- pramodayantyo vividhair upāyair
 ājagmur Aṅgādhipates samīpam || [8]
- 9 samsthāpya tam āśramadarsanāya
 santāritā narani atīva śubhram |
 tirūpādāya tathaiva cakre
 rājā gūḍho nāma vanam vicitram || [9]
- 10 antahpure tan tu niveśya rājā
 Vibhandakasyūtmajam claputran |
 dadarśa meghais sahasā prahrstam
 āpūryyamānañ ca jagar jalena || [10]
- 11 sa Ropadādah paripūrnakāmas
 sūtān dadāv Rśyaśrngāya Śāntām |
 kopapratikāraratan te cakre
 gobhīś ca mārgesv atha karsanañ ca || [11]
- 12 Vibhandakāśyāvrajataś ca rājā
 paśūn prabhūn paśurūpānś ca vīrān |
 samāviśat putragrddhnur mmaharsir
 Vibhandakah pariprechśed yathāvat || [12]
- 13 na iaktavyaḥ prāṁśalibhir bhavatbhīḥ
 putra te paśavaḥ karsanañ ca |
 lin te priyam kim priyatā maharse
 tadā sma sarve tair iāci baddhah || [13]
- 14 athopāyām sa munis śāntaLopa
 svam āśramam mūlaphalam pragrhya |
 aniesamānaś ca na tatra putram
 dadarśa cukrodha talah param sah || [14]
- 15 tatas sa kopena vidāryyamānas
 tach śamkamānomgapater viyānam |
 jagāma yam vā prati dhakśyamānas
 tam āharāyam vīśyañ ca tasya || [15]
- 16 sa vai śrāntah ksudhītah Kāśyapas tām
 ghosān samāsādītarān samrddhān |
 gopais ca tair vividhair pūjyamāno
 rūjendra tām rātrim uvāsa tatra || [16]
- 17 samprāpya satkaram atīva hrītah
 provāca kasya prahrītās sa saumyāḥ |
 ācus tatas te mabhigamya sarie
 dhanan tapo vīhītam sulasya || [17]
- 18 evam sa deśen avasaryyamānās
 tāms tāmś ca grhnan vibudhan pralāpān |
 praśāntabhūyistharajāḥ prahrṣṭās
 samāsasādāmgapatim purastham || [18]

- 19 *sampūjitas tena nararsabhena*
dadarśa putram tridive yathendram |
tata snusān caiva dadarśa Śāntām
saudāminīm dyaus caratīm yathana || [19]
- 20 *grāmamś ca ghoṣāmś ca sutañ ca dr̥ṣṭvā*
Śāntūñ ca śāntah paramosya kopah |
caḷāra tasmai paritah prasūdam
Ṛbhandako bhūmipater narendra || [20]
- 21 *sa tatra niksīpya sutam maharsir*
urāca sūryyāgnisamaprabhūrah |
jāle putre ianam eva irajetḥā
rājñah priyāny asya sarvāni Irtvā || [21]
- 22 *sa tad vacah krtavān R̥ṣyaśṛṅgo*
yathā ca yatrāsyā pitā babhūva |
Śāntā cainam paryyacaraḍ yathā vai
lke Rohiṇīm Somam nānuraltā || [22]
- 23 *Arundhativa subhagā Vasistham*
Lopāmudrā cāpi yathā hy Agastyam |
Nalasya vā Damayanī yathābhūd
yathā Śacī rajradharasya caiva || [23]
- 24 *Nālāyanī cendrasenam yathava*
raśyā nityam Maugalyasyājamidha | [24a]
yathā Sitā Daśarathē mmahātmano
yathā tair Draupadīva |
- 25 *tatha ca R̥ṣyaśṛṅgaṁ vanastham*
prityā yuktā paryyacaran narendra || [24b]
tasyāśramah purna yeso vibhūti
mahāhṛadam śobhanayat punyakṛttih |
- 26 *tatra snatah krtakṛtyopi suddhes*
tirtthāny anyānyam prasamyāhi rājan || [25]
- || ity Āranyaparvanī Śāntādānan nama caturdaśasatamoto
 ddhyūyah ||

Ein Vergleich dieses Textes mit dem von N ergibt zunächst, daß G drei Zeilen mehr hat als N N 110 42

tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmanasyeti nah srutih |
sa brāhmanah parityaktas tato vai jagatah patih ||

ist hier (111, 20) erweitert durch den Einschub einer dritten Zeile

daropahatasattiena dharmajñenāpi Bhārata |

Im Anschluß an N 110, 50a

rājānam āgatam srutvā pratisamyajrsuh prajāh |

findet sich hier noch die Zeile (111, 29)

sa ca tād pratyagrāha pīṭa hitakṛt sadā |

Den Vergleich in N 113, 22f wird endlich in G noch am Schlusse (114, 24) der erbarmliche Vers hinzugefügt

yathā Sītā Dāśarathī mahātmano

yathā tava Draupadīva (?) |

Müssen wir diese Zeilen als ursprünglich ansehen, oder sind es erst nach der Spaltung der Rezensionen in G gemachte Zusätze? Ähnliche Textverschiedenheiten finden sich ja auch zwischen N^b und N^c, und Hopkins hat bekanntlich darauf hingewiesen¹⁾, daß sie durchaus nicht zufällig seien, daß vielmehr Verse zugunsten der Pāṇavas binzugefügt, andere fortgelassen seien, weil sie zu ihren Ungunsten sprachen oder um den Text mit der veränderten Erzählung in Einklang zu bringen, usw. Dahlmann wendet sich (S 21ff) scharf gegen diese Auffassung. Er hat die beiden Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin mit N^b kollationiert und ist 'dabei auf viele 'omissions' der verschiedensten Art gestoßen', allein es sind 'omissions', 'die ihren Grund lediglich in der Lassigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten haben'. Allerdings gibt er ein paar Zeilen später die Möglichkeit der Interpolation zu: 'Damit leugne ich keineswegs, daß das Mahābhārata interpoliert werden konnte und ganz gewiß tatsächlich interpoliert ist. Es ist ihm in dieser Beziehung sicherlich kein besseres Los zuteil geworden als allen anderen Werken dieser Art und dieses Umfangs'. 'Aber', fährt er fort, 'um im einzelnen die Interpolation festzustellen, genügt es nicht, daß die einen Texte einen Vers oder eine Gruppe von Versen haben, welche anderen fehlen, und daß dann nach irgendeinem all gemeinen Grunde gesucht wird, der die Einfügung veranlaßt haben könnte'. Allein, mehr als allgemeine Gründe lassen sich in vielen, ja in den meisten Fällen kaum erwarten. Und wenn sich eine Reihe von Auslassungen oder Zusätzen aus demselben Bestreben erklären lassen, so glaube ich allerdings, daß man berechtigt ist, absichtliche Änderungen anzunehmen. Allein, wie man über die Erklärung solcher Verschiedenheiten innerhalb der Nāgarī Rezension auch denken mag, soweit es sich um die Verschiedenheiten zwischen N und G handelt, halte ich es für ein durchaus richtiges Prinzip, in den Abschnitten, die im allgemeinen Vers für Vers übereinstimmen, wie z. B. der Text der Ryaśṅga Sage, einen Vers, der entweder in N oder in G fehlt, als verdächtig, und wenn sich ein einleuchtender Grund für seine Einfügung darbietet, als interpoliert zu betrachten. Wer solche Verse für echt hält, muß erklären, wie es kam, daß sie in der einen Rezension fortgelassen wurden²⁾

¹⁾ A. J. Phil. XIX, 7ff

²⁾ Natürlich kann gelegentlich auch einmal ein echter Vers absichtlich fortgelassen sein

Sehen wir uns nun einmal die drei in N fehlenden Zeilen von G genauer an. G 111, 20 ist offenbar in der Absicht hinzugefügt, das rätselhaft scheinende Benehmen des sonst als fromm geltenden Königs verständlicher zu machen. Die Zeile verrät sich auch sprachlich als Einschub, der instrumental links hinter dem mit *ih nah śrutā* schließenden Satze drein. G 114, 24 gibt sich schon rein äußerlich als das Machwerk eines Stumpers zu erkennen, die Zeile verstößt gegen Metrik und Sprache, wenn auch das Fehlen des Schlusses vielleicht nur der Überlieferung zur Last fällt. Auch der Grund des Einschubes ist leicht ersichtlich: in der Reihe der treuen Gattinnen durften doch Sitā und Draupadī nicht fehlen! G 111, 29 endlich ist offenbar überhaupt erst hinzugefügt, als *pratisamyakrūh* in G zu *pratisamyagrūh* verderbt worden war. Ich glaube nicht, daß jemand im Ernste die Echtheit dieser drei Zeilen behaupten wird. Es sind spätere Zusätze, und es zeigt sich hier, wie leicht solche Zusätze gemacht werden konnten. Wenn aber die Grantha Rezension Zusätze erfuhr, warum sollen wir denn annehmen, daß die Nāgarī Rezension von ihnen verschont geblieben sei?

Nun hat aber N tatsächlich vier Strophen, die in G fehlen: 110, 36b 37a, 111, 12, 112, 5 und die Halbzeile 112 19. Was zunächst Strophe 112, 5 betrifft, so wird sie allerdings nicht notwendig durch den Zusammenhang gefordert. Allein, es ist mir doch sehr wahrscheinlich, daß sie nur durch ein Versehen des Schreibers in unserer Handschrift weggefallen ist. Die Strophe schließt ebenso wie die vorausgehende mit *yathēyam* und der Schreiber übersprang sie daher ein Versehen, das besonders in Grantha Handschriften nicht selten ist. Auch N 112 19 mag erst sekundär geschwunden sein. Für den Sinn erforderlich ist die Zeile allerdings nicht: sie ist vielmehr inhaltlich nur eine Wiederholung von Strophe 17 und 18 und macht überdies die Strophe dreizeilig. Wichtig dagegen ist das Fehlen von N 110, 36b 37a

*sā puroktā bhagavatā Brahmanā lokakartr̥nā |
devakanyā mrgi bhūtvā munim suya vimokṣyase ||*

und N 111 12

*bharatā nābhivādya 'ham abhivādya bhavān mayā |
vratam etādr̥śam brahman parisiṣṭya bhavān mayā ||*

Ich hatte (S 12f) zu zeigen versucht, daß diese beiden Verse nicht ursprünglich sein könnten: daß sie vielmehr später mit Benutzung zweier Verse des Padmapurāṇa Patalakh 13 6

mrgibhūya vane tistha munim suya vimokṣyase |

und 13, 36

*sāha tam nābhivādya 'smi abhivādya bhavan mama |
evam eva vratam mahyam nāsanam saṁśraye kṛacit ||*

verfaßt und in den Text eingeschoben seien. In G fehlen die beiden Strophen tatsächlich. Ich meine, eine Methode kann doch nicht so

‘unhaltbar’ und ‘willkürlich’ sein wenn sich die mit ihrer Hilfe gewonnenen Ergebnisse in dieser Weise bestätigen

Der neue Grantha Text lehrt uns aber noch mehr Ich war in jenem früheren Artikel von der Ansicht ausgegangen, daß die Veränderungen, die mit dem Texte des Mahābhārata vorgenommen sind, alle von einem und demselben Überarbeiter herrührten Jetzt sehen wir, daß die dem Purana entnommenen Verse erst in N eingefügt worden sind, während die übrigen, oben S 3ff besprochenen Änderungen, da sie sich auch in G finden, schon in dem G und N gemeinsamen Urtexte gestanden haben müssen Daß diese ältere Schicht von Interpolationen unter dem Einflusse des Padmapurāṇa gemacht worden sei, läßt sich nun nicht mehr beweisen, da sich wörtliche Anklänge an das Purāṇa die allem einen direkten Zusammenhang beweisen können, in ihnen nicht finden Ausgeschlossen ist natürlich eine Anlehnung an das Purana nicht Wie es absolut sicher ist, daß ein Späterer die Vorgeschichte der Gazelle dem Purana entlehnt und in das Epos eingefügt hat, so mag ein anderer auch zum Beispiel die Anregung zu der Ersetzung der Königstochter durch die Hetäre aus dem Purana empfangen haben Jedenfalls ist das Padmapurāṇa der älteste brāhmanische Text, in dem von Anfang an die Hetäre als Verführerin auftritt¹⁾ und an und für sich wäre eine Umgestaltung des epischen Textes unter dem Einflusse eines Purana wohl begreiflich²⁾ Allem der positive Nachweis dafür läßt sich nicht erbringen und in dieser Hinsicht müssen meine früheren Ausführungen modifiziert werden An der Annahme, daß der Text schon vor der Spaltung in die Rezensionen G und N Veränderungen erfahren habe halte ich aber fest und zum Teil wird diese Annahme durch G direkt bestätigt In N lautet der Anfang der Erzählung von Lomapada

etasminn eva kale tu sakha Dasarathasya vai |

Lomapada it khyato hy Angānam isaro 'bhavat || 110, 41 ||

tena kamāt kṛtam mithya brāhmanasyeti nah śrutih |

sa brahmanah parityaktas tato vai jagatah patih || 42 ||

purohitāpacarac ca tasya rūjño yadrechaya |

na varasa sahasrākāśa tato 'pūyanta vai prajah || 43 ||

Streicht man wie ich oben S 4 vorgeschlagen habe Vers 42 so stört das *ca* in Vers 43 Nun finden wir aber in G die Lesart *purohita pacarena* Es scheint nur unmöglich daß sie aus der von N gemacht sein sollte, der Satz ohne das *ca* ist im Zusammenhange des Textes hinter dem unechten Verse 42 völlig unklar, da die beiden Gründe für das Eintreten der Durre nun ganz unvernünftig nebeneinander stehen Es ergibt sich

¹⁾ Auch in der Begründung der Durre in der Erzählung von dem Benehmen des Vaters nach der Entführung und in der Geschichte von seiner Veröhnung scheint nur das Purāṇa älter zu sein als die jetzige Fassung des Mahābhārata

²⁾ Vgl. Winternitz Notes on the Mahābhārata JRAS 1897, S 747ff

vielmehr, daß *purohitāpacāreṇa* die ursprüngliche Lesart ist, die sich nach dem Einschub des unechten Verses zunächst noch erhielt, und daß erst in N der Text verändert wurde, um die Fuge zwischen den beiden Versen zu verwischen

Dasselbe geht aus einem zweiten Falle hervor. Ich habe schon oben S. 4 bemerkt, daß in dem echten Verse 110, 47

R̥ṣyaśṛṅgam munisulam ānayaśva ca pārthiva |

der Schluß leicht verändert worden sein müsse, wie das *ca* zeige. Das *ca* steht aber tatsächlich in G nicht, hier finden wir *ānayaśvadya*. Auch hier ist also der Text in N nachtraglich geglättet worden, während G die ursprüngliche Lesart bewahrt hat.

Allen auch jene älteren Interpolationen brauchen durchaus nicht alle von einer Hand her zu rühren. Die Erzählung von dem Zorne der Brahmanen und ihrer Versöhnung mag z. B. von einem anderen stammen als die Einführung der Hetare. Von einer systematischen Bearbeitung ist nichts zu spüren. Offenbar hat vielmehr der eine Rezitator hier der andere dort etwas eingefügt oder nach seinem Gutdunken verändert. Nur so läßt sich die Entstehung der verschiedenen Rezensionen begreifen. Handschriftliche Verderbnisse, Lassigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten reichen hier zur Erklärung nicht aus. Das zeigt schon ein Blick auf die von Winternitz im *Indian Antiquary* 1) veröffentlichten Proben aus dem *Ādiparvan* von G. Und bei besonders beliebten und oft vorgetragenen Büchern wie zum Beispiel dem *Virataparvan* zeigen N und G noch viel größere Verschiedenheiten. Die Rezensionen gehen hier so weit auseinander wie die des *Rāmāyana* und wenn G auch keineswegs durchgängig als die bessere zu bezeichnen ist, so hat sie doch in vielen Fällen das Ursprüngliche treuer bewahrt als N. Es steht somit fest, daß sowohl N als auch G allmählich im Munde der Rezitatoren Umgestaltungen erfuhren, warum sollte es dem Texte vor der Spaltung in die Rezensionen besser ergangen sein?

Daß wir aber auch abgesehen von größeren Interpolationen, durch aus keinen Grund haben, den Vulgattext des Epos als ein treues Abbild des Urtextes zu betrachten, lehrt ein Vergleich der Lesarten von G. Trotz des verwahrlosten Zustandes der Handschrift erweisen sich die Lesarten von G vielfach als die besseren. So finden sich in G stets die älteren vedischen Namensformen *Vibhandaka* und *R̥ṣyaśṛṅga*. Die letztere Form findet sich allerdings auch in N^b, ist hier aber, wie ich glaube, mit Unrecht von dem Herausgeber eingesetzt worden. Denn in N heißt es zur Begründung seines Namens (110. 39)

tasyar̥ṣeṣa śṛṅgam śiraśi rajann asin mahatmanah |

Das führt darauf, daß der Name *R̥ṣyaśṛṅga* 2) etymologisiert werden sollte. In G aber haben wir die zweifellos ältere Lesart *tasyar̥ṣyaśṛṅgam*. In N

1) Vol. XXVII S. 67 ff. 92 ff. 192 ff.

2) Später wirklich *R̥ṣ śṛṅga*, siehe unten S. 73.

ist also der jüngeren Namensform zuliebe auch der Text in 110, 39 geändert worden. Andere, entschieden bessere, Lesarten von G sind 110, 27 *Kāśyapad dījah* anstatt *Kāśyapātmaḥ*, 110, 29 *mṛgabhūlasya* anstatt *mṛgabhulasya*, 110, 42 *tena kāmāḥ kṛtā mithyā* anstatt *tena kāmāt kṛtam mithyā*, 110, 47 *aneyam* anstatt *rāneyam*, 110, 49 *etac chrutvā vanam rāja gatvā niskṛtim ātmanah | sa kṛtvā punar āgacchaḥ* anstatt *etac chrutvā vaco rājan kṛtvā niskṛtim ātmanah | sa gatvā punar āgacchaḥ*, 110, 51 *nādhyaḥchad upāyam tu* anstatt *so 'dhyagacchad upāyam tu*, 111, 2 *upaśobhitam* anstatt *upaśobhitah*, 111, 5 *buddhisamnyūtam* anstatt *buddhisammatām*, 111, 9 *mulaphalāni* anstatt *phalamulani*, 112, 1 *manasvin* anstatt *manasi*, 112, 1 *sutah suranam* anstatt *svataḥ suranām*¹⁾, 113, 9 *saudaminim dyucarantim*²⁾ anstatt *saudāminim uccarantim*. Weitere bessere Handschriften werden in dieser Hinsicht sicherlich noch mehr ergeben.

Ich kann nach alledem Dahlmanns Anschauung daß der Text des Epos von Anfang an so gelautet habe, wie er heute in N gedruckt dasteht, nicht beipflichten. Die Rjasṅga Sage scheint mir ein schlagendes Beispiel dafür zu liefern, daß der Text nach der Diaskenase Veränderungen erfuhr. Doch behaupte ich damit keineswegs, daß nachträgliche Interpolation nun das einzige Mittel zur Erklärung aller Schwierigkeiten sei. Oh Interpolation auch in anderen Fällen und überhaupt in größerem Umfange stattgefunden hat, das können nur genaue Einzeluntersuchungen lehren. Nur von solchen ohne vorgefaßte Meinung unternommenen Untersuchungen läßt sich ein Fortschritt in der Erkenntnis der Genesis des Epos erwarten³⁾. Erst wenn uns eine größere Zahl von Einzelergebnissen vorliegt, können wir hoffen, durch eine Zusammenfassung derselben auch ein richtiges allgemeines Bild von der Entstehung des Epos zu gewinnen. Das ist freilich genau der entgegengesetzte Weg als der den Dahlmann einschlägt und in der Einleitung zu seinen Mahabhārata Studien zu begründen versucht hat. Allein seine Ausführungen können mich nicht überzeugen. Ich glaube nicht, daß sich annehmbare Resultate ergeben werden, wenn man an das Mahābhārata mit einer a priori gebildeten Theorie herantritt. Ob das die Dahlmannsche Einheitstheorie oder die Holtzmannsche Bearbeitungstheorie ist, bleibt sich gleich, an und für sich ist die eine nicht besser und nicht schlechter als die andere.

Für Einzeluntersuchungen fehlt es aber augenblicklich noch an dem wichtigsten Hilfsmittel an einem zuverlässigen Texte. Ich hoffe, auch dieser kleine Aufsatz wird gezeigt haben, daß wir uns auf die gedruckten Ausgaben nicht verlassen können, daß vielmehr die Heranziehung von Handschriften unerläßlich ist, und daß wir mit ihrer Hilfe manche Schwierigkeit gewissermaßen auf mechanischem Wege und mit größerer Sicherheit

¹⁾ Siehe S. 30 Anm. 2

²⁾ Aus *dyucarantim* zu erschließen

³⁾ Vgl. die Bemerkungen von Winternitz WZKM. 14, 76f.

lösen können, als es der inneren Kritik allein möglich ist. Möge daher der von Winternitz ausgesprochene Wunsch nach einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata bald Verwirklichung finden.

Ich möchte diese Gelegenheit zugleich benutzen, um einige Nachträge zu jenem früheren Aufsätze über die Ryaśrngu-Sage zu geben.

Was die buddhistischen Sanskritfassungen betrifft, so lag schon vor Erscheinen meines Aufsatzes der Text der Ryaśrngu-Sage in Ksemendras Bodhisattvāvadānakalpalatā (Kapitel 65) nebst einer englischen Übersetzung im Journal and Text of the Buddhist Text Society of India, Vol. I, Part 2 (1893), S. 1—20, vor.¹⁾ Inzwischen ist auch die Ausgabe in der Bibliotheca Indica so weit fortgeschritten. Ebenso ist inzwischen der dritte Band der Senartschen Ausgabe des Mahāvastu erschienen, der auf S. 143 bis 152 die Ryaśrngu-Sage enthält.

Im Mahāvastu wird die Sage als das Jātaka von der Prinzessin Nalinī bezeichnet. Der Buddha erzählt es selber den Bhiksus bei seinem Aufenthalte in Kapilavastu, um ihnen zu zeigen, daß Yasodharā, die ihn damals gerade mit Kuchen (*modaka*) in Versuchung geführt hatte, den gleichen Versuch schon in einer früheren Geburt gemacht habe. Der Inhalt ist kurz folgender:

In der Einsiedelei Sahaṅjanī nördlich von Vārāṇasī lebt der Rsi Kāśyapa. Einst trinkt eine durstige Gazelle von dem *sasukra prasrāra* des Bußers, *ṛumatiye tāye mrgiye aśucimrakṣitena mukhatundena sasukram yonimukham jhivāya pralidham*. Sie wird schwanger und bringt nach einiger Zeit einen Knaben zur Welt, und zwar dicht bei der Einsiedelei, denn die wilden Tiere haben keine Furcht vor dem Bußer und pflegen sich in seiner Nahe aufzuhalten. Der Rsi erkennt, daß das Knablein sein eigener Sohn sei. Er nimmt es mit sich in die Einsiedelei, die Gazelle folgt ihm und saugt es. Weil der Knabe ein Horn hat, erhält er den Namen Ekaśrngu. In der Gesellschaft des Bußers und der Tiere des Waldes heranwachsend, erwirbt er sich unter Anleitung seines Vaters die vier dhyānas und die fünf abhiñjas.

Unterdessen beschließt der König von Vārāṇasī, der keinen Sohn, sondern nur eine Tochter namens Nalinī hat, den Ekaśrngu zu seinem Schwiegersohn zu machen. Auf Befehl des Königs laßt der Purohita die Prinzessin mit einigen Gefährtinnen auf Wagen in die Nahe der Einsiedelei schaffen. Als Ekaśrngu sie erblickt, halt er sie für Bußer. Er bewundert ihre Gewänder und ihren Schmuck und genießt mit Behagen die Kuchen, die sie ihm anbieten. Nalinī zeigt ihm ihre 'rollenden Einsiedlerhütten',

¹⁾ Für den Hinweis auf diese Stelle, auf die unten angeführte japanische Oper, sowie auf die Erzählung bei Hemacandra und im Barlaam und Joasaph bin ich den Herren Professoren Jacobi, Kuelhorn, Kuhn Pischel und Zachariae zu Dank verpflichtet.

die Wagen Sie fordert ihn auf, in ihren eigenen Wagen zu steigen und ihr in ihre Einsiedelei zu folgen. Allem Ekaśṛṅga weigert sich, als er die Pferde vor dem Wagen erblickt. Er halt sie für Gazellen und erklärt, er könne nicht in eine solche von Gazellen gezogene Hütte steigen, da seine Mutter selber eine Gazelle sei. So muß denn die Prinzessin ohne ihn nach Vārānaśī zurückkehren.

Ekaśṛṅga aber sehnt sich nach dem schönen Bußer. Er vernachlässigt seine Pflichten, und als der alte Kāśyapa ihn nach dem Grunde seiner Traurigkeit fragt, berichtet er ihm, was geschehen. Kāśyapa erkennt sofort, daß Weiber die Rube seines Sohnes gestört haben, und warnt ihn nachdrücklich vor dem Verkehr mit ihnen.

Der König von Vārānaśī macht nun einen zweiten Versuch, den Ekaśṛṅga herbeizuschaffen. Auf reich geschmuckten und als Wald hergerichteten Schiffen fährt Nahinī mit ihren Gefährtinnen die Gangā aufwärts bis in die Nahe von Sahañjani. Diesmal folgt Ekaśṛṅga ihr ohne Bedenken auf das Schiff. Glücklicherweise gelangen sie nach Vārānaśī, wo die Hochzeit stattfindet. Allein das junge Paar lebt noch nicht als Mann und Frau miteinander, da Ekaśṛṅga die Nahinī noch immer für einen Mann halt.

So kehren sie nach Sahañjani zurück. Da erblickt sie die Gazelle, die Mutter des Ekaśṛṅga. Aus dem Munde des Sohnes erfährt sie, was geschehen ist. Sie trachtet nun danach, jemanden zu finden, der ihn über die Natur seiner Begleiterin aufklären könnte. Es gelingt mit Hilfe von Bußerinnen, die in einer Einsiedelei südlich von Sahañjani leben. Als Ekaśṛṅga ihre Einsiedelei betreten will, wird ihm als Mann der Eintritt verweigert. So hört er zum ersten Male von einem Unterschiede zwischen Mann und Weib, die Bußerinnen belehren ihn alsdann vollends, daß Nahinī nicht sein Genosse, sondern seine rechtmäßige Gemahlin sei. Der alte Kāśyapa, der einsieht, daß es unmöglich sei, die Liebenden zu trennen, schickt sie nach Vārānaśī zurück. Ekaśṛṅga wird zunächst zur Würde des Yuvaraja erhoben. Nach dem Tode seines Schwiegervaters gelangt er auf den Thron. Nach einer langen glücklichen Regierung gibt er sich im Alter wieder der Buße hin und geht beim Tode in die Welt der Brahmagötter ein.

Zum Schlusse identifiziert der Buddha die Personen der Sage. Śuddhodaṇa war einst Kāśyapa, Mahāprajāpati die Gazelle, der Śākya Mahānāman der König von Kaśī, Yaśodhara die Nahinī und der Buddha selber Ekaśṛṅga.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie die größte Ähnlichkeit mit der oben S. 21 mitgeteilten Fassung des Kāndjur. Doch kann das Mahāvastu kaum die direkte Quelle der tibetischen Erzählung gewesen sein, da diese den ursprünglichen Namen des Rṣi, Rṣyaśṛṅga, beibehält.

Die Entführungssage erscheint hier in einer ganz neuen Form. Auffällig ist, daß die in allen anderen Fassungen erscheinende Begründung der Entführung durch die Dürre fehlt. Allein es wäre ganz verkehrt, wollte

man darin etwa ein Zeichen höheren Alters erkennen. Ohne die Dürre bleibt die Entführung fast unbegreiflich. Der Entschluß des Königs, seine Tochter dem Ekaśṛṅga zu geben, ist durch nichts motiviert. Sekundär ist ferner die ziemlich alberne Geschichte von der Weigerung des Ekaśṛṅga, den Wagen zu besteigen. Sie ist erfunden, um das Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn zu ermöglichen, das bekanntlich einen der ältesten Bestandteile der Sage bildet. In der ursprünglichen Fassung wurde dies da durch erreicht, daß sich die Prinzessin nach dem ersten Versuche, den Rśyaśṛṅga zu betören, aus Furcht vor der Rückkunft des Alten zunächst wieder entfernt. Auch was das Mahāvastu von den Erlebnissen des arglosen Junglings nach seiner Verheiratung zu berichten weiß, kann auf Ursprunglichkeit keinen Anspruch machen. In der alten Sage lernte Rśyaśṛṅga den Unterschied der Geschlechter auf viel weniger zarte Weise kennen, wie ein Bhikṣu in die Gāthās zeigt. Überhaupt ist die Erzählung gerade hier sehr mangelhaft, vor allem bleibt es unklar, weshalb denn der König das junge Paar wieder nach Sāhāṇyanī ziehen läßt.

Auch die Form der Sage ist nicht die alte. Abgesehen von den drei beiläufig angeführten Versen auf S 148 und 152, die mit der eigentlichen Geschichte nichts zu tun haben, erscheint nur eine einzige Gāthā in der Erzählung, alles übrige ist in Prosa. Jene Gāthā lautet (S 149, 1f.)

*na te kāsṭhāni bhinnāni na te udakam āhṛtam |
agnihotram na juhvitam kin tuvaṁ dhyānam dhyāyasi¹⁾ ||*

Sie findet sich auch im Pali Jātaka (G 25)

*na te kaṭṭhāni bhinnāni na te udakam abhatam |
aggi pi te na hāpito kin nu mando va jhāyasi ||*

Aber es ist eine jener stereotypen Gāthās die bei passenden Gelegenheiten immer wieder verwendet werden siehe z. B. Jat 477 1, 547, 594.

Trotz alledem ist die Version des Mahāvastu von großem Wert. Sie hat einige alte Züge bewahrt die in der Prosaerzählung des Pali Jātaka geschwunden sind. Rśyaśṛṅga wird hier nicht nur in der Buße gestört, wie im Pali Jātaka sondern tatsächlich entführt und die Entführung findet zu Wasser statt. Das beweist daß es nicht etwa eine besondere absichtlich veränderte buddhistische Fassung der Rśyaśṛṅga Sage gab wie man nach dem Pali Jātaka allein annehmen könnte. Es zeigt vielmehr, daß die buddhistischen Erzähler die alte Sage wiederzugehen suchten, so gut es ein jeder konnte, und daß wir somit das Recht haben wenn die spätere Prosaerzählung des Pali Jātaka mit den alten Gāthās nicht in Einklang steht das Bestehen einer älteren, schriftlich wahrscheinlich nicht fixierten Prosaerzählung anzunehmen.

¹⁾ Senart, S 484 schlägt vor, den Schluß der Strophe zu *kin tuvaṁ abhidyayasi* zu verändern, allein die Lesarten von M (*kin tu vadhyā va dhyayati*) und B (*kin tu iya va dhyāyati*) deuten zusammen mit der Pali Lesart eher auf ein ursprüngliches *kin nu vadhyo va dhyāyasi*.

Ich hatte in meinem früheren Aufsätze die Notwendigkeit einer solchen Scheidung zwischen den Gāthās und der Prosa auch für das Dasarathajātaka (461) zu erweisen versucht und möchte daher hier auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen, der zugunsten meiner Auffassung spricht. Nach der Prosaerzählung des Dasarathajātaka ist Sītā die Schwester des Rāma, allein in G 541 des Vessantarajātaka (547) sagt die Prinzessin Maddī

ataruddhass' aham bhariyā rūjapullassa sirīmato |
tañ cāham nātimaññāmi Rāmam Sītā v' anubbatā ||

'Des verbannten¹⁾ herrlichen Königssohnes Gattin bin ich, und nicht hab ich aufgehört ihn zu ehren, treu ihm ergeben wie Sītā dem Rāma.'

Für den Dichter der Gāthā war also Sītā wie im Rāmāyana die Gattin des Rāma, ja, sie gilt ihm ganz wie in späterer Zeit als ein Muster ehelicher Treue. Die Sache liegt hier genau so wie in dem S 35f angeführten Falle, die Gāthās enthalten die alte Sage, die Prosa eine junge verschlechterte Version.

Unter diesen Umständen dürfte vielleicht die Frage nicht ganz unberechtigt sein, ob etwa auch die Verlegung des Schauplatzes der Handlung von den Angas nach Benares und die Ersetzung des Lomapāda durch einen namenlosen König im Nahnijātaka erst dem Verfasser der Prosa zur Last fällt. Jedenfalls steht es fest, daß Lomapāda, der König der Angas, zur Zeit der Abfassung der Gāthās eine bekannte Figur der Sage war, daß aber der Verfasser des Pāli Kommentars nichts mehr von ihm wußte. Gāthā 131 des Bhūridattajātaka (543) lautet nach Fausboll

yassānubhārena subhoga Gangā
parattatha dadhissannam samuddam |
sa lomapādo paricariya m aggam
Ango sahassakkhapur' ajjhagañcha ||

Natürlich ist Lomapāda der Name des Königs²⁾ und Anga bezeichnet seine

¹⁾ *ataruddha* entspricht sk *aparuddha*, worüber vgl. Ep Ind VI, 9, N 2.

²⁾ Es ist also *Lomapado* zu schreiben und ebenso *Subhoga*, denn dies ist der Name des Naga. Die Form *Subhoga* findet sich in den Gāthās fünfmal (G 123 *yāññā ca vedā ca Subhoga loke*, G 127, 130, 132 *Subhoga devaññātaro ahoṣi*, G 131 *yassānu bhārena Subhoga Gangā*) während in der Prosaerzählung, wie aus dem Andersen'schen Index zu ersehen, stets die Form *Subhaga* gebraucht wird. Doch findet sich auch hier einmal (201, 6) *Subhoga* als Variante in B⁴C⁶. In dem grammatischen Kommentar und im Samodhāna steht *Subhoga* (201, 1 *bhoga* für *bho Subhoga?*, 204, 3, 17, 219, 26) nur 203, 18, 19 weisen C² daneben die Variante *Subhaga* auf. Zweimal findet sich nun die Form *Subhaga* auch in den Gāthās (G 81 *Ariṣṭho ca Subhaga ca upadhāraṃsu anantarā*, G 112 *Subhago ti mama brāhmaṇa vedayanti*). Es ist klar, daß der Verfasser der Gāthās nicht einmal die eine Form, das andere Mal die andere gebraucht haben kann. *Subhoga* wird aber schon durch das Metrum als die ältere Form erwiesen und ist überdies ein viel passenderer Name für eine Schlange als das farblose *Subhaga*. Es ist also auch in G 81 *Subhogo* und in G 112 wohl *Subhogam* *mam* wiederherzustellen. Wir haben hier wieder einen Fall, wo Gāthās und Prosa, wenn auch nur in einer Kleinigkeit, nicht übereinstimmen. Vielleicht beruht die Form *Subhaga* aber

Herkunft Der Kommentator aber betrachtet *Anga* als Namen des Königs, faßt *Lomapāda* offenbar als Adjektiv und macht die so neu erfundene Sagen-gestalt nach der Schablone zu einem König von Benares (*Ango nāma lomapādo Bārānasirājā*). Unerklärt bleibe indessen bei der obigen Annahme die Tatsache, daß auch die übrigen buddhistischen Erzählungen, trotz aller sonstigen Abweichungen einen König von Benares an Stelle des *Lomapāda* nennen. So lange wir über das Verhältnis der buddhistischen Texte zueinander nicht genauer unterrichtet sind, laßt sich daher diese Frage kaum entscheiden.

Die ganze Sage wird im *Mahāvastu* *mutatis mutandis* noch einmal wiederholt in der Geschichte von *Padmāvati* (III, 153—161). *Padmāvati*, die ihren Namen daher führt, daß unter jedem ihrer Tritte ein Lotus aufblüht, ist ein weiblicher *Ryaśrngā*¹⁾. Sie ist unter genau denselben Umständen von dem *Rsi Māndavya* erzeugt wie *Ryaśrngā* von *Kāśyapa*. Und wie *Ryaśrngā*, so wächst auch sie unter den Tieren des Waldes auf, ohne je einen Menschen außer ihrem Vater erblickt zu haben. Eines Tages begegnet ihr der König *Brahmadatta* von *Kāmpilya* auf der Jagd. Die Begegnung verläuft ähnlich wie die des *Ryaśrngā* mit der *Nahinī*. Der König verhebt sich in das Mädchen und beschließt sie zu seiner Gemahlin zu machen. *Padmāvati* aber halt in ihrer *Naivität* den König für einen Asketen. Sie bewundert seine feinen Kleider, und entzückt genießt sie von den Kuchen, die er ihr gibt und die er als Früchte wie sie in seiner Einsiedelei wuchsen, bezeichnet. Sie ist auch bereit, ihm in seine Einsiedelei zu folgen. Er aber schickt sie zunächst mit ein paar Kuchen zu ihrem Vater, sie solle ihm sagen sie würde die Gattin des *Rsi* werden in dessen Einsiedelei solche Früchte wuchsen. Der alte *Māndavya* errat natürlich sofort den wahren Sachverhalt. Er gibt seine Einwilligung zur Vermählung und mit seiner Braut, deren Benehmen beim Anblick der ihr fremden Dinge ganz dem des *Ryaśrngā* gleicht, kehrt *Brahmadatta* nach *Kāmpilya* zurück. Die Schicksale die *Padmāvati* hier später als Gattin des Königs erfährt, haben mit unserer Sage nichts mehr zu tun. Die Erzählung ist deutlich eine Nachbildung der *Ryaśrngā* Sage, besonders im Anfange stimmen ganze Abschnitte zum Teil wörtlich überein.

Auf *Ksemendras* Fassung der Sage in der *Avadānakalpalatā* brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Sie stimmt genau bis in alle Einzelheiten hinein, mit der Erzählung des *Mahāvastu* überein. Auch die Rahmen erzählung kehrt hier in der gleichen Form wieder. Wir können demnach wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten daß *Ksemendra* direkt nach dem *Mahāvastu* gearbeitet hat.

nur auf hand-schriftlicher Verderbnis in der von R. F. St. Andrew St. John im JRAS 1892 S. 77 ff. veröffentlichten Übersetzung des *Jataka* aus dem Birmanischen steht überall richtig *Subhoga* einmal (S. 111) *Bhoga*.

¹⁾ Offenbar ist *Padmāvati* identisch mit der chinesischen *Lady Hund born*, and *Lady Lotus* die *Takakusu* im *Hansei Zasshi*, Bd. XIII S. 12 erwähnt.

Eine neue buddhistische Fassung der Sage aus dem Chinesischen hat Takakusu im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S 10ff., in englischer Übersetzung veröffentlicht. Sie findet sich im Ta-chi-tu-lun, einem 402—405 verfertigten Auszug aus Nāgārjūnas Mahāprajñāpāramitāsāstra¹⁾. Das genaue Verhältnis dieser Fassung zu den übrigen buddhistischen Erzählungen läßt sich zur Zeit nicht bestimmen. Die Rahmenerzählung und der Name des Helden (Ekaśṛṅga) sind die gleichen wie im Mahāvastu. Das Floß wird hier ebensowenig erwähnt wie in der Prosa des Pali-Jātaka. Mit der tibetischen Erzählung teilt die chinesische Version die auffallende Begründung der Durre und die Nichterwähnung des Vaters in der Entführungsgeschichte. Ganz selbständig ist die Erzählung, abgesehen von einigen unbedeutenden Zügen in der Geburtssage, darin, daß sie die Entführerin auf den Schultern des Ekaśṛṅga reitend in die Stadt zurückkehren läßt. Das Eigentümlichste aber ist, daß diese Entführerin allerdings den Namen Śāntā trägt, aber doch als Hetare bezeichnet wird. Geht das letztere tatsächlich auf das indische Original zurück, so wurde hier wohl das früheste Anzeichen für die Existenz der sekundären Fassung der Sage vorliegen.

Auf dieser chinesischen Erzählung beruht ohne Zweifel die a. a. O. S 114 angeführte Notiz bei Huen-tsang. Sie ist ferner wahrscheinlich, wie schon Takakusu bemerkt hat, die Quelle für die japanische Oper, Ikkaku sennin²⁾. Doch ist zu beachten, daß in der Oper der 'Zauberer Einhorn' nur verführt, nicht aber in die Stadt des Königs gelockt wird. Diesen Teil der chinesischen Erzählung mußte also der japanische Bearbeiter selbständig fortgelassen haben³⁾.

Die Rasyaśṛṅga-Sage findet sich auch in den Schriften der Jainas. Schon Jacobi hat in seiner Inhaltsangabe von Hemacandras Sthavirāvalīcarita darauf hingewiesen, daß die in jenem Werke, I, 90—258, erzählte Geschichte von Valkalacīrin eine Nachahmung der Rasyaśṛṅga-Sage sei. Die Grundzüge der Rasyaśṛṅga-Sage sind allerdings deutlich erkennbar. Valkalacīrin wächst im Walde in der Gesellschaft seines Vaters und einiger

¹⁾ Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka, Nr 1169. Ein Zitat daraus, das aber einen etwas abweichenden Text aufweist, findet sich nach Takakusu in dem 516 verfaßten King lu tsang (Nanjio, Nr. 1473).

²⁾ Herausgegeben mit Übersetzung und Bemerkungen über ihr Verhältnis zu den übrigen Fassungen von F. W. K. Müller in der Festschrift für Bastian, S 513ff. Eine englische Übersetzung hat K. Wadagaki im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 19ff. veröffentlicht. Takakusu führt auch noch eine andere dramatische Bearbeitung der Sage unter dem Titel Narukami an; siehe a. a. O. S 11, 17. Müllers Aufsatz übersehen zu haben, bedaure ich vor allem deshalb, weil der Nachweis, daß die Erzählung des Physiologus vom Fange des Einhorns auf die Rasyaśṛṅga-Sage zurückgeht, hier schon geliefert worden war.

³⁾ Über einen anderen Punkt kann ich nicht entscheiden. Müller nennt in seiner Übersetzung die Śāntā (= Śāntā) eine Fürstin, was natürlich gegen die Herleitung aus dem Ta-chi-tu-lun sprechen würde. Wadagaki spricht aber an den betreffenden Stellen nur von 'a lady, a matchless beauty, the fair enchantress' usw.

Bußer auf, ohne je ein Weib gesehen zu haben. Der König wünscht ihn bei sich zu haben, er sendet daher Hetaren, als Rsis verkleidet, in den Wald, um ihn in die Stadt zu locken, und den Hetaren gelingt es besonders durch ihre Leckereien den unerfahrenen Jungling zu betören. Als der alte Asket zurückkehrt, fliehen sie aus Furcht vor seinem Fluche davon. Lange sucht Valkalacirin im Walde nach ihnen. Endlich gelangt er in die Stadt und erhält dort vom Könige einige Prinzessinnen als Gemahlinnen.

Soweit stimmt die Geschelichte mit der Ryaśṛṅga-Sage überein. Das Auftreten von mehreren Hetaren im Verein mit der Nichterwähnung des Flesses weisen auf einen näheren Zusammenhang dieser Fassung mit der der Vulgata des Rāmāyana hin. Allein im übrigen ist die Jaina Erzählung, wie sich aus Jacobis Inhaltsangabe leicht erschen läßt, ganz abweichend. Die Ryaśṛṅga-Sage ist hier mit einer Reihe von nderen Sagen zu einem größeren Ganzen verflochten. Daß die Geburtsgeschichte ganz fehlt, ist begreiflich. Mit Aufgabe des Namens Ryaśṛṅga mußte auch die etymologische Legende, die sich an ihn knüpft, schwinden. Valkalacirin ist der im Walde geberene Sohn des Königs Semacandra von Potana und seiner Gemahlin Dhārini, die sich dem Einsiedlerleben ergeben haben, als die Königin das erste graue Haar auf dem Haupte ihres Gatten entdeckt hatte. Es fehlt ferner das alte Motiv der Durro Prasannacandri, der regierende König von Potana, ist der Bruder des Valkalacirin, und nur der Wunsch, seinen Bruder bei sich zu haben, bestimmt ihn zu seinem Vorgehen. Man könnte versucht sein daraus auf einen Zusammenhang mit der Erzählung im Mahāvastu zu schließen. Auch in dem Umstande, daß Valkalacirin die Pferde des Fuhrmanns in dessen Begleitung er nach Potana fährt, für Gazellen halt (I 168f.) könnte man einen Anklang an die Mahāvastu Geschichte finden. nach der Ekasṛṅga sich weigert, den Wagen der Nahini zu besteigen, weil er die vorgespannten Pferde für Gazellen halt. Allein diese Übereinstimmungen sind doch nicht derart, als daß sie nicht rein zufällig sein könnten. Der unerfahrene Valkalacirin muß natürlich alle ihm neuen Erscheinungen aus den gewohnten Anschauungen heraus deuten, die Erfindung, daß er Pferde für Gazellen halt, lag also nahe genug und kann sehr wohl von dem Jaina Erzähler selbständig gemacht sein. Und das Fehlen der Durro ist um so weniger beweisend, als die Übereinstimmung eben nur im Negativen liegt. Die positive Begründung des Herbeiholens des Bußers ist im Mahāvastu ganz anders als bei Hemacandra.

Die Valkalacirin Sage ist übrigens weit älter als Hemacandra. Sie findet sich wie mir Herr Professor Leumann freundlichst mitteilt, in der uns erhaltenen Jaina Literatur zum ersten Male in der Vasudevahindī, einer in Prakrit geschriebenen Sammlung von Erzählungen, die etwa im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt wurde. Von dort wurde die Geschichte auch in die Āvaśyaka Erzählungen herubergenommen. Der ganze große Abschnitt der Vasudevahindī, in dem die Valkalacirin Sage vorkommt,

ist von Hemacandra in Sanskrit Ślokas übertragen und bildet bei ihm Sthav I, 7ff *

Was das Fortleben der Sage im Abendlande betrifft, so sei hier bemerkt, daß schon Liebrecht, im Anschluß an Du Meril, die im Barlaam und Joasaph erscheinende Parabel von der Macht der Liebe zu den Frauen mit der Rasyasnga Sage in Verbindung gebracht hat¹⁾ Dort wird von einem Königssohne erzählt, den sein Vater bis zu seinem dreizehnten Jahre in einer dunklen Höhle eingeschlossen hielt, weil die Ärzte gesagt hatten, der Knabe würde erblinden, wenn er während der ersten zwölf Jahre seines Lebens irgendwelches Licht erblicken würde Nach Ablauf dieser Zeit fuhr ihn der Vater heraus und laßt ihm alles, was es auf Erden gibt, Männer, Frauen, Gold und Silber, Perlen und Edelsteine usw., nach Gattungen aufgestellt, vorführen Nach nichts von allem aber entbrennt das Herz des Knaben in solchem Verlangen als nach den Frauen 'Und es wunderte sich jener König über die Rede des Knaben und wie allgewaltig die Liebe zu den Frauen sei'

So sehr auch diese Parabel von der Rasyasnga Sage abweicht, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß sie im Grunde auf die alte Sage zurückgeht Zwei Punkte scheinen mir auf einen solchen Zusammenhang hinzuweisen Auf den einen hat schon Kuhn a a O S 30 aufmerksam gemacht Im Barlaam und Joasaph wird die Parabel dem Theudas in den Mund gelegt, der den König überreden will, den Prinzen durch schöne Frauen zu betören Theudas aber entspricht dem Udayin der Buddha-Legende, der in der Darstellung des Buddhacarita (IV, 19) und des darauf zurückgehenden chinesischen Abhiniskramanasutra (Beal, S 124) in ganz ähnlicher Weise die Mädchen durch den Hinweis auf die Geschichte von Rasyasnga zur Fortsetzung ihrer Verführungskünste anspornt Eine Reminiscenz an die alte Sage scheint mir ferner die Antwort zu enthalten, die der Schwertrager des Königs dem Knaben auf seine Frage nach dem Namen der Frauen erteilt Nach dem griechischen Texte (Boissonade, S 269) sagt er ihm *δαίμονας ἄντας καλεῖσθαι, αἱ τοὺς ἀνθρώπους πλανῶσιν* Ebenso bezeichnet aber auch der alte Rs im Anfang seiner Ermahnungsrede an den Sohn die Werber als Dämonen, die den Bußer zu verwirren streben, Jāt G 56 *bhūtāni cātāni caranti tāta*, Mbh 113, 11 *raksāṃśi cātāni caranti putra vighnam sadā tapasā cintayanti, surūparūpāni cātāni tāta pralobhayanti vividhair upāyair*, Padmapur Pāt 13, 56f *raksāṃśi balavanti vai, tapovighnam caranti hi*

Endlich möge hier noch eine Notiz Platz finden, die ich der Freundlichkeit Prof Jollys verdanke Dieser macht mich darauf aufmerksam, daß Rasyasnga die Ehre hat, von den Sengar oder Śingvara Rajputen in den Nordwestlichen Provinzen als ihr Vorfahr betrachtet zu werden

¹⁾ Die Literatur darüber ist verzeichnet bei F Kuhn, Barlaam und Joasaph Ath d bayer Ak d Wiss., Philos philol Kl, Bd XX, 1, S 80f

Nähere Angaben über sie finden sich in dem mir hier nicht zugänglichen Gazetteer of the North Western Provinces und bei Elliot-Beames, *Memoirs on the History, etc., of the Races of the North Western Provinces of India*, Vol I, p 331f. An der letzteren Stelle wird der gehörnte Weise 'Singhi' oder 'Siringhi Rishi' als ihr Alnherr bezeichnet. Dies 'Siringhi Rishi' beruht natürlich auf einem Mißverständnis der verderbten Namensform Rāśrnga, die z. B. im Śivapurāṇa erscheint. In der für die ältere Stammesgeschichte der Śrṅgavaras wichtigen Einleitung zum Nītimayūkha¹⁾ werden Kāśyapa, Vibhāṇḍaka, Rāśrnga als die Begründer des Geschlechtes genannt.

Ārya-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajantā.

Die achtundzwanzigste Erzählung der Jātakamālā, das Ksāntivāta, ist eine Bearbeitung der Legende von Ksāntivādin, die sich schon in der Pali Sammlung der Jātakas (Nr. 313) und im Mahāvastu (III, 357ff.) vorfindet. Der Inhalt des Jātaka ist nach der Darstellung Ārya Śūras kurz folgender:

Der Bodhisattva lebt als frommer Asket in einem Walde. Da er mit Vorliebe die Geduld zum Thema seiner Predigten zu machen pflegt, so nennen ihn die Leute Ksāntivādin, den Geduldslehrer. Nun ergeht sich einmal an einem heißen Sommertage der König des Landes mit seinem Harem in jenem Walde. Von dem Spaziergang und reichlichem Wein genussig geworden, legt er sich zum Schlummer nieder. Als die Frauen sehen, daß ihr Gebieter eingeschlafen ist, schweifen sie nach eigenem Gefallen im Walde umher und gelangen so zur Einsiedelei des Ksāntivādin, der sofort die Gelegenheit benutzt, ihnen eine erbanliche Predigt über die Geduld zu halten. Inzwischen erwacht der König, er sucht die Frauen, und als er sie findet, wie sie im Kreise um den Einsiedler herumsitzen und seiner Rede lauschen, gerät er in furchtbare Wut. Die Frauen suchen ihn zu beruhigen, aber ihre Bitten sind vergebens, und angsterfüllt ziehen sie sich zurück. Ksāntivādin bleibt indessen ganz ruhig, er warnt den König vor übereilter Tat und ermahnt ihn zur Geduld. Da zieht der König in rasendem Zorne sein Schwert und schlägt ihm die rechte Hand ab, aber seine Geduld wird dadurch nicht erschüttert, selbst als ihm der König ein Glied nach dem anderen abhackt, hat er nur das Gefühl des Mitleids mit dem Wüterich. Diesen ereilt die verdiente Strafe, als er im Begriffe steht, den Wald zu verlassen, tut sich die Erde auf und verschlingt ihn. Die Bewohner des Landes fürchten ein ähnliches Schicksal für sich selber, allein Ksāntivādin zerstreut ihre Besorgnisse und, seinem Grundsatz bis in den Tod getreu, segnet er noch sterbend seinen Mörder.

¹⁾ Eggeling, *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the India Office*, Part III, p. 429, wo weitere Literatur verzeichnet steht, vgl. auch Jollys Bemerkungen in *Trübners Record*, III Series, Vol I, p. 53.

Diese Geschichte ist in den Fresken der linken Außenkammer der Höhle II zu Ajantā bildlich dargestellt. In den *Inscriptions from the Cave Temples of Western India*, S. 81¹⁾, gibt Burgess an, daß auf der Rückwand rechts von der Tür ein Mann in der einfachen Tracht eines Sādhu oder Brāhmana auf einem Schemel (*bhadrāsana*) sitzend dargestellt ist. Der Kopf ist zerstört. Unter seinem Sitze steht ein Wort, das Bhagvanlal Indrapī *Ksāntivādī* las. In einer Note wird bemerkt, daß *Ksāntivādī* zu lesen sei und daß dies der Name Gautama Buddhas in einer seiner früheren Existenzen sei. Um so überraschender ist es, daß das Wort im Texte mit 'a discourse on forbearance' übersetzt wird. Es ist natürlich der Name der darüber abgebildeten Person, wie ja auch z. B. in Höhle XVII die einzelnen Figuren durch hinzugefügte Inschriften als der Śihī König oder Indra gekennzeichnet sind.

Ksantivadin gegenüber ist nach Burgess eine andere sitzende Figur dargestellt und darunter ist ein grüner Streifen mit einer zweireihigen, zum Teil verstümmelten Inschrift. Schon S. F. Oldenburg²⁾ hat die Vermutung ausgesprochen, daß diese Inschrift Verse aus einer Version des Jataka enthalte. Ich glaube den Nachweis führen zu können, daß die Inschrift aus den Strophen 4, 15 und 19 des *Ksantijātaka* der *Jatakamala* beatebt. Ich drucke im folgenden die betreffenden Strophen, indem ich den Text der Inschrift in Bhagvanlal Indrapī's Lesung unmittelbar darunter setze.

*nitasanti hi yatrava
na yatrava
santas sadgunabhusanāḥ |
ranta samku dhesana
tan mangalyam manojñam ca
tan ma nājña na
tat tirtham tat tapovanam || 4 ||*

*agarhitām jālīm avāpya mānusa
sutahī nīlīm avāpya mānusa
anūnabhāvam patubhis tathendriyairah |
pūdra s tacendriyais
avaśyamrtyur nna karoti yāḥ śubham
sutrālyamulpa nnam karoti yāḥ śubham
pramādashāḥ pratyaham esa vamecyate || 15 ||
cā . lyaham ema damnyate*

¹⁾ In dem schönen Werke von Griffith *The Paintings of the Buddhist Cave Temples of Ajanta*, sind die hier in Betracht kommenden Malereien nicht enthalten. Ich bin daher durchaus auf die Angaben von Burgess und Bhagvanlal Indrapī beschränkt.

²⁾ *Journ. Am. Or. Soc.* Vol. XVIII p. 196 Note 3.

alamkriyante kusumair mahīruhās
śāyanta kusumair mahitahā
tadidgunais toyavilambino ghanāh |
dūguse ntulā yanā
sarāmsi mattabhravarais saroruhair
parāsi mantūgremales sa ta
gunair viśeśādhiḡatais tu dehinaḥ || 19 ||
nrūcāva ksā hīna

Es bedarf wohl kaum noch eines weiteren Beweises, daß die beiden Texte identisch sind, und daß überall, wo die Inschrift von der Jātakamālā abweicht, fehlerhafte Lesungen vorliegen. In einer Reihe von Fällen zeigt auch das beigegebene Faksimile deutlich die richtige Lesart: 4a Faks *ha* anstatt *na*, 4b *dgu* anstatt *uku*, *bhū* anstatt *dhe*, 15a *aga* anstatt *sula*, 15b *tu* anstatt *dra*, 15c *ava* anstatt *surū*, *mṛtyu* anstatt *mutpa*, 15d *pram[ā]da* hinter *śubham*, 19a *ruhās ta* anstatt *tahā*, 19b *n[o]* anstatt *tā*, *gha* anstatt *ya*, 19c *sa* anstatt *pa*, *bhra* anstatt *gre*, *rai* anstatt *te*, *saroru* anstatt *sa ta*, 19d *rru* anstatt *nrū*, usw. In den anderen Fällen, wo das Faksimile mit den Lesungen des Pandit übereinzustimmen scheint, handelt es sich um Buchstaben, die einander mehr oder weniger ähnlich sehen, und hier liegt die Schuld natürlich an dem Zeichner, der seine Vorlage ungenau kopierte. Wie jeder, der sich mit Inschriften beschäftigt hat, weiß, sind solche Versehen bei allen nicht rein mechanischen Reproduktionen fast unvermeidlich.

Der Inhalt der drei Strophen zeigt deutlich, was der Gegenstand des darüber befindlichen Bildes war. Die erste Strophe preist den Ort im Walde, wo Ksāntivadin sich niedergelassen hat; die beiden anderen Strophen sind der Predigt entnommen, die er den Frauen des Königs halt. Das Bild stellte also offenbar diese Predigt im Walde dar, und die dem Asketen gegenüberstehende Figur, von der Burgess spricht, ist höchst wahrscheinlich eine der königlichen Frauen.

Unter diesem Bilde befindet sich ein anderes, das Burgess folgendermaßen beschreibt: 'Darunter ist ein Brāhmana oder Pasupata, in einfacher Kleidung auf einem Schemel sitzend, mit einem Rudraksa-Rosenkranz um den Hals. Ihm gegenüber steht eine andere männliche Figur, und zwischen ihnen sitzt ein Weib, das die Hände vor der ersten Person faltet, während sie zu der zweiten spricht.' Unter diesen Figuren ist wiederum eine Inschrift, die sich als eine Wiedergabe der Strophe 56 des Ksāntijātaka erweist. Sie lautet in Bhagvanlal Indrajis Lesung mit Darüberstellung des richtigen Textes:

gātracchedepy aksataksāntidhram
nātracchedity aksataksantivira
cittam tasya preksamānasya sadhoḥ |
nirir tasya ksepa

*nāsīd duḥkham prītiyogān nṛpaṃ tu
 paṭisaṃnyāna maha tam
 bhrastam dharmād vīkṣya santāpam āpa || 56 ||
 nasa nātra nādevādh āra*

Auch hier zeigt das Faksimile zum Teil die richtigen Lesarten, so *ram* anstatt *ra* in a, *cuṣṭja* anstatt *nirir* und *prekṣa* anstatt *liepa*¹⁾ in b, *prī* anstatt *pā* in c

Welchen Punkt der Erzählung das zu dieser Strophe gehörige Bild darstellte, laßt sich ohne eine Prüfung des Fresko selbst kaum genau feststellen. Die Strophe verherrlicht die Seelenruhe, die den Ksāntivādin auch unter den entsetzlichen Martern des Königs nicht verlaßt, und das laßt darauf schließen, daß die Verstummelungsszene abgebildet war. Burgess' Beschreibung der Personen, in denen wir unschwer Ksāntivādin, den König und eine der um Schonung für den Asketen flehenden Frauen erkennen, spricht andererseits mehr dafür, daß die der eigentlichen Verstummelung vorausgehende Szene dargestellt war.

Das Ksāntijataka ist nicht die einzige Erzählung der Jātakamālā, die den Kunstlern von Ajantā als Vorwurf gedient hat. Auf der rechten Seitenwand derselben Kammer der Höhle II findet sich nach Burgess²⁾ das Bild eines Königs, der auf einem Throne sitzt. Auf dem Throne steht eine Inschrift, die Bhagvanlal Indraji zweifelnd *Chaitralokvirāja* las und als 'King Chaitri of Valorka' deutete. Die richtige Lesung ist aber sicherlich *Maitribalo rājā*³⁾, und das Bild stellt den Bodhisattva in seiner früheren Geburt als König Maitribala dar. Die Geschichte dieses Königs bildet den Inhalt der achten Erzählung der Jātakamālā. Maitribala wird dort als ein Muster von Menschenliebe gefeiert, er geht in seiner Güte so weit, daß er einst fünf Yaksas, die ihn um Nahrung bitten, mit seinem eigenen Fleisch und Blute sättigt.

Die Richtigkeit meiner Erklärung wird durch die Inschrift bestätigt, die sich nach Burgess über dem Bilde des Königs befindet. Sie ist stark verstümmelt, aber das Vorhandene genügt, um sie mit Sicherheit mit Strophe 44 des Maitribalajataka zu identifizieren. Die Strophe und Bhagvanlal Indrajis Text der Inschrift lauten

hṛiyamānāvalāḥam tu

*dānaprītyā punah punah |
 nā*

¹⁾ Dies ist wohl nur Druckfehler, denn *prekṣa* ist so deutlich, wie man es nur wünschen kann.

²⁾ A n O S 82

³⁾ Das zwischen den beiden Wörtern stehende *ālī*, das in dem Faksimile mehr wie 11 aussieht, kann natürlich nicht richtig sein. Eine befriedigende Verbesserung vermag ich indessen nicht vorzuschlagen.

na prasche manas lasya
 na prasche manas rasyū
 cchedaduhkham rigāhitum ||
 travādukhā digāhi . . .

In dem Faksimile fehlt der Visarga in *manas*, und deutlich steht im letzten Pāda *da* anstatt *ra da*, sowie *tum* nun Schlusse

Itsing erzählt uns, wie verbreitet und beliebt die Jātakamālā im Ausgang des 7. Jahrhunderts in Indien war. Die Inschriften zu Ajantā, die den Charakteren nach etwa aus dem 6. Jahrhundert stammen, bezeugen, daß sich das Werk schon mehr als hundert Jahre früher hoher Anerkennung erfreute.

Sanskrit ālāna.

Sk *ālāna* ist ein verhältnismaßig spät erscheinendes Wort. Aus dem Rām führt das P. Wb. nur einen Beleg an, im Mbh. scheint es gar nicht vorzukommen. Dagegen ist es bei späteren Kunstdichtern, von Kālidāsa an, nicht selten. Es bedeutet, wie aus den im P. Wb. angeführten Stellen zu ersiehen ist, gewöhnlich den Pfosten, an den der Elefant an einem Hinterfuße angekettet wird. So braucht es auch Kālidāsa in Raghuv. 4, 81, in Raghuv. 1, 71¹⁾ und 4, 69²⁾ aber verwendet er es im Sinne von 'Kotte, mit der der Elefant an den Pfosten gebunden wird', und diese Bedeutung erwähnt nach dem P. Wb. auch Nilakantha im Kommentar zum Amarakośa. Nach Med. (P. Wb.) bedeutet es auch 'Strick' überhaupt, nach Rājan im Śabdakalpadrūma (P. Wb.) 'binden'.

Ālāna kommt somit in der Bedeutung *nīdāna* und *sandāna* nabe. *nīdāna* wird insbesondere von dem Stricke gebraucht, mit dem man Rinder am Fuße anbindet. Rv. VI, 32, 2 (*ud usriyānām asrjan nīdnam*), Āpastamba, Śrautas 1, 11, 5 (*nīdāne*, Komm. *nīdāne goh pādabandhinyau*), Mbh. 13, 4587 (*bālagena nīdānena*), Hemacandra, Anekārthas 3, 379 (*vatsa dāmnī, nīdānasamdānītabālaratsam*). *sandāna* wird ebenfalls hauptsächlich von der Fessel gebraucht, mit der man Tiere am Fuße anbindet. Amarakośa 2, 9, 73, Halāyudha 2, 122 (*pasūnām bandhanam*). Von der Fußfessel der Pferde³⁾ steht es Rv. I, 162, 8 (*yad vājino dāma sandānam arītaḥ*), 16 (*samddnam arvantam padbīsam d yāmayanti*), Taittirīyas 2, 4, 7, 2 (*vīśno āśīasya samddnam*), von der Fußfessel der Kuh Śatapathabr. 14, 3, 1, 22 (*rajyusamdānam*), Kātyāyana, Śrautas 26, 2, 10, 11 (*samdāna śabdēna dohanakāle gopādabandhanārthā rajyur abhūdhryate*). Im Sinne von Fußfessel für Elefanten kommt es nicht vor, doch bezeichnet es nach

¹⁾ Mallinātha erklärt auch hier das Wort als Pfosten (*gajabandhanastambhah*), siehe aber Shankar P. Pandits Note in seiner Ausgabe.

²⁾ Mallinātha erklärt es hier als *bandhanam*.

³⁾ Der Inder hat schon in alter Zeit sein Pferd genau so wie heutzutage mit Stricken an den Füßen angepflockt.

Trikaṇḍas 2, 8, 37 (412) und Śisupalav 18, 71, bei Elefanten die Stelle unterhalb des Knies, wo die Kette umgelegt wird. Die Übertragung des Wortes von der Kette auf das, woran sie angebunden wird, ist hier also ähnlich wie bei *ālāna*.

Die Übereinstimmung in der Bedeutung von *ālāna*, *nīdana* und *sam-dāna* zeigt meiner Ansicht nach aufs deutlichste, daß *ālāna* aus *ādāna* entstanden ist. Die alte Form ist im Atharvaveda erhalten, wo sie an zwei Stellen in Verbindung mit *samdāna* erscheint:

ādānena samdānenāmītrān ā dyāmasi |
īdam ādānam ākaram tapasendrena samśitam |
amitrā ye 'tra nah santi tām agna ā dyātram ||
ainān dyatām indrāgni somo rājā ca medināu |
indro marutvan ādānam amitrebhyah krnotu nah || VI, 104, 1—3
ut tiṣṭhatam ā rābheṭhām ādānasamdānābhyām |
amitrānām senā abhi dhattam arbude || XI, 9, 3¹⁾

Wir gewinnen somit einen neuen Beleg für den Übergang von *d* in *l*, der sich nicht durch die Nachbarschaft eines *r* oder *l* erklären läßt. Andere derartige Beispiele aus dem Sanskrit, *lusiṭa* neben *lusiḍāyī*, *lḥola* neben *av ḥaoda*,* *chala* neben *chōda*, *chadman*, hat Wachernagel, Altind Gr I, § 194h, gesammelt. Es gehören ferner hierher palh *ālīmpāna*, *ālīmpāpeti*, plh *palnei*, *ālīwana* zu Wurzel *dip*, plh *lālamba* aus sk *ladamba*, plh *durālāsa* aus sk *dvādaśa*, u a m ²⁾. Vgl umgekehrt sk *udulhala* neben ved *ulḍhala*, Wachernagel a a O § 156³⁾. In *samdāna* und dem seltenen *uddāna* ist der Wechsel offenbar nicht eingetreten, weil das *d* durch den vorausgehenden Konsonanten geschützt war. Daß sich kein dem *ālāna* analoges *nīlāna* findet, hat seinen Grund wohl darin, daß *nīdāna* in seiner ursprünglichen Bedeutung schon früh aus der eigentlichen Volkssprache schwand und nur in der Sprache der Gebildeten als philosophischer Ausdruck fortlebte⁴⁾.

Ālāna ist also, wenn ich recht sehe, kein echtes Sanskritwort, sondern stammt aus der Sprache des niederen Volkes, aus dem Jargon der Elefantenwarter und -treiber, was bei der Bedeutung des Wortes begreiflich genug ist. Mallinatha zu Raghuv 4, 69 und Uhlenbeck, Etym Wörterbuch, leiten das Wort von *li* ab. Ich sehe keinen Weg, die Bedeutungen von *ālīyate* und *ālāna* zu vereinigen.

¹⁾ Vgl. für den Gebrauch von *ādā* Rv II, 13 9 IX, 10, 8, 79, 4, Athv XII, 5 15.

²⁾ F. Müller, Palh Grammar, p. 29, Pischel Grammatik der Prakritsprachen, § 244 wo die genaueren Nachweise zu finden sind.

³⁾ Es ist mir übrigens nicht unwahrscheinlich, daß *ālāna* durch *ālāna*, *ālāna* hindurch aus *ādāna* entstanden ist mit der Zerebralisierung des Dentals, die auch sonst raittelndisch nicht selten ist, doch fehlen entscheidende Formen. Die Schreibung *ālāna* in singhalesischen Palh Handschriften (z. B. Jāt IV, 303, 4) beweist in dieser Hinsicht nicht viel, vgl. F. Müller a a O p. 27.

⁴⁾ Der Beleg aus dem *Abh.* stammt aus einem *'stīśa purāṇa*.

Eine indische Glosse des Hesychios¹⁾.

Im American Journal of Philology, vol XXII, p 195ff haben Louis H Gray und Montgomery Schuyler, jr den indischen Glossen des Hesychios eine zusammenhängende Untersuchung gewidmet, zu der auch Charles R Lanman einige Bemerkungen beigetragen hat. Trotz alles Scharfsinns, den die genannten Gelehrten auf die Erklärung jener indischen Wörter verwendet haben, bleibt doch der größere Teil von ihnen dunkel, nur bei βραχυαῖες, γενοί, καί und μωρεῖς scheint mir die Deutung zweifellos zu sein. Ich glaube diesen sicher gedeuteten Glossen noch eine andere hinzufügen zu können, nämlich μαματραί οἱ στρατηγοί, τὰρ Ἰδοίς.

Gray und Schuyler führen μαματραί auf sk marmatra zurück, ohne sich im übrigen zu verhehlen, daß dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegenstehen sowohl was die Bedeutung als auch was die Form betrifft. Zunächst ist marmatra überhaupt ein ganz seltenes Wort, das P Wtb gibt nur einen einzigen Beleg aus der Serampore Ausgabe des Rāmāyana auf Benfays Autorität. Und an dieser Stelle bedeutet das Wort 'Panzer'. Wie marmatra, wörtlich 'der Blößenschutz', je zu der Bedeutung 'Feldherr' kommen sollte, vermag ich nicht einzusehen. Endlich mußte marmatra in der griechischen Schreibung doch als μαματραί erscheinen oder, falls die Prakritform zugrunde liegen sollte, als μαμιατραί oder μαμύτραι, entsprechend pk *mammatta oder *māmatta. μαματραί mußte wie schon Gray und Schuyler bemerkt haben eine Mischform sein, allein was soll die Entstehung einer solchen Form veranlaßt haben?

Ich kann unter diesen Umständen die Erklärung von μαματραί durch marmatra nicht für richtig halten. Meiner Ansicht nach kann μαματραί nur sk mahāmātra sein. Sk mahāmātra bezeichnet jeden hohen königlichen Beamten. Amara Halayudha und Hemacandra erklären es durch pradhāna, Medinikar durch amātya. Wie die Zitate im P Wtb zeigen erscheint das Wort in dieser Bedeutung in den Epen und zum Beweise daß es auch der Umgangssprache angehörte, genügt es wohl an die mahāmātas und die dhammamahāmātas zu erinnern, von denen Aśoka in seinen Edikten spricht. Von seiten der Bedeutung läßt sich also nichts gegen die Identifizierung von μαματραί mit mahāmātra einwenden und ebenso wenig sind lautliche Schwierigkeiten vorhanden. Wie schon die Glosse καί μεγα, Ἰδοίς zeigt²⁾, blieb inlautendes h in der griechischen Schreibung unzeichnet, daß *maāmūtra dann zu μαμύτραι wurde bedarf wohl keiner

¹⁾ Vgl jetzt J S Speyer im American Journal of Philology vol XXII, p 441 — Anm der Red.

²⁾ Andere Beispiele bei Wackernagel Altind Grammatik I, § 211a. Auch μαλαωλος ζῶν τετραπουν, γενόμενος ἐν τῇ Ἰνδικῇ ὁμοιον μόσχῳ, möchte ich lieber mit sk mahiṣa Büffel zusammenbringen als mit sk meṣa Widder, da sk e kaum durch gr ai wiedergegeben sein kann.

weiteren Erklärung Eine genaue Parallele bildet der Flußname *Μαῖαδος* = sk. *Mahānada*

Was die Glosse *δορσάνης ὁ Ἑρμῆς παρ' Ἰδοίς* betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß schon S. Lévi, JA IX, 9 p. 37, die ansprechende Vermutung aufgestellt hat, daß *δορσάνης* aus *ρορσάνης* = sk. *Kṛṣṇa* verderbt sei

Die Jātakas und die Epik.

Die Kṛṣṇa Sage

In seinem Aufsatz über eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage¹⁾ bemerkt E. Hardy, daß Anspielungen auf die Geburt und das Jugendleben des Kṛṣṇa in der älteren Literatur selten seien, und daß speziell 'alte Liedstrophen buddhistischer Provenienz uns hier nicht zur Verfügung standen'. Allerdings führt Hardy selbst Gāthā 35 des Mahānimmagga-Jātaka (546) an

atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino |
sā bhariyā Vāsudevassa Kanhassa mahesi piyā ||

Allein er meint, daß hier der Rest einer anderen Sage vorliege. Nun ist aber die in der Gāthā genannte Jambāvatī, wie ebenfalls schon Hardy bemerkt hat, doch sicherlich identisch mit der Jāmbavatī, der Tochter des Barenkönigs Jāmbavat, die nach Hariv. 2072 Kṛṣṇas Gemahlin war

lebhe Jāmbavatīm kanyam rksarājasya sammatām ||

Allein 'daß sie Mutter des Königs Śibi sei, weiß der Harivamśa nicht', bemerkt Hardy. Nun heißt aber der Sohn des Kṛṣṇa und der Jāmbavatī nach Hariv. 6773 Śāmba, und die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Sibbi der Gāthā ist doch zu groß, als daß man auch nur einen Augenblick an ihrer Identität zweifeln könnte. Wie man sich die bestehende lautliche Differenz erklären soll, ist nicht leicht zu sagen. Wer die Form *Sibbissa* für alt hält, könnte sich auf Falle berufen wie p. *Ollāka* für sk. *Ikṣvāku*, p. *Alatti* (Jāt. 480, 1 usw.) *Alatti* (Cariyāp. 1) für sk. *Agastya*, p. *Erapatha* (Jāt. 203, 1) für sk. *Airāvata*, p. *Nemi* (Jāt. VI, 96, 24) für sk. *Nimi*, p. *Kalābu* (*Kalāpu*) (Jāt. 522, 20 usw.) für sk. *Kalabha* (Mahāv. III, 357, 4), *Kannapennā* (Jut. V, 162, 8 usw.) für sk. *Kṛṣṇavenā*, p. *Godhāvari* (Jāt. V, 132, 3 usw.) für sk. *Godāvarī*, wo überall die Palform des Namens mehr oder weniger stark von der des Sanskrit abweicht, ohne daß man ihren gemeinsamen Ursprung in Frage stellen könnte. Wahrscheinlicher ist es mir indessen, daß *Sibbissa* verderbt ist. Wie unsicher die Überlieferung des Namens ist, geht schon daraus hervor, daß er im Kommentar zur Gāthā als *Sira* oder *Sira*²⁾ erscheint. Und wie nahe es für einen Abschreiber lag,

¹⁾ ZDMG 53, 47f.

²⁾ So in den angloleuesischen Handschriften

ein ursprüngliches *Sambassa*¹⁾ oder allenfalls *Simbassa*²⁾ in *Sibbissa* zu verändern, wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie geläufig den Buddhisten der Name des *Sibikönigs* war, gehörte doch die Erzählung von der selbstlosen Hingabe jenes Königs zu den beliebtesten buddhistischen *Jātakas*. Von einer in der indischen Heldenage verhältnismaßig so wenig hervortretenden Persönlichkeit wie *Sām̐ba* aber hatte ein singhalesischer Mönch schwerlich je etwas vernommen. Übrigens hat der Kommentator der *Gāthā* wohl noch gar nicht an den *Sibikönig* gedacht. Er bemerkt ausdrücklich, daß der Sohn der *Jambāvati* nach dem Tode seines Vaters in *Dvāravati* geherrscht habe, während die Hauptstadt des *Sibi*reiches nach der Prosaerzählung des *Sivjāt* (499) und des *Ummadantijāt* (527) *Aritthapura*, nach der des *Vessantarajāt* (517) *Jetuttara* ist.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Nach dem *Harivamśa* ist *Jāmbavatī* die Tochter des *Barenkönigs*. Der *Pali* Kommentator berichtet dagegen, daß sie ein schönes *Candālamadchen* gewesen sei, *Vāsudeva*, d. i. *Kṛṣṇa*, sei ihr eines Tages vor dem Tore von *Dvāravati* begegnet, habe sich sofort in sie verliebt und sie zu seiner Gemahlin gemacht. Müssen wir diese abweichende Auffassung schon dem Dichter der *Gāthā* zuschreiben?

Die *Gāthā* bildet einen Teil der Rede des Papageien *Māthara*, der das Starenweibchen des *Pañcālakönigs* überreden will, ihn zu heiraten. Die *Starin* macht die Einwendung (G 33)

‘Ein Papagei liebt wohl ein Papageienweibchen ein Star wohl eine *Starin*, wie paßt aber die Verbindung eines Papageien mit einer *Starin*?’

Darauf antwortet der Papagei (G 34—36)

‘Wenn ein Verliebter eine Frau begehrt, und wenn es auch ein *Candāla* weib war, so ist jede³⁾ Verbindung passend falls Liebe vorhanden ist ist keine unpassend’

‘Da ist die Mutter des Königs *Sibbi* *Jambāvati* mit Namen sie war die Gattin des *Vāsudeva* die gehegte Gemahlin des *Kanha*’

‘Die *Kimpurisa*frau *Rathavati* auch die liebte den *Vaccha* ein Mann schloß eine Verbindung mit einem Tierweibchen Falls Liebe vorhanden ist ist keine Verbindung unpassend’

Wir haben also in G 36 ein Beispiel für die Verbindung eines Mannes mit einem Wesen, das zwischen Mensch und Tier in der Mitte steht, ja geradezu zu den Tieren gerechnet wird. Ist es da nicht ganz wahrscheinlich, daß der Dichter auch in der vorausgehenden Strophe ein ähnliches Beispiel gegeben hat, daß er also wußte, daß *Jambāvati* die Tochter eines

¹⁾ *Samba* lautet der Name im *Prakrit* der *Jamas* siehe ZDMG XLII 496, Z 23 27 usw.

²⁾ Vgl. *Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen* § 109. Eine Parallele für die Überführung des Stammes in die *i*-Flexion bildet das handschriftlich belegte *Samba rissa* *Sambariṣṇa* für *Sambarassa* *Sambaram* im *Samyuttanikaya* I 227.

³⁾ Ich lese mit B⁴ *sabbo hi sabbe hi* ist vielleicht ein stehengebliebener *Magadhusmus*.

Baren war? Der Kommentator oder schon seine Vorgänger kannten die alte Sage nicht mehr, die ganze sehr armliche Erzählung von dem Candala madchen Jambāvātī beruht offenbar auf den Worten *candālīkām api* in G 34. Wie wenig der Kommentator von der echten Sage wußte, geht schon aus den Schlußworten seiner Erläuterung hervor *so pitu accayena Dvāra vatīyam rājjam laresi*. Es wäre meiner Ansicht nach ganz falsch, aus dieser Äußerung etwa zu schließen, daß der Kommentator eine Fassung der Sage gekannt habe, nach der ein Sohn des Kṛṣṇa den Untergang des Geschlechtes überlebte und seinem Vater in der Herrschaft folgte. Man darf aus jenen Worten nichts weiter folgern, als daß der Kommentator ein in der Sagenkunde ganz unbewandelter Mann war, der nicht einmal die huddhistische Prosaerzählung des Ghatajātaka kannte. Denn auch diese läßt, ebenso wie die brahmanische und die jainistische Fassung, die Söhne des Kṛṣṇa sämtlich in dem großen Kampfe umkommen.

Wir müssen uns nur klar machen, daß wenn uns nur die Gāthā, ohne den Kommentar, erhalten wäre, kein Mensch je bezweifeln würde, daß sie genau die im Harivamsa berichtete Sage reflektiere. Und wenn wir bei gewissen Jatakas, wie zum Beispiel dem Nalinika oder dem Dasaratha jataka, den strikten Nachweis führen können, daß die Prosaerzählungen nicht die alte von den Gāthas vorausgesetzte Sage wiedergeben sondern aus bloßer Unwissenheit verstümmelte oder verschlechterte Versionen der selben sind, was verpflichtet uns dann in einem Falle wie dem gegenwärtigen den Angaben des Kommentators höheren Wert beizumessen? Im Gegenteil, die ganze Art der Entstehung der Jātaka Prosa nötigt uns, in allen Fällen, wo ein Jataka von der alten Sage abweicht, für die Gāthas die Kenntnis der alten Sage als das Wahrscheinlichere anzunehmen wofern der Text der Gāthā selbst dem nicht deutlich widerspricht.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen auch die übrigen Gāthas die auf die Kṛṣṇa Sage Bezug haben, viel scharfer von der Prosaerzählung des Ghatajātaka trennen müssen als Hardy es getan hat. Hardy meint¹⁾, daß die Prosaerzählung so alt sei wie die Gāthā Bestandteile der Jātaka sammlung, d. h. in vorchristliche Zeit, hinaufreiche. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen.

Die Gāthas, die hier in Betracht kommen sind schon von Hardy vollständig gesammelt. Es sind abgesehen von der schon besprochenen G 35 des Mahāummaggajātaka (546), die fünfzehn Gāthās des Ghatajātaka (454), G 25 des Kumbhajātaka (512) und G 29 des Samkiccejātaka (530). Die Gāthās fasse ich chronologisch zunächst als Einheit, ob es einmal gelingen wird, auch hier ältere und jüngere Strophen zu unterscheiden, muß die Zukunft lehren.

Genau genommen ist es nur ein einziger Punkt, in dem die Gāthās, die Prosa und die brahmanische Sage sämtlich übereinstimmen: der Name

der Stadt Dvārakā, die sich übrigens auch der Verfasser der Gāthās, wie aus G. 3 des Ghatajātaka deutlich hervorgeht, als Wohnort des Kṛṣṇa und seiner Bruder dachte. Immerhin mag man nber auch die in G. 1, 2 und 6 des Ghatajātaka erscheinenden Namen Kanha und Kesava hierher rechnen, da sie der Verfasser der Prosa richtig auf Kṛṣṇa-Vāsudeva bezieht. Von den Erklärungen, die der Kommentator über den Ursprung dieser Namen gibt, weiß allerdings die brahmanische Sage nichts: den Namen Kesava soll Kṛṣṇa seinem schönen Haare (*kesa*) verdanken, und Kanha soll sein Gotra-name sein, da er zu dem Gotra der Kanhāyanas gehört habe¹⁾. Der Kommentator faßt Kanha also offenbar als Äquivalent eines sk. Kārṣṇa auf. Hardy meint²⁾, man dürfe die letztere Erklärung nicht ohne Grund verwerfen. Ich glaube, er tut damit den Kenntnissen des Kommentators doch zu viel Ehre an. *Vāsudevassa Kanhassa* in G. 35 des Mahāummaggaj heißt 'des Kṛṣṇa, des Sohnes des Vasudeva', und weiter nichts. Der Kommentator freilich, der ebensowenig wie der Prosaerzähler die wahre Bedeutung von Vāsudeva kennt, halt dies für den eigentlichen Namen und weiß daher mit dem Namen Kanha nichts weiter anzufangen, als daß er ihn für einen Getranamen erklärt.

Wir haben ferner drei Punkte, in denen sich die Gāthās, in Übereinstimmung mit der Prosa, von der brahmanischen Sage unterscheiden³⁾. Erstens wird Jāt. 454, 1, 2, 11, 15 ein Bruder des Kṛṣṇa namens Ghata⁴⁾ erwähnt, von dem wir sonst nichts wissen. Wenigstens habe ich einen solchen Namen weder im Epos noch in den langen Listen der Bruder des Kṛṣṇa in den Purānas auffinden können. Zweitens ist nach G 15 desselben Jātaka Kṛṣṇa der älteste Bruder (*jettham bhātaram*). Nach der brahmanischen Sage ist er aber wenigstens jünger als Balarāma, wenn wir auch über sein Verhältnis zu seinen zahlreichen anderen Brüdern nichts bestimmtes erfahren. Drittens geben die Angehörigen des Kṛṣṇa nach Jāt. 530, 29 dadurch zugrunde, daß sie den Rsi Kanhadīpāyana kränken⁵⁾.

¹⁾ Dieselbe Erklärung findet sich im Kommentar zu G 35 des Mahāummaggajātaka. ²⁾ A a O S 48

³⁾ Von der Geschichte, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, sehe ich hier zunächst ab

⁴⁾ Im Kanhapetavatthu stets Ghata. Hardy (a a O S 26) möchte ihn mit Ghṛta, dem Sohne des Dharma, in Verbindung bringen; seine Ausführungen können mich indessen nicht überzeugen. Die buddhistischen Jātaka-Erzähler besaßen meines Erachtens weder solche Kenntnisse in der brahmanischen Mythologie noch solche Neigungen zu spitzfindigen Klugeleien, wie Hardy sie ihnen zutraut. Dagegen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß unser Ghata identisch ist mit dem in Jāt. 355 auftretenden Ghata oder Ghaṭa, der den König Vanka über die Nutzlosigkeit des Trauerns in unglücklichen Lebenslagen belehrt, obwohl die Prosaerzählung diesen Ghata zu einem Sohne des Brahmadatta von Bārāṇasī macht.

⁵⁾ Die Worte *Kanhadīpāyana āraṇya* sind nicht bestimmt genug, als daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob in der dem Verfasser der Gāthā vorliegenden Sage tatsächlich schon wie in der Prosa des Ghatajātaka von einer Vergewaltigung

Nach Mbh XVI, 15ff besteht ihre Schuld vielmehr in der Verspottung der Bußer Viśvāmitra, Kanva und Nārada¹⁾ Wir dürfen hier unbedenklich mit Hardy annehmen, daß die Gāthā die ältere Fassung wiedergibt, da sie durch die sonst ganz unabhängige Jaina Version der Kṛṣṇa Sage²⁾ gestützt wird Auch in der Jaina Erzählung ist es der Muṇi Dvīpāyana, der von den Prinzen mißhandelt wird Daß man bei der Aufnahme der Sage in das Mabābhārata den Kṛṣṇa Dvaipāyana durch ein paar andere Rsis ersetzte, ist begreiflich genug Galt er doch als der Verfasser des Werkes; er hatte also selbst erzählen müssen, wie er von den Söhnen des Kṛṣṇa verspottet wurde und wie er selber das Geschlecht des von ihm vergötterten Helden verfluchte

Andererseits haben wir aber doch auch einen Punkt, in dem die Gāthas genauer zu der epischen Darstellung stimmen als die Prosaerzählung, und ein paar andere, wo es nach dem oben Gesagten viel wahrscheinlicher ist, daß die Strophen die brahmanische Fassung und nicht die des Prosatextes reflektieren Jāt 512, 25 und 530, 29 lauten

yañ ce pivitvā Andhakareṇhuputtā

saṃuddatire paricārayantā |

upallamum musalehi aññamaññam

*tassā punnam lumbham imam linātha*³⁾ ||

des Rsi im Anschluß an die Verspottung die Rede war Immerhin konnte die-er Zug alt sein, dafür spricht, daß die Jainafassung überhaupt nur von einer Verprügelung des Rsi zu erzählen weiß Die alte Sage fand noch nicht etwas so Ungeheuerliches in der körperlichen Mißhandlung oder selbst Tötung eines Brahmanen. In den Gāthas wird uns von einer ganzen Reihe von Königen berichtet, die sich an Brahmanen tätlich vergriffen, ich brauche nur an den tausendarmigen Ajjuna (Jāt 522, 23, 530, 26) an Dandakn (522, 21, 530 27) Nahikura (522, 22) und Kalabu (522, 24, 313) zu erinnern Einer späteren Zeit erschien der Brahmanenmord als ein so unerhörtes Verbrechen daß sie kaum davon zu reden wagte In den Sagen der Epen und der Purāṇas sind es meist wahre Lappalien, um derenwillen Fürstengeschlechter und Königreiche dem Fluche der Brahmanen verfallen Es wäre demnach recht wohl denkbar, daß der epische Erzähler die ursprüngliche Erzählung von der Mißhandlung als allzu anstößig unterdrückte, doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da die Verspottung durch den verkleideten Śamba jedenfalls auch in der alten Sage schon den Kernpunkt der Beleidigung bildete

¹⁾ Die späteren Purāṇas stimmen teils mit dem Epos überein, teils lassen sie Namen fort oder fügen neue hinzu So hat z B das Viṣṇup (V, 37, 6) dieselben Namen, das Padmap (VI, 279, 61) nennt nur den Kanva das Bhagavatap (XI, 1, 12) dagegen außer den drei genannten noch den Asita, Durvāsas Bṛhgu, Angiras, Kaśyapa, Vamadeva, Atri Vasiṣṭha u a

²⁾ H Jacobi, Die Jaina Legende von dem Untergange Dvaravatis und von dem Tode Kṛṣṇas, ZDMG XLII, 496f

³⁾ Ārya Śūra hat die Strophe in der Jatakamālā (XVII, 18) nachgebildet
yam jīhānto madaluptasamyā | jṇyandhakā cūṇṭabandhubhātāh |
parasparam nipipisṇu gadābhir unṃṃdantā aññānta kumbhe ||

Avaghoṣa spielt auf die Sage an im Buddhacarita (XI, 31)

vināśam īva k Kurav ya kurtham | jṇyandhakā Maṇṭhadandakāś ca |
śūlāślāśthapratimēv teṇu kāmēṇu kasyāṃmarato ratiḥ syāt ||

‘Kauft mir den Krug ab voll des Weines, wie ihn die Andhakavenhuputtas getrunken hatten, als sie, am Meeresufer sich aufwarten lassend¹⁾, mit Keulen einander angriffen’

*Kanhadipāyan' āsajja isim Andhakavenhuyo |
aññaññam musale hantvā sampattā Yamasūdanam ||*

‘Weil die Andhakavenhus den Rsi Kanhadipāyana gekrankt hatten, gelangten sie in des Yama Haus, indem sie sich gegenseitig mit Keulen töteten’

Das Bild, das wir uns nach diesen beiden Gāthās von dem großen Vernichtungskampfe der Yādavas entwerfen können, stimmt in allen Zügen mit dem des Mauslaparvan überein. Nach dem Epos findet das Fest bei Prabhāsa statt, am Meeresufer (*samudrānte*), wie es XVI, 67 ausdrücklich heißt. Die Yādavas betrinken sich, und in der Trunkenheit entspinnt sich der Zank zwischen Yuyudhāna und Krtavarman, der zum Kampfe führt (71 72 88)

*lataś tūryaśatākīrnam nalanartakasaṃkulam |
ānartata mahāpānam Prabhāse tigmatejasām ||
Kṛsnasya samudhau Rāmah sahitaḥ Kṛtavarmanā |
apibad Yuyudhānas ca Gado Babhrus tathau ca ||
te tu pānamadāviṣṭāś coditāḥ kālādharmanā |*

Yuyudhānam athābhyaghnann uccḥstair bhājanais tadā ||

Daß auch im Epos (XVI, 13 94 133) Keulen (*musala*) die Waffen sind, mit denen sich die Geschlechtsgenossen töten, hat schon Hardy betont.

Nun findet der Kampf allerdings auch nach der Prosa des Ghatajātaka am Meeresstrande (*samuddakīlikam kīṣṣāmātī mukhadvāram gantvā*) und mit Keulen (*musala*) statt, allein daß Trunkenheit die Ursache war, wird nicht erwähnt. Es heißt nur, daß die Fürsten eine große Halle errichteten, sie schmückten, aßen und tranken, im Spiel einander bei den Händen und Füßen packten und dabei in Streit gerieten. Und doch war die Trunkenheit ein wesentlicher Zug der alten Sage. Das geht schon aus der Art der Anführung in der Gātha hervor, so kann man nur auf etwas Wohlbekanntes anspielen. Es wird weiter aber auch durch die Jaina Version bezeugt, nach der die Trunkenheit die eigentliche Quelle alles Unheils ist, das die Yādavas trifft. Der ehrwürdige Aristanemi hat prophezeit, daß Śāmba und die anderen Prinzen im Rausche den Dvipāyana verhöhnen wurden. Um das Unglück abzuwenden, befiehlt Vasudeva alle geistigen Getränke aus der Stadt heranzuschaffen, sie werden in einer Höhle des Kādambabarnes in steinerne Behälter gegossen, wovon der Wein den Namen Kādambarni erhält. Allein nach einem halben Jahre entdecken die Prinzen die Höhle, berauschen sich an dem trefflich herangereiften und geklärten Getränke und begehen in der Betrunkenheit die verhängnisvolle Tat. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß diese Geschichte von dem Kādambarniweine in allen Einzelheiten sekundär ist, daß sich aber die Trunkenheit in der Jama-

¹⁾ Vgl. Jat 483, 17 *nartagapeḥ paricarayanto*

Erzählung überhaupt zu einem Grundmotiv entwickeln konnte, zeigt doch, daß sie auch schon in der alten Sage eine Rolle spielte

In der Gāthā 512, 25 ferner werden die Yādavas als *Andhakavenhu puttā* bezeichnet. Nach der Prosa des Ghatajataka führen sie diesen Namen, weil sie, obwohl von Upasāgara erzeugt, als die Söhne des Sklaven (*dāsa*) Andhakavenhu gelten. Müssen wir annehmen, daß schon der Dichter der Gāthā den Namen in diesem Sinne auffaßte? Keineswegs. In der Gāthā 530, 29 werden die Brüder *Andhakavenhu*, die Andhaka Vṛṇis, genannt, und wenn an der ersteren Stelle dem Namen *putta* hinzugefügt wird, so ist es nur, um die Zugehörigkeit zu dem Stamme zu bezeichnen. So redet im Samkhapālayātaka (524, 5, 6) Ālāra die Jäger an, die eine Riesenschlange erbeutet haben

kūḥiṃ ayam nīyati bhimalāyo

nāgena kiṃ lāhatha Bhojaputtā ||

und erhält die Antwort

nāgo ayam nīyati bhojanattham

parattakāyo urago mahanto |

sāduṇ ca thūlaṇ ca muduṇ ca mamsam

na tvaṃ ras' amhāsi Vīdehaputta ||

Die Anrede *Vīdehaputta* kehrt in G 9 wieder. Die Jäger werden auch in G 12 und Nidānak G 260 als *Bhojaputta* und in G 4 als *Mīlācaputta* bezeichnet. Hierher gehört auch der *Satiyaputra* und der *Keralaputra* in Aśokas zweitem Felsenedikte. *Putra* hat in diesen Namen die Funktion eines Taddhitasuffixes, *Satiyaputra* und *Keralaputra* stehen mit Namen wie *Pāñcāla*, *Vaideha* usw. (Pan 4 1, 168) auf gleicher Stufe. Dieselbe abgeschwachte Bedeutung hat *putra* im Sanskrit oft in dem Worte *rājaputra*. Wenn in Rām I, 61 Śunahsepa zu König Ambarisa von Ayodhyā, der sonst in dem ganzen Gesange stets *rājan narevara*, *pārthiva*, *mahīpati*, *rājara* usw. genannt wird, in V 21 sagt

pitā jyēṣṭham arikreyaṃ mātā ca ka kaniyasam |

vikreyaṃ madhyamam manye rājaputraṃ nayasva mām ||

so will er ihn mit der Anrede *rājaputra* nicht als den Sohn eines Königs sondern einfach als *ksatriya*, als Angehörigen der zweiten Kaste bezeichnen. *Rājaputra* ist hier der Vorläufer des heutigen Rajputen. Einen analogen Fall bildet im Pali das so überaus häufige *devaputta*. *Devaputta* bezeichnet, wie schon Childers gesehen hat¹⁾, den einzelnen Gott als Mitglied des Deva geschlechtes. Der Begriff des Sohnes ist völlig verblaßt, im Bhaddasāla jātika (465) wird zum Beispiel für eine und dieselbe Person bald der Ausdruck *devarājan* bald *devaputta* gebraucht (IV, 154, 4 22, 155, 25, 157, 11 23).

Über die wahre Bedeutung des Wortes *Andhakavenhuputtā* kann also kein Zweifel herrschen. Andererseits halte ich es aber gar nicht für aus-

¹⁾ Dictionary of the Pali Language s. v. Nach *devaputta* ist dann auch das Wort *deva* selbst für Götter gebildet.

geschlossen, daß der Verfasser der Prosa gerade durch das Mißverstehen dieses Ausdruckes zu dem als Personennamen absurden Namen Andhaka-venhu kam. Er hatte aber offenbar auch etwas von dem wahren Namen jenes Sklaven, Nandagopa, gehört, und so half ersich denn aus der Schwierigkeit, indem er die Frau des Sklaven Nandagopā benannte.

Ahnlich liegt die Sache bei G 2 des Ghatajātakas, die einen Rohineyya in der Umgebung des Kṛṣṇa erwähnt.

tassa tam vacanam sutvā Rohineyyassa Kesavo |

taramānarūpo vutthāsī bhātu sokena attilo ||

Nach der Prosaserzählung ist dieser Rohineyya ein Minister (*Rohineyyo nāma amacco*). Allein, was verpflichtet uns diese Ansicht auch dem Verfasser der Gāthā zuzuschreiben? Rohineyya heißt 'der Sohn der Rohinī', und wenn der Rohinī auch noch andere Söhne zugeschrieben werden, so hat doch sicherlich jeder mit der Sage seiner Heimat auch nur einigermaßen vertraute Hindu gewußt, daß mit dem Sohne der Rohinī gar 'έξοχην Balarāma gemeint sei. Fast alle Lexikographen, Amara Puruṣottama, Hemacandra, Halāyudha, Medinikara, führen Rauhineya als Synonym von Balarāma auf. Auch im Epos wird Rauhineya ohne weiteren Zusatz in diesem Sinne gebraucht, z. B. Mbh I, 7148f.

Vṛṣṇipravīras tu Kurupravīrān

āśamsamānah sahaRauhineyah |

jagāma tām Bhārgavakarmaśālām

yatrāsate te puruṣapravīrah ||

tatropavistam prthudirghabāhum

dadarśa Kṛṣṇah sahaRauhineyah |

Ajātasatrum parivarya tams capy

upopavistān jvalanaprakāśān ||

tato 'bravid Vasudevo bhṛḡamya

kuntisutam dharmabhṛtām varisṭham |

Kṛṣṇo 'ham asmiti nṛpīdya pādau

Yudhiṣṭhirasyājāmadhasya rājñah ||

tathaua tasyāpy anu Rauhineyas

tau cāpi drṣṭāh Kurao 'bhyanandan |

Mbh V, 4

Pāñcālarājasya samīpatas tu

Śṛṇipravīrah sahaRauhineyah |

Mbh VII, 8220

Jarāsandho tṛusito Rauhineyapradharsitah |

Har 4419

Akrūṛasya kathābhās tu saha Kṛṣṇena jāgratah |

Rauhineyatṛitṛiyasya nṛsā sā vyatyavartata ||

So kommt Rauhineya noch in Inschriften aus dem 14. Jahrhundert vor, z. B. Journ. Bombay As. Soc. Vol. XII, p. 353.

*HariharanṛpaBullabhūmipālāv
 iti bhuvṛ tasya sutāv ubhāv abhūtām |
 punar api bhuvanābhiraḥsanārtham
 samupagatāv va Rauhineya Kṛṣṇau¹⁾ ||*

Der Verfasser der Prosa freilich weiß von der Identität des Rauhineya mit dem Balarāma und von der Robinī überhaupt nichts mehr. Er macht den Baladeva zum Sohne der Devagabbā und sieht in dem Rohineyya irgendeinen gleichgültigen Minister. Mir scheint daraus deutlich hervorzugehen, daß uns die Kṛṣṇa-Sage in der Prosaerzählung in verwildertem Zustande vorliegt, so, wie eine so komplizierte Sage, losgelöst von der Heimat, allmählich werden mußte. Die Namen der Sage lehren wieder, aber alles ist in beiläufiger Verwirrung. Eine vollständige Vergleichung der Jātaka-Prosa mit der Erzählung des Mahābhārata hat schon Hardy geliefert, hier seien daher nur ein paar Punkte hervorgehoben, die auf die Arbeitsweise des Verfassers Licht werfen.

Im Harivaṃsa haben wir Kamsa nebst acht Brüdern, die alle die Söhne des Ugrasena sind. Im Jātaka wird daraus ein Kamsa und ein Upakamsa, die Söhne des Mahākamsa. Die Namen sind nach bekanntem Muster gebildet, in der Prosa des Bhṛṣajātaka (488) finden wir ebenso einen Mahākāñcanakumara und seinen jüngeren Bruder Upakāñcanakumāra, im Kommentar des Mahāummaggajātaka (VI, 470, 29) einen Cūlani und seinen Vater Mahacūlani usw. Nach diesem Muster wird im Ghatajātaka denn auch gleich noch eine andere Familie konstruiert, ein Mahāsāgara mit zwei Söhnen, Sāgara und Upasāgara. Wir haben hier das gleiche, einfachere Unwissenheit entspringende schematische Verfahren, auf das ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen habe²⁾. Die Verhältnisse sind genau so zu beurteilen wie beim Dasarathajātaka (461) wo in der Prosaerzählung Rama nach der Schablone in den Himavat zieht, während die Gāthā 513, 17 in Übereinstimmung mit der echten Sage den Dandakawald als seinen Verbannungsort bezeichnet.

Der eben erwähnte Upasagara wird nach der Prosa der Vater des Vāsudeva. Der Verfasser kannte also noch diesen Beinamen des Kṛṣṇa, wußte aber, wie schon oben bemerkt, nicht mehr, daß er einfach 'der Sohn des Vasudeva' bedeute.

Die Sāgara-Familie lebt im 'nördlichen' Madhura, während dies in der echten Sage die Hauptstadt des Kamsa ist, dagegen wird Kamsa nach Astaṣṭana versetzt. Der Ausdruck Uttaramadhurā verrät deutlich, daß der Verfasser der Prosa ein Singhalese war oder wenigstens in Ceylon schrieb. Ein Schriftsteller in dem Heimatlande des Buddhismus wäre sicherlich nicht auf den Gedanken gekommen, jene nähere Bestimmung hinzuzufügen, denn wie hatte einer seiner Leser dazu kommen sollen, wenn er von Madhurā

¹⁾ Ich habe die zum Teil fehlerhafte Schreibung verbessert.

²⁾ Gött. Nachr., Phil. hist. kl. 1897, S. 127, siehe oben S. 36.

hörte, an die ferne Residenz der Pändya Könige zu denken. Anders der Singhalese. Für seine Leser war Madhurā ohne weiteren Zusatz natürlich das Madhurā auf dem gegenüberliegenden Festlande, für sie mußte das Mathurā an der Yamunā besonders als solches gekennzeichnet werden.

In bezug auf den seltsamen Namen Asitañjana möchte ich eine Erklärung vorschlagen, die allerdings nicht mehr zu sein beansprucht als eine Vermutung und bei der ganzen Sachlage auch kaum mehr als das sein kann. Im Harivamśa 6428ff. wird uns über die Geburt des Kālayavana berichtet. Der Guru der Vrsnyandhakas, Gārgya, gab sich strenger Buße hin, um einen Sohn zu erhalten, und zwar in der Stadt Ajitañjaya (6430 *nagare tv Ajitañjaye*). Rudra verheißt ihm zur Belohnung die Erfüllung seines Wunsches. Gārgya erzeugt mit einer als Hirtenmädchen auftretenden Apsaras den Kālayavana, den der kinderlose König der Yavanas als Sohn annimmt. Sollte nicht dies, soweit ich weiß, nur hier belegte Ajitañjaya¹⁾ mit dem Asitañjana des Jātaka identisch sein? Natürlich mußte in dem Falle der Name in einem der Texte oder vielleicht gar in beiden verderbt sein²⁾, allein man braucht nur einmal die Listen der historischen Dynastien in den verschiedenen Purānas miteinander zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine solche Annahme nichts Auffälliges hat, zumal bei einem so veremzelt stehenden Namen. Zugunsten meiner Vermutung spricht auch der Umstand, daß der Prosaerzähler sicherlich von der mit der Kṛṣṇa Sage aufs engste verbundenen Kālayavana Sage etwas wußte. Schon Hardy hat darauf hingewiesen, daß in dem Kāḥsena oder Kālayāna wie B⁴ liest, dessen Reich die Brüder erobern eine Reminiszenz an den Kālayavana vorliege³⁾. Daß er im Jātaka König von Ayodhyā ist und daß er von den Brüdern gefangen genommen wird, während er im Epos durch Śivas Gnade für Kṛṣṇa unbesieglich ist und nur dem Zorne des Mucukunda erliegt, spricht bei der ganzen Art der Erzählung durchaus nicht gegen die Identifizierung.

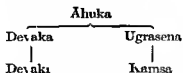
Die Mutter des Kṛṣṇa heißt im Jātaka Devagabbhā und ist die Schwester des Kamsa. Was den Namen betrifft, so könnte man versucht sein, in Devagarbha den alten Vollnamen zu erkennen, dessen Koseform in Devaki vorliegen würde, allein die zahllosen Ungenauigkeiten, deren sich der Verfasser schuldig macht, legen doch die Annahme nahe, daß er auch hierin nur seiner eigenen Phantasie gefolgt sei. Eher wäre es möglich, daß die Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Mutter des Kṛṣṇa zu Kamsa auf wirklicher Überlieferung beruhte. Nach dem Harivamśa (2024ff.) dem sich das Vāyupurāna (II, 34 118ff.) das Viṣṇupurāna (IV, 14, 5) und

¹⁾ In den Wörterbüchern finde ich den Namen überhaupt nicht.

²⁾ Vielleicht durch künstliche Ausdeutung. Ajitanjaya bedeutet den Unbesiegten, besiegend, Asitanjana 'schwarze Augensalbe'.

³⁾ A a O S 36. Vielleicht sind wie ebenfalls schon Hardy vermutet hat, Kalasena und Kalayana in einem ursprünglichen Kalayana zu vereinigen.

das Bhāgavatapurāṇa (IX, 24, 21ff) anschließen, ist allerdings Devakī die Kusine des Kamsa von Vaters Seite, wie sich aus dem folgenden Stammbaum ergibt



Eine Reihe puranischer Werke stimmen indessen mit dem Jātaka überein, indem sie Devakī ausdrücklich die Tochter des Ugrasena und die Schwester des Kamsa nennen. Im Padmapurāṇa (VI 272, 5) wird von Vasudeva gesagt, daß er heiratete

Ugrasenasya duhitām Devakīm devavarninīm |

und ein paar Zeilen später (V 9) von Kamsa

tac chrutva hantum ārebhe Kamso 'pa bhaginīm tadā |

Und im Vayupurāṇa, das bei der Aufstellung der Genealogie, wie oben er wähnt dem Harivamsa folgt heißt es trotzdem nachher (II 34, 201f)

Ugrasenātmajāyām ca kanyām Ānakadundubhek |

nivedayāmasa tadā kanyetḥ subhalakṣanā |

svasāyam tanayam Kamso jatam navāradhārayat ||

Auch in zwei angeblich dem Bhavisyottara und dem Viṣṇupurāṇa entnommenen Texten, die die Kṛṣṇajanmāṣṭamī behandeln erscheint nach Webers Angaben die Devakī als Schwester des Kamsa¹⁾

Hardy²⁾ meint nun daß dieselbe Anschauung auch im Harivamśa an einer Stelle zutage trete nämlich in der Verkündigung des Narada (II, 1, 16 = 3195), wo von Devakī als der 'jüngeren Schwester' des Kamsa gesprochen wird

itatrāsā Devakī yā te Mathurayam laghusvasa³⁾ |

yo 'syā garbho 'stamah Kamso sa te mṛtyur bhavisyati ||

Ich möchte demgegenüber aber doch darauf hinweisen daß der Ausdruck *laghusvasa* nicht beweiskräftig ist. Nach einem Sprachgebrauche, der sich in einzelnen Teilen Indiens wie zum Beispiel in den kanaresischen Distrikten, bis auf den heutigen Tag erhalten hat, können die Wörter für Bruder und Schwester auch zur Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und sogar der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters verwendet werden. Diese Erscheinung ist in Inschriften festgestellt, und unter

¹⁾ Über die Kṛṣṇajanmāṣṭamī Phil u histor Abh d Ak d Wiss zu Berlin aus dem Jahre 1867 S 250 Anm 257 Anm

²⁾ A n O S 32

³⁾ N^o liest an der betreffenden Stelle *pitṛvasa* eine Lesart mit der ich nichts anzufangen weiß da Devakī soviel ich weiß nirgends als die Schwester des Ugrasena bezeichnet wird. Nilakantha erwähnt die Lesart und führt eine ziemlich kunstliche Erklärung an *anjan tu pitṛvaseti pāṭham prakalpja pitṛsambandhinī svasā vyaraha lāghatvā vyakalpyah*

den von Fleet¹⁾ und Kielhorn²⁾ verzeichneten Fällen sind zwei, die dem übrigen genau parallel sind. In einer Inschrift zu Ālūr aus dem Jahre 1010/11 heißt die Tochter des Irivabedanga Satyāsraya die jüngere Schwester des Westlichen Cālukya Vikramāditya V, der in Wahrheit ihr Vetter vaterlicherseits war. Und in den im Britischen Museum befindlichen Kupferplatten des Sadaśivarāya von Vijayanagara aus dem Jahre 1556 wird die Tochter des Kṛṣṇarāya als die Schwester (*bhaginī*) des Sadāsiva, des Sohnes ihres vaterlichen Oheims Ranga, bezeichnet. Das Wort *laghusīras* könnte also auch hier im uneigentlichen Sinne gebraucht sein, und es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade eine derartige ungenaue Ausdrucksweise dazu geführt hatte, in Devakī allmählich die wirkliche Schwester des Kamsa zu sehen.

Einen kurzen Blick müssen wir auch noch auf die Namen der Brüder im Ghaṭajāṭaka werfen. Abgesehen natürlich von den beiden richtigen, Vāsudeva und Baladeva, und dem durch die Gāthā gebotenen Ghata, machen sie durchaus den Eindruck, als ob sie von dem um so viel Namen verlegenen Verfasser teils frei erfunden, teils aus der übrigen Heldensage entlehnt seien. Eine Anzahl ließ sich bequem bilden, indem man nach dem Muster von Baladeva und Vāsudeva das Wort *deva* mit den Namen der Hauptgottheiten zusammensetzte, so entstanden Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varunadeva. Irgendwelche Traditionen sind hier sicherhch nicht benutzt. Pajjuna gelit, wie Hardy richtig gesehen hat³⁾, auf Pradyumna zurück, den Namen eines Sohnes des Kṛṣṇa. Wenn er hier als Bruder des Kṛṣṇa erscheint, so entspricht das durchaus der in dem übrigen Teile der Erzählung herrschenden Verwirrung. Und wohl hauptsächlich durch den Anklang an Pajjuna veranlaßt scheint auch der Name des Ajjuna hierher geraten zu sein, tiefere Absichten vermag ich hier nicht zu erkennen.

Es bleibt der Name Ankura. Über Ankura werden wir ausführlich in den Gāthās des Ankurapetaṭṭhu (II, 9) unterrichtet⁴⁾. Der Zweck dieser Totengeschichte ist die Verherrlichung der Tugend des *dāna*, als deren Vertreter eben Ankura erscheint: ein Kṣatriya (G 55) der in Dvārakā leht (G 24, 33–35) und dort mit großartiger Freigebigkeit die Opferbrāhmanen und Bettler beschenkt.

sattvivāhasahassāni Ankurassa nivesane |
bhojanam diyyate niccam puññāpekkhassa jantuno || 50
janā tisahassā sūdā āmullamanikundalā |
Ankuram upajīvanti dāne yaññassa vyāvātā || 51

¹⁾ Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol. I, Part II, p. 458.

²⁾ Ep. Ind., Vol. IV, p. 4. ³⁾ A. a. O. S. 33 Anm.

⁴⁾ Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß auch in Schriften wie dem Petavattthu die Gāthās allein kanonisch sind und daher bei kritischen Untersuchungen von der Prosaerzählung gesondert werden müssen. Übrigens stimme ich durchaus mit Hardy überein, wenn er meint (A. a. O. S. 37) daß Dhammapāla die Einleitung zum Ankurapetaṭṭhu aus der Prosaerzählung des Ghaṭajāṭaka abgeschrieben habe.

satthipurisahasassāni āmuttamanikundalā |
Ankurassa mahādāne lattham phālentī mānavā || 52
solasutthisahasassāni sabbālanlārabhūsitā |
Ankurassa mahādāne vidhā pñdentī nārīyo || 53
solasutthisahasassāni sabbālanlārabhūsitā |
Ankurassa mahādāne dabbigāhā upatthitā || 54
bahum bahunam pādāsi cīram pādāsi khattīyo |
sakkaccañ ca sahatthā ca cīttim latīā punappunam || 55
bahumase ca pallhe ca utusamīaccharāni ca |
mahādānam pavattesi Ankuro dīgham antaram || 56

In den brahmanischen Sagen gilt als Muster der Freigebigkeit in Dvārakā Akrūra, der Verwandte und Freund des Kṛṣṇa. Er heißt wegen dieser Tugend *dānapati*, der 'Gabenherr', mit diesem Namen wird er von Kṛṣṇa und Kamsa angeredet (Viṣṇu IV, 13, 60, V, 15, 13 20, 18, 7), so wird er wiederholt in der Erzählung ohne weiteren Zusatz bezeichnet, z. B. Har 2123 = Vāyupurāṇa II, 34, 90

punar Dvāravatīm prāpte tasmīn dānapatīn tataḥ |
pravavarsa Sahasrāṅśaḥ lakṣe jalānidhes tataḥ ||

Har 4208

gacchatv ayam dānapatīḥ ksīpram ānayitum vrajat |
Nandagopam ca gopāms ca karadān īnāma sasanāt ||

Har 4232

tasmīn eva muhūrte tu Māthurāyāḥ sa niryayau |
prītimān Pundarikāṅśam drastum dānapatīḥ śrayam ||

Har 4269

sa hi dānapatīr dhanyo yo draśyati vane gatam |
pundarikapālāsāṅśam Kṛṣṇam akṣitakārinam ||

Har 4361

śamsadbhīḥ syandanenāśu prāpto dānapatīr vrajam |
pravīśann eva papraccha sāmnyāyām Keśavasya sah ||¹⁾

Har 1916 wird er durch das Beiwort *bhūrīdāksina* charakterisiert, und seine Opfer waren sprichwörtlich wegen der verschwenderischen Wohltätigkeit, die er dabei entfaltete, siehe Har 2116f = Vāyup. II, 34, 82f

atha ratnāni cānyani dhanāni vidhāni ca |
śastim vāṣṇi dharmātmā yajñeṣu eva nyayojayat ||
Akrūrayajñā itī te khyātus tasya mahātmanah |
bahvannadānānāḥ śarīre sarvakūmapradāyinaḥ ||

Zu diesen sachlichen Übereinstimmungen²⁾ kommt die Gleichheit des

¹⁾ Es ist zu beachten, daß Ankura in der Prosaerzählung des Petavatthu eben falls das Beiwort *dānapati* erhält, siehe S. 125

²⁾ Vielleicht käme hier noch ein weiterer Punkt in Betracht. Nach der Prosaerzählung des Petavatthu (S. 123) versiegen Ankuras Schätze niemals, da er sich des Bestandes eines übermenschlichen Wesens, eines Yakṣa erfreut. In ähnlicher

Namens. Da das Negativprafix *a* in einem Tatpuruṣa den Akzent zu erhalten pflegt, so dürfen wir die Betonung *Akrūra* nls die wahrscheinlichste ansetzen. Die Kurzung des *ū* in *Aṅkura* wäre dann zu beurteilen wie die Vokalkurzungen in den von Pischel, Gramm. der Prakritspr. § 80, zusammengestellten Fällen. In betreff der Nasalierung des anlautenden *a* verweise ich auf Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, S 34; E. Muller, Grammar of the Pnli Language, S. 22; Pischel a. a. O. § 74; aus den dort aus dem Pali und dem Prakrit angeführten Beispielen erhellt, daß die Nasalierung des Vokals besonders häufig ist, wenn die ursprünglich folgende Konsonanten-Gruppe ein *r* enthält, was auch für unseren Fall zutrifft. Die Identität von *Akrūra* und *Aṅkura* ist also kaum zu bezweifeln; wir haben hier wieder die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß eine Gestalt der alten Sage in der Prosa an der falschen Stelle auftritt. Fraglich bleibt in diesem Falle nur, wie der Verfasser zu dem Namen gelangte; ob hier eine Entlehnung aus den Gāthās des Aṅkurapetavatthu oder eine direkte Reminiscenz aus der Kṛṣṇa-Sage vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der Personen der Sago ist entschieden die schwachste Partie der ganzen Prosaerzählung des Ghatajātaka. Gewiß kein bloßer Zufall, denn solche Abschnitte stellen begreiflicherweise die größten Anforderungen an die Gedachtniskraft der Erzähler und sind bei längerer mündlicher Überlieferung am ehesten dem Zerfall ausgesetzt. Von der übrigen Erzählung stimmen verhältnismäßig am besten mit der alten Sage die beiden Abschnitte von der Tötung des Kamsa und von dem Untergange der Yādavas überein. Hier treten zum Teil auch unbedeutende Züge der epischen Darstellung im Jātaka wieder hervor. Nach dem Harivamśa (Adhy 84) verschaffen sich Kṛṣṇa und Saṃkarṣana, als sie in die Stadt gekommen sind, teils durch Gewalt, teils auf gutlichem Wege, farbige Gewänder, Kränze und Salben. Ebenso heißt es im Jātaka, daß die Brüder in bunte Gewänder gekleidet, mit gesalbten Körpern und mit Kränzen auf dem Haupte in die Arena traten, da sie vorher die Farbergasse und die Salben- und Kranzläden geplündert hatten. Die beiden Ringer des Kamsa heißen im Har. (Adhy 85) Cānūra und Muṣṭika, das Jātaka gibt die Namen richtig durch Cānura und Muṭṭhika wieder. Aus der zweiten Episode hebe ich hier nur die Verspottung durch den verkleideten Prinzen hervor, die wunderbare Geburt des Knuppels, der nachher zu Pulver zerrieben und ins Wasser geworfen wird, den Kampf mit den Schilfrohren, die sich in Keulen verwandeln, die Verwundung des Kṛṣṇa am Fuße, den Namen des unglücklichen Schützen, Jaras, alles Punkte, in denen Jātaka

Weise verdankt auch *Akrūra* seinen unerschöpflichen Reichtum einer übernatürlichen Macht, er ist durch Śatadhanvan in den Besitz des Syamantaka-Steines gekommen, der seinem Eigentümer alle irdischen Güter verleiht. Die Übereinstimmung ist indessen hier vielleicht nur zufällig, zumal da die Gāthās des Petavatthu keine Andeutung jenes Verhältnisses zu dem Yaḥṣa enthalten.

und Epos sich decken. Ich glaube, daß auch dies nicht auf bloßem Zufall beruht, denn die genannten beiden Episoden sind gerade diejenigen Teile der Kṛṣṇa-Sage, die am kraftigsten im Geiste des indischen Volkes lebten. Daß die Geschichte von dem Vernichtungskampfe der Yādavas allgemein bekannt war, laßt schon die Art und Weise, wie in den Gāthās 512, 25 und 530, 29 darauf angespielt wird, erkennen. Und für die Geschichte von der Tötung des Kamsa tritt das Zeugnis des Mahābhāṣya ein, nach Patañjali¹⁾ pflegte sie sowohl auf der Bühne und im Bilde dargestellt als auch von den Granthikas vorgetragen zu werden, sie war also sicherlich in den weitesten Kreisen bekannt.

Mir scheint gerade diese Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Teile der Sage, größere Genauigkeit in den bekannteren und vollkommene Verwirrung in den unbekannten Abschnitten, dafür zu sprechen, daß der Erzähler mündlicher Tradition folgte, und daß ihm keine geschriebene Quelle wie etwa das Mausalaparvan oder der Harivamśa vorlag. Was Hardy a a O S 48 für die Benutzung des Harivamśa geltend macht, beweist meines Erachtens nichts. Hardy betont nur die Übereinstimmungen zwischen der Jātaka Prosa und dem Harivamśa, die sich auch bei meiner Auffassung leicht und natürlich erklären. Unberücksichtigt und unerklärt laßt er dagegen die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den beiden Erzählungen bestehen. Wer annimmt, daß der Prosaverfasser den Harivamśa als direkte Quelle benutzte, der muß auch annehmen, daß er bewußt von seiner Vorlage abwich und dann auch erklären, warum er dies tat²⁾. Ebensovienig erscheinen mir die Gründe stichhaltig, die Hardy, S 45f, für die Benutzung des Mausalaparvans anführt. Er beruft sich hier auf wörtliche Übereinstimmungen, allein die von ihm beigebrachten Fälle stammen nicht aus der Prosa, sondern aus den ganz anders zu beurteilenden Gāthās. Die einzige Ausnahme bildet das Wort *eraka*, das in Mbh XVI, 206 und ebenso in Jat IV, 88, 4-9 für das Schilfrohr gebraucht wird, das sich bei dem Kampfe der Yādavas in Keulen verwandelt. Ich vermag aus dieser Tatsache nichts weiter zu folgern, als daß schon in der alten Sage an der betreffenden Stelle diese bestimmte Schilfform genannt war. Daß sich das Wort in der Pālī Literatur bis jetzt nur noch an einer einzigen anderen Stelle nachweisen laßt, ruht doch wohl einfach daher, daß überhaupt von Schilf nicht gerade häufig die Rede zu sein pflegt³⁾.

Ich kann also Hardys Behauptung, daß der Prosazerzähler den Harivamśa und das Mausalaparvan benutzt habe, nicht als bewiesen ansehen.

¹⁾ Zu Pān 3, 1, 26, Vartt 15 vgl. auch die Bemerkung zu 3, 2, 111, Vartt 2.

²⁾ Damit will ich aber natürlich nicht behaupten, daß der Harivamśa zur Zeit der Entstehung der Prosa noch nicht existierte. Ich sehe auch vorläufig gar keinen Grund ein, warum Hardy es für unwahrscheinlich hält, daß das Werk schon damals seine heutige Gestalt besaß.

³⁾ Übrigens nimmt Hardy a a O S 46f selbst an, daß der Prosaverfasser andere und sogar ältere Quellen benutzt habe als das Mausalaparvan.

Ich muß aber gestehen, daß meiner Ansicht nach dieser Punkt an und für sich ziemlich nebensächlich ist und erst dann Bedeutung gewinnen wurde, wenn nachgewiesen wäre, daß der Jātaka-Prosa ein ebenso hohes Alter zukame wie den Gāthās. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr zwischen den Gāthās und der Prosa eine längere Zeit verfloßen sein muß, während welcher das Verstandnis der in den Versen enthaltenen Andeutungen von Personen und Verhältnissen zum großen Teile verloren ging.

Wir müssen endlich noch der Frage nach dem Ursprung der Erzählung, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, etwas naher treten. Die Geschichte laßt sich kurz wiedergehen wie folgt:

Kanha hat einen geliebten Sohn durch den Tod verloren und versinkt darüber in so tiefe Trauer, daß er alle seine Pflichten vernachlässigt. Da beschließt sein Bruder Ghata, ihn von seinem Kummer zu heilen. Er nimmt die Gebarden eines Wahnsinnigen an und durchirrt die Stadt, indem er beständig ruft: 'Der Hase! Der Hase!' Durch Rohineyya von dem Gebahren des Bruders benachrichtigt, bemüht sich Kanha, ihn zu beruhigen. Er verspricht ihm, er wolle ihm einen Hasen verschaffen, von welcher Art er nur wünschen möge, allein Ghata verlangt den Hasen im Monde. Da erklärt Kanha, ihm nicht helfen zu können. Unmögliches dürfe man nicht begehren. Ghata aber zeigt ihm, daß er diese Lehre selber nicht befolge, wenn er unaufhörlich um den Sohn klage, den auch keine Macht der Erde zuruckbringen werde. Kanha sieht das Törichte seiner Trauer ein und preist den Ghata, der ihm die Augen geöffnet hat.

Diese Geschichte hat in der Jātaka-Sammlung eine Reihe von Parallelen. Die größte Ähnlichkeit zeigt das Maṭṭakundali-jātaka (449). Auch hier ist es ein Vater, ein Brahmane, der sich unablässig um den toten Sohn gramt. Der Sohn, der als *devaputta* wiedergeboren ist, unternimmt es, ihn zur Vernunft zuruckzurufen. Laut klagend erscheint er dem Vater, und als dieser ihn nach dem Grunde seines Kammers fragt, erklärt er, er weine, weil ihm zwei Räder für seinen Wagen fehlten, nicht gewöhnliche Räder, wie man sie hier auf Erden bekommen könne, sondern Sonne und Mond. Der Vater nennt das natürlich ein törichtes Verlangen, allein er muß zugeben, daß er selbst noch törichter handle, wenn er dem Toten nachweine, da Sonne und Mond wenigstens sichtbar am Himmel stunden, von dem Toten aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken sei. Er gibt sein Trauern auf und preist den *devaputta*, der ihn zur Einsicht gebracht hat, mit denselben Gāthās, mit denen auch das Ghatajātaka schloß.

Noch drastischer tritt der Hauptgedanke dieser Erzählung im Sujāta-jātaka (352) zutage. Sujātas Vater hat seinen Vater verloren und gibt sich ganz dem Schmerze darüber hin. Unaufhörlich, ohne sich um die Geschäfte des täglichen Lebens zu kümmern, klagt er an dem *stūpa*, den er

über den Gebeinen des Toten in seinem Garten hat errichten lassen. Um ihn zu beilen, stellt sich Sujāta verrückt. Einem toten Ochsen, der am Wege liegt, setzt er Gras und Wasser vor, und als der Vater ihn deswegen einen Toren schult, setzt er ihm auseinander, daß es immerhin noch vernünftiger sei, zu erwarten, der Ochse, dessen Körper wenigstens sichtbar vor ihnen liege, werde zum Leben auferstehen als der Großvater, der längst zu Staub und Asche geworden sei. Die Geschichte endet wie die beiden anderen. Die Gatbas, in denen der Vater Sujātas Weisheit ruht, sind bis auf geringe Abweichungen, wie sie die veränderte Erzählung bedingt, mit denen des Ghatajataka identisch.

Einfacher sind zwei andere hierhergehörige Jatakas, das Somadattajataka (410) und das Migapotakajataka (372). Im Somadattajataka wird von einem Asketen berichtet, der einen jungen Elefanten aufzieht, den er zärtlich liebt. Eines Tages stirbt das Tier, und der Asket weint und klagt um seinen Liebling. Da erscheint, um ihn aufzurütteln, Sakka der Gotterkönig und beweist ihm in einigen Gāthas die Zwecklosigkeit der Trauer. Auch hier finden sich am Schlusse wieder drei der aus dem Ghatajataka bekannten Gāthas zum Preise des weisen Trösters. Das Migapotakajataka unterscheidet sich von dem Somadattajataka nur dadurch, daß an Stelle des Elefanten eine Gazelle auftritt. Das Jataka scheint geradezu dadurch entstanden zu sein, daß man das *miga* in G 4 des Somadattajataka nicht als 'Tier des Waldes', sondern im engeren Sinne als 'Gazelle' auffaßte und dann natürlich die beiden ersten Gatbas des Somadattajataka, die den Elefanten erwahnen und daher nicht passen, forthat. Jedenfalls ist wie ich in zwei anderen Jatakas zu zeigen hoffe, tatsächlich zuweilen eine Erzählung in dieser Weise in zwei Jātakas zerlegt worden.

Handelten die bisher genannten Jatakas alle von einem Trauernden, der erst durch die Vorstellungen eines Klügeren von dem Unsinnigen seines Benehmens überzeugt werden muß, so haben wir andererseits auch eine Reihe von Jātakas, in denen uns das Verhalten des wahrhaft Weisen bei dem Tode seiner Angehörigen vorgeführt wird.

Im Matarodanajataka (317) ist der Held der Sohn eines *setthi*. Seine Eltern sind tot, er hat nur noch einen Bruder, der das Geschäft führt. Da stirbt auch dieser. Alle um ihn her weinen und klagen, nur der Held bleibt völlig ruhig. Hart wird er von den Verwandten und Freunden wegen seiner Herzlosigkeit getadelt, aber er beweist ihnen, daß alles Trauern umsonst sei, unabänderlich sei der Tod allen Lebenden bestimmt, wer das erkannt habe, der sei über den Schmerz erhaben.

Ganz ähnlich ist die Erzählung im Ananusociyajataka (328). Hier finden wir einen Brahmanen, der zusammen mit seiner jungen Gattin der edlen Sammillabhāsini aus dem Hause in die Heimatlosigkeit hinauszieht. Lange erträgt die zarte Frau die Beschwerden des Asketenlebens, endlich bricht ihr Körper zusammen. Vor dem Tore von Benares stirbt sie, während

der Mann in der Stadt Almosen sammelt Als er von seinem Bettelgang zurückkehrt, findet er die treue Gefährtin seines Lebens entseelt vor, aber keine Träne netzt seine Wangen Als ob nichts geschehen wäre, verzebrt er sein Mahl, und als sich die umstehenden Leute über seine Seelenruhe verwundern, rechtfertigt er sein Verhalten mit ähnlichen Gründen wie der *setthi* im Mataredanajātaka

Eine fast noch größere Selbstbeherrschung trägt die Brahmanenfamilie zur Schau, von der das Uragajātaka (354) handelt Der Vater, ein ernster Mann, hat die Seinen stets zur Betraachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen angehalten, und eines Tages haben sie Gelegenheit, ihren dadurch erlangten Gleichmut zu beweisen Während der Sohn mit dem Vater auf dem Felde arbeitet, wird er von einer Schlange gebissen und stirbt auf der Stelle Der Vater verheert auch nicht für einen Augenblick die Fassung Durch einen Nachbarn läßt er seiner Frau bestellen, die ganze Familie, mit reinen Gewandern angetan und mit Wohlgeruchen und Blumen in den Händen, solle ihm Essen für eine Person aufs Feld hinausbringen Aus der Botschaft merkt die Brahmanin, daß ihr Sohn tot ist, aber weder sie noch die anderen Familienmitglieder vergießen eine Träne Sie bringen das Essen hinaus, und der Brahmane verzebrt ruhig seine Mahlzeit neben der Leiche seines Sohnes Dann sammeln alle Holz zu einem Scheiterhaufen und verbrennen den Toten Da fühlt Sakka daß sein Thron heiß wird Er erkennt das heroische Verhalten der Brahmanenfamilie als die Ursache und beschließt, sie zu belohnen Eilig begibt er sich auf das Feld hinab und fragt der Reihe nach den Vater, die Mutter die Schwester die Gattin und die Sklavin des Toten aus welchem Grunde sie nicht trauerten Jeder beweist ihm in zwei Gāthas die völlige Nutzlosigkeit der Trauer, worauf Sakka erfreut sie mit den sieben Edelsteinen beschenkt

Zu dieser Gruppe gehört auch das bekannte Dasarathajātaka (461), dessen Kern die Rede bildet, mit der Rama die über den Tod des Dasaratha trauernden Verwandten aufzurichten sucht Wegen seiner Gāthās, die die Vergeblichkeit des Kammers behandeln mag endlich hier auch das Ghatajātaka (355) genannt werden wenn auch die eigentliche Erzählung in den Kreis der Geschichten von der Standhaftigkeit im Unglück gehört

Sind die hier aufgeführten Geschichten ursprünglich buddhistisch? Für die Beantwortung der Frage ist es zunächst von Wichtigkeit, daß die Gāthās, die dafür natürlich allein in Betracht kommen weder den Namen des Buddha noch irgendeinen speziell buddhistischen Terminus enthalten, und doch hatte es bei dem gegebenen Stoffe ein buddhistischer Dichter kaum unterlassen in seinen Versen zum Beispiel einige Reflexionen über die Unbeständigkeit der *samkhāras* anzubringen Wie nahe der Gedanke gerade an diese Lehre dem Buddha-ten liegen mußte zeigt das Beispiel des Prosafassers der in seinen Erzählungen immer wieder darauf hinweist Man vergleiche nur die folgenden Stellen *sabbe samkhārā aniccā hutvā na*

honti, ten' eva sabhāreṇa santhātum samattho ekasamkhāro pi n' atthi, tumhesu andhabālesu aññānatāya attha lokadhamme ajānitvā rodantesu aham kimattham rodissāmi (Matarodanaḥ III, 57, 12ff), bhijjanadhammam bhijjati, sabbe samkhārā aniccā evamgatikā yevā 'ti vatvā (Ananusociyaḥ III, 95, 2ff), sabbe samkhārā aniccā ti me nātam (Sujātaḥ III, 157, 3f), mara nasatim bhāretha tumhākaṃ maraṇabhāvaṃ sallakkhettha, imesaṃ hi sattānaṃ maraṇaṃ dhuvam jivitam addhuvam, sabbe samkhārā aniccā ca khayadhammino va, rattim divā ca appamattā hottha (Uragaḥ III, 162, 23ff), bhijjana dhammam paṇa bhijjati, maranadhammam matam, sabbe samkhārā aniccā maraṇavpphattikā ti aniccabhāvaṃ eva sallakkhetva lasi (ebd III, 163, 8ff)

Wenn also Hardy trotzdem in seinem Aufsätze (S 26) bemerkt, daß Ghata 'die (buddhistische) Weisheit über den Tod' verkunde, so kann er nur den Grundgedanken im Auge haben, der im Ghatajātaka ebenso wie in den übrigen vorher genannten Jātakas zutage tritt, nämlich den, daß die Trauer um den Tod lieber Angehöriger nutzlos und daher des Weisen unwürdig ist. Allein ich kann nicht zugeben, daß dies eine speziell buddhistische Ansicht sei, sie gehört durchaus auch dem brahmanischen Ideenkreise an. Wie Rāma im Dasarathajataka seine Ermahnung an seine trauernde Umgebung mit den Worten schließt (G 11)

tasmā hi dhīrassa bahussutassa
sampaśato lokam imam paraṃ ca |
aññāya dhammam hadayaṃ manaṃ ca
sokā mahantapī na tāpayanti ||

so sagt im Mabābhārata Nārada am Schlusse seiner Erzählung von der Erschaffung der Mrtyu (VII, 2123)

ātmanam vai prāṇino ghnanti sarie
nainam mṛtyur dandapānir hinasti |
tasmān mṛtān nānusocanti dhīrāḥ
satyaṃ jñātvā niścayaṃ Brahmasṛtam ||

Aus der großen Trostrede des Vidura im Strīparvan (XI, Adhy. 2—7), in der fast jeder Vers die Zwecklosigkeit der Trauer betont, hebe ich hier nur Strophe 67 hervor

śokasthānasahasraṇi bhayaasthānaśatāni ca |
divase divase mūḍhaṃ āśrīṣanti na paṇḍitam¹⁾ ||

Es wäre ein Leichtes, noch weitere Zitate aus der Spruchliteratur des Sanskrit beizubringen. Wer sich überzeugen will, daß der Inder zu allen Zeiten dieser Anschauung über das Törichte der Trauer um Tote gehuldigt hat, der braucht nur die zahlreichen, von Blau unter der Rubrik 'Trauer um Verstorbene ist eitel, grundlos' zusammengestellten Sprüche der Bōhi

¹⁾ Die Strophe findet sich auch Mbh. XII, 12483 und in leicht veränderter Fassung ebd. XII, 751. Vgl. auch Bhagavadgītā II, 11, 13.

lingkschen Sammlung durchzugehen¹⁾. Ja, nach brahmanischer Auffassung ist die Trauer um Verstorbene nicht nur toricht, sondern geradezu eine Sünde. Als Yudhiṣṭhira über den Tod seines Neffen Abhimanyu klagt, macht Vyāsa ihm Vorstellungen, die in den Worten gipfeln (Mbh. VII, 2469f.):

*śocato hi mahārāja agham eva vivardhate |
tasmāc chokaṃ parityajya śreyase prayated budhah ||
praharsam abhimānam ca sukhaprāptiṃ ca cintayet |
etaḍ buddhvā budhāḥ śokaṃ na śakah śoka ucyate ||*

Die Trauer bringt auch dem Toten nur Schaden. Er muß die Tränen schlucken, die die Angehörigen vergießen, wie es bei Yājñavalkya heißt (III, 11)²⁾:

*ślesmāśru bāndhavair muktaṃ preto bhuñkte yato 'śaśah |
ato na roḍitavyam hi kriyāḥ kāryāḥ svaśaktiṭaḥ ||*

Die Tränen der Verwandten und Freunde brennen den Toten und bringen den in den Himmel Eingegangenen zu Fall, vgl. Raghuvamśa VIII, 85

svajanāśru klātisaṃtatam dahati pretam iti pracaksate ||

und Rāmāy. B II, 81, 22³⁾.

*śocanto nanu sasnehā bāndhavāḥ suhrdaś tathā |
pātayanti gaṇaṃ svargam āśrupātena Rāghava ||*

Und in Hariharas Paddhati wird mit Berufung auf die Śruti gelehrt, daß man nach Vollzug der offiziellen Trauerzeremonie nicht mehr über den Toten trauern dürfe, 'wenn es doch geschieht, so leiden seine Kinder Hunger' (*ataḥ param mṛtasya kṛdo na kriyate | yadā kriyate tadā tasya prajāḥ kru-dhārtā bhavanṭi śrutih*)⁴⁾

Der Inhalt der Gāthās zwingt also durchaus nicht zu der Annahme, daß jene Geschichten buddhistischen Ursprunges seien. Im Gegenteil, ge-

¹⁾ Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen, S 66

²⁾ Im Pañcatantra I. 335 (Bombay) mit den Varianten *tasmān na roḍitavyam* und *prayatnataḥ*

³⁾ Mit den Lesarten *śocamānās tu* und *pātayanti sma tam svargād* auch im Hitopadeśa (Schlegel) IV, 74

⁴⁾ Caland, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74, 76 Ich beziehe *tasya* auf den Toten, nicht, wie Caland, auf den Trauernden — Dem oft gepriesenen Indifferentismus gegenüber kommt der rein menschliche Standpunkt in der Spruchdichtung nur selten zu Worte. Nur in dem alten Itihāsa von der Unterredung zwischen dem Geier und dem Schakal (Mbh. XII, 5576ff.) finde ich auch ein paar Śloka, in denen die Trauer beim Tode von Verwandten als berechtigt anerkannt und die Gleichgültigkeit sogar getadelt wird. Aber diese Verse werden nicht als die Meinung des Verfassers vorgetragen, sondern sind einem Schakal in den Mund gelegt, der sich bemüht, die Verwandten eines Toten womöglich bis zum Anbruch der Dunkelheit auf dem Friedhofe zurückzuhalten, weil er die Leiche zu fressen wünscht und, solange es Tag ist, fürchten muß, daß ein Geier ihm die Beute streitig machen werde. Der Geier andererseits, dem daran liegt, die Leute möglichst schnell zu entfernen, erschöpft sich in Sprüchen über die Nutzlosigkeit der Trauer

wisse Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß sie schon in Volkskreisen bestanden ehe die Buddhisten sie ihrer Sammlung einverleibten. Eine Reihe von Ritualtexten erwähnt nämlich ausdrücklich den Vortrag von Trostgeschichten als einen Teil des Trauerzeremoniells. So schreibt z. B. Yājñavalkya (III, 7) vor, daß man die Hinterbliebenen, wenn sie, nach Vollzug der Wasserzeremonie aus dem Wasser herausgestiegen auf einem weichen Rasenplatze sitzen durch alte Itihāsas zerstreuen solle (*aparadeyus tām itihāsaḥ purātanaḥ*). Ebenso bestimmt Paraskara, daß die Trauernden sich an einen schattigen Ort setzen und mit erhaulichen Geschichten trösten sollen¹⁾. In der *Viṣṇusmṛti* (XIX, 24) wird gelehrt, daß den Leuten, die den Verlust eines Verwandten beklagen, Männer von ruhiger Gemutsart mit tröstenden Reden zureden sollen. Nach dem *Gautama Pitrmedhasūtra* (IV, 2) sollen sich die Hinterbliebenen durch gute Reden, aufmunternde Geschichten und schöne Purāṇas den Kummer vertreiben (*śokam utsrjya kalyāṇbhūṣaṇaḥ vāgbyāḥ sāttvikābhyaḥ kṛthābhyaḥ purāṇaḥ sukṛtibhyaḥ*), und ganz ähnlich heißt es in der schon erwähnten *Paddhati* des Harihara, daß alte Leute die trauernden Verwandten durch weise Sprüche und durch das Erzählen von Itihāsas Purāṇas und Upākhyānas trösten sollen (*tataḥ sarve jñātayah socantas tiṣṭhanti | tān anye vṛddhāḥ saṃsārān ityadibodhakāḥ sambodhayanti | itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti | tatas te sambandhina utthapayanti*)²⁾. Und daß diese Vorschriften keine ideale Forderung hieben sondern wirklich hiefolgt wurden wird uns von Bāṇa hezeugt. Er berichtet in seinem *Harsacarita* (193–15 ff.) daß in der Umgebung des über den Tod seines Vaters betrubten Harsa Paurāṇikas geschickt in der Vertreibung des Kummers (*śokapanayanam punāḥ paurāṇikāḥ*) gewesen seien.

Die Stelle zeigt, daß es im 7. Jahrhundert n. Chr. professionelle Erzähler gab, die es geradezu zu ihrer Spezialität machten bei Todesfällen den trauernden Verwandten passende Texte vorzutragen. Dasselbe war offenbar schon in vorbuddhistischer Zeit der Fall. Es ist doch kaum ein Zufall, daß sich eine so große Anzahl von Trostgeschichten in der *Jataka-Sammlung* vorfindet. Offenbar war ein starker Bedürfnis nach solchen Geschichten vorhanden und die berufsmaßigen Dichter und Erzähler wußten es zu befriedigen. Sie verstanden es ihre Geschichten durch kleine Änderungen den jeweiligen Umständen anzupassen. Es ist im Grunde die selbe Geschichte, die uns im *Ghaṭajāṭaka*, im *Mattakundalyajāṭaka* und im *Sujāṭajāṭaka* entgegentritt, aber einmal ist sie für den Tod eines Sohnes, ein andermal für den Tod eines Vaters zurechtgemacht. Die gleichen Gedanken bilden den Inhalt der *Gāthās* des *Matarodanajāṭaka* wie des *Ananusoeyajāṭaka*, aber jenes paßt für den Tod eines Bruders, dieses für den Tod einer Gattin.

¹⁾ Calandann O. S. 77. Halkbrandt, *Ritualliteratur* S. 89.

²⁾ Calandann O. S. 70.

Das Ghatajāataka und das Dasarathajāataka zeigen uns noch einen anderen Kunstgriff dieser Dichter: sie legen das, was sie zu sagen haben, den bekannten Personen der Heldensage in den Mund, unzweifelhaft mit der Absicht, ihren Worten dadurch größeren Nachdruck zu verleihen. Ihren neuen Zuhörern waren jene Könige der Sage historische Persönlichkeiten so gut wie Asoka oder Candragupta, und ihre Taten und Erlebnisse wahre Geschichte. Der Trost von den Lippen eines Rāma konnte daher unmöglich seine Wirkung verfehlen, die Gründe, die einen Kṛṣṇa zur Vernunft gebracht hatten, mußten auch den gewöhnlichen Trauernden überzeugen. Desselben Mittels bedienen sich die Gāthā-Dichter des öfteren. So wird z. B. die Geschichte von Dhūmakārm (Jāt 413) von Viḍhūra Vidura dem Yudhiṣṭhira Yudhiṣṭhira erzählt. Derselbe Vidura muß im Viḍhūrapāṇḍita-jātaka (545) das Lehrgedicht über das Hofleben vortragen (G 126—171). Wenn die spätere Epik die ganze alte Spruchweisheit ihren Helden und Weisen in den Mund legt, so setzt sie damit nur die Technik der älteren Gāthā-Dichtung fort.

Von solchen *śokāpanodanas*, wie ich diese Gattung von Erzählungen im Anschluß an den Titel des zweiundfünfzigsten Adhyāya des Dronaparvan nennen möchte¹⁾ sind uns auch im Mahābhārata einige erhalten. Die beiden bekanntesten sind die schon erwähnte Geschichte von der Erschaffung der Todesgöttin (VII 2023ff) und das sogenannte Sodasara-jakiya (VII, 2138ff) die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira erzählt, als er über den Tod des Abhimanyu trauert. Beides waren ursprünglich selbständige Geschichten. Die erste wird ausdrücklich als ein *itihāsa purātana* bezeichnet (2023) das einst Narada dem über den Tod seines Sohnes Hari trauernden Könige Akampana vortrug. Mit dem Sodasara-jakiya das Vāsudeva dem betrubten Yudhiṣṭhira noch einmal XII 900ff erzählt suchte nach der Rahmenerzählung Nīradī den König Śrījaya zu trösten als Rauber seinen Sohn Śuvarṇasthīrīm getötet hatten. Ein drittes *śokāpanodana* trägt Vyāsa dem Yudhiṣṭhira in XII 834ff vor. Es ist wiederum ein *itihāsa purātana* das nach der Einleitung ursprünglich der Brahmane Aśman vor dem Videhakönig Janaka sang. Ein viertes größeres Stück dieser Art liegt uns in dem Viśokaparvan, den ersten acht Adhyāyas des Striparvan, vor. Hier wird Dhṛtarāṣṭra zuerst von Sañjaya, dann von Vidura und zuletzt von Vyāsa mit vielen schönen Sprüchen und Gleichnissen über den Tod seiner Verwandten getröstet²⁾. Auf andere

¹⁾ Vgl. auch Mbh. XII 833 *jyēṣṭhasya Pandu-putras-ja Vyāsah śokam apānudat*, XI 24 *śokam rājan vyapanuda*. Jāt III 157 10 215, 4, 390 25 IV, 62 2 87 4 *yo me śokaparetassa puttāsokam* (bzw. *pitāsokam*) *apānudi*. Ähnlich auch Jāt III, 155 10 *śokam vinodetum na saklōti*.

²⁾ Das Viśokaparvan ist augenscheinlich eine sekundäre Erweiterung des neunten Adhyāya des Striparvan die bei der Redaktion vor diesem Adhyāya eingeschoben wurde. Mir scheint das aufs deutlichste daraus hervorzugehen daß die Erzählung in Adhyāya 9 genau auf demselben Punkte beginnt wie im ersten Adhyāya des Viśoka

kleinere Trostreden (VII 2542ff, XVI 279ff) hat schon Hardy hingewiesen¹⁾

Bei aller Verschiedenheit des Inhaltes ist doch der leitende Gedanke in diesen Mababbārata Geschichten derselbe wie in den Jātakas Die Nutzlosigkeit der Trauer ist, wie schon oben erwähnt, auch hier das Thema das in immer neuen Variationen behandelt wird Und auch der praktische Zweck dem die Geschichten dienen ist in beiden Fällen der gleiche Es wird in den Einleitungen der Mahābhārata Erzählungen sogar ausdrücklich betont daß sie bestimmt sind trauernde Hinterbliebene von ihrem Kummer zu befreien, siehe VII 2025

*tad aham sampravakṣyamī mṛtyoh prabhavam uttamam |
tatas tvam mokṣyase duḥkhāt snehabandhanasamśrayāt ||*

und Mbh XII 907ff

*mahabhagyam pura raṣṭram kṛtyamanam mayā śṛnu |
yathāvadbhānam nṛpate tato duḥkham prahāsyasi ||
etan mahānubhāvam tvam sruṣṭvā prthivīpatin |
śamam anaya samtapam śṛnu vistarāśāś ca me ||*

Das ākhyāna von der Erschaffung der Todesgöttin wird daher auch als *śokaghna* (VII 2026) *putraślokapāṇa* (2039) bezeichnet und zum Schlusse heißt es (2128)

*punyam yaśasyam svargyam ca dhanyam āyusyam eva ca |
asyetihasasya sadā śṛvanam śṛvanam tathā ||*

Endlich zeigt sich auch in der Erzählungstechnik in den Ausdrücken und Bildern eine Reihe von Übereinstimmungen Die Art der Rahmen erzählung ist in den epischen Legenden die gleiche wie im Gbatajataka oder Dasarathajataka Personen der Heldensage treten auf um die Sprüche über den Tod zu verkünden oder durch sie belehrt zu werden Stereotyp ist in den Jatalas der Schluß Nachdem der Trauernde die Rede des

parvan und daß alles was in Adhyaya 9 enthalten ist sich größtenteils sogar wortlich auch im Viśākapaṛvan findet Sāñjaya ermahnt zuerst den Dhṛtarāṣṭra die Toten zu bestatten (9 249—252 — 1 4—9) Dhṛtarāṣṭra fällt von Kummer überwältigt ohnmächtig zu Boden (9 253 — 1 10) worauf Vidura ihm Trost zuspricht (9 254—268 — 2 46—65) Diese Wiederholungen bleiben meiner Ansicht nach bei der Annahme eines einzigen ursprünglichen Dichters völlig unerklärlich Sicherlich kann es auch dem größten Dichter passieren daß er gelegentlich einmal dasselbe sagt besonders in einem so umfangreichen Werke wie es das Mahābhārata ist aber keinem vernünftigen Menschen ist es doch zuzutrauen daß er ohne jeglichen Grund eine Geschichte die er eben erzählt hat weniger als 200 Ślokas später mit genau den gleichen Worten noch einmal erzählen sollte

¹⁾ Ich verweise auf die Inhaltsangaben in H Jacobis Mahābhārata Der Inhalt des Soḍaśarājakiya ist gewissermaßen zusammengefaßt in einer Gāthā die sich in der längeren Rezension des Gbatajataka im Petaṭṭhi (II 6 11) findet

*mahādīhanā mahābhogā rāṣṭhavaranto pi bhātṛṇā |
pāhītihaṛadāśāś te pi na ajarṇarā ||*

Weisen gehört hat, gesteht er regelmäßig, daß er nun von seinem Kummer geheilt sei

*so 'ham abbūlhasallo 'smi vītasolo anāvilo |
na socāmi na rodāmi tava sutvāna mānava¹⁾ ||*

Ebenso im Mahābhārata Da spricht Akampana zum Schlusse (VII, 2126)

*vyapetaśolaḥ prīto 'smi bhagavann rsisattama |
śrutvetihāsam tvattas tu krtārtho 'smi abhūādāye ||*

Und Sṛījaya erklärt (VII, 2454)

*etac chrutvā mahābāho dhanyam ākhyānam uttāmam |
rājarsinām purānānām yajvanām dakṣināvatām ||
vismayena hate śoke tamasiṁhārkaṭejaśū |
vipāpmāsmi avyathopeto brūhi kim karavāny aham ||*

Ganze Versviertel haben den gleichen Wortlaut im Sanskrit wie im Pali Im Ghatajātaka (454) redet Rohineyya den trauernden Kanha an (G 1)

uttṛhehi Kanha kim seso lo attho supinena te |

Ebenso beginnt Vidura seine Trostreden an den Yudbisthira mit den Worten (Mbh XI 47)

uttṛstha rājan kim śese dhārayatmānam ātmanā |

und (Mbh XI, 255)

uttṛstha rājan kim śese mā śuco Bharatarsabha |

Wir haben hier eine jener formelhaften Wendungen vor uns, die schon zum Rustzeug der alten Gāthā-Dichter gehörten und von der späteren Epik übernommen wurden In den Gāthas findet sich derselbe Pada, nur leicht nach den Umständen verändert, noch Jāt 311, 1

uttṛhehi cora kim seso lo attho supinena te |

und Jāt 455, 11

uttṛhehi amma kim seso āgato ty āham atrajo²⁾ |

Im Ghatajātaka (355) erklärt Ghata dem König Vanka warum er nicht betruht sei (G 2)

*nābbhatitaharo soḷo nānāgatasukkhāraho |
tasmā Vamka na socāmi n' atthi soḷe duttiyyata*

¹⁾ Jāt 352, 7, 449 10, 454 14, und mit der durch die abweichende Erzählung bedingten Variation *Vāsava* für *mānava*, 372, 7 und 410, 9

²⁾ Vgl auch die ähnlichen Wendungen in Mbh IV, 516

uttṛṣṭhoṭtiṣṭha kim śese Bhīmasena yatha mṛtaḥ |

Mbh XI, 756

uttṛṣṭhoṭtiṣṭha Gāndhārī mā ca śoke manah kṛtāḥ |

Mbh I, 6563

uttṛṣṭhoṭtiṣṭha bhādrām te na tram arhasy aruṇḍama |

moham nṛpatīśārdula gantum dīkṛtāḥ kṛtāu ||

Mbh V, 4501

uttṛṣṭha he Lāpuruṣa mā śeṣaivam parājitaḥ |

Der letzte Pāda kehrt in der Frage des Sañjaya an den trauernden Dhrtarāstra wieder (Mbh XI, 6).

kim śocasī mahārāja nāsti śoke sahāyatā |

Offenbar war sowohl diese wie die vorher besprochene Formel auch Vālmiki bekannt. Er hat beide vereinigt in einem Satze der Rede, mit der Kausalya den Daśaratha aufzurichten sucht, als er im Schmerz über Rāmas Verbannung zusammenbricht (R II, 57, 30)

uttistha sukrītam te 'stu śoke na syāt sahāyatā¹⁾ |

Im Uragajāta (354) entgegnet die Mutter dem Sakka, der sich wundert, daß sie keine Tränen über den Tod ihres Sohnes vergieße (G 3)

anāhāto tato ūgā ananūññāto ito gato |

yathāgato tathā gato tattiha lā paridevanā ||

Denselben Gedanken Meidet der Verfasser des Viśokaparvan in die Worte (Mbh XI, 58)

adarśanād āpatitāḥ punaś cādarśanam gatāḥ |

naite tara na tesām tram tatra lā paridevanā ||

Der Versschluß *tatra lā paridevanā* findet sich in der Trostrede des Vidura noch dreimal, Mbh XI, 51 = 256

abhāvādini bhūtāni bhāvamadhyāni Bhārata |

abhāvanidhanāny eva tatra lā paridevanā²⁾ ||

Mbh XI, 55 = 261

ekasārthaprayātānām sarvesām tatra gāminām |

yasya kālāḥ prayāty agre tatra lā paridevanā ||

und Mbh XI, 57 = 264

sarve svādhyāyavanto hi³⁾ sarve ca caritaratāḥ |

sarve cābhimukhāḥ kṣinās tatra lā paridevanā ||

Er begegnet aber auch sonst öfter im Epos und in der Spruchdichtung, z. B. Mbh II, 1706, 1708, 1710, XII, 907, Yajñav III, 9, Hitop IV, 74⁴⁾ usw

Wiederholt kommt in den Jātakas eine Gathā vor, in der der weise Tröster einem Manne verglichen wird, der durch Besprengen mit Wasser einen Brand löscht (Jāt 352, 5, 372, 5, 410, 7, 449, 8, 454, 12)

ādittam ita mam santam ghatasittam va pāvakaṃ |

vārinū viya osiñcam sabbam nibbāpaye daram ||

¹⁾ In der Bengali Rezension (57, 28) ist der Vers ganz verändert. Die Ausgabe der Niryayasagara Press druckt fälschlich *śokena syāt sahāyatā*. Ein weiteres Beispiel der ersten Formel bietet die Bengali Rezension in II, 81, 10

rājann uttiṣṭha kim śete Bharato 'ham upāgataḥ |

²⁾ In der Bhagavadgītā II, 28 (= Mbh VI, 996)

avyaktādini bhūtāni tyaktamadhyāni Bhārata |

avyaktanidhanāny eva tatra lā paridevanā ||

³⁾ An der zweiten Stelle lautet der erste Pāda *sarve vedavīdāḥ śūdrāḥ*

⁴⁾ Die Lesart *dhīra* für *tatra* ist sicherlich sekundär

‘Mich, der ich wirklich brannte wie mit Ghee betraufeltes Feuer, gleichsam mit Wasser besprengend, löschest du aus allen Schmerz’

Dasselbe Bild, teilweise sogar dieselben Worte, verwendet der Dichter im Viśokaparvan (Mbh XI, 241)

putraśokam samutpannam hutāśam jvalitam yathā |

prayāmbhasā mahābhāga nirvāpaya sadā mama ||

‘Den Schmerz um den Sohn, der ausgebrochen ist wie loderndes Feuer, lösche mir immerdar aus mit dem Wasser der Weisheit, du Trefflicher’

Meiner Ansicht nach zeigen alle diese Übereinstimmungen aufs deutlichste, daß zwischen den *śokāpanodanas*, die uns in den Jātakas vorliegen, und denen, die uns im Epos erhalten sind, ein Zusammenhang hesteht, und da wir in anderen Fällen den bestimmten Nachweis führen können, daß die im Epos überlieferten Ākhyānas junger sind als die Gāthās, so dürfen wir, wie ich glaube, das gleiche Verhältnis unbedenklich auch hier annehmen. Den Verfassern der epischen *śokāpanodanas* waren, wenn auch vielleicht nicht dieselben, so doch ähnliche Erzählungen wie die in die Jātaka Sammlung aufgenommenen bekannt, und sie haben die Gedanken, die Einkleidung, den Formelschatz, die sie in den älteren Dichtungen vorfanden, sich angeeignet und in mehr oder minder freier Weise umgestaltet.

Ich habe oben auch eine Stelle aus dem Ramayana angeführt, in der augenscheinlich zwei jener von den Gāthā Dichtern gepragten Formeln benutzt sind. Schon bei einer früheren Gelegenheit¹⁾ habe ich ferner zu beweisen gesucht, daß Vālmiki eine Gāthā aus der alten Trostrede des Rāma direkt in die große Rede, die er seinen Helden beim Tode des Dasaratha halten läßt, übernommen hat. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie eng sich einige andere Strophen dieser Rede im Gedanken und im Ausdruck mit den Gāthās des Ananusociyajātaka (328) berühren.

Im Ananusociyajātaka belehrt der Asket die umstehende Menge (G 2—4)

tan tañ ce anusoceyya yam yam tassa na vjyati |

attānam anusoceyya sadā maccuvasam gatam || 2 ||

na h'eva tittham²⁾ nāsīnam na sayānam na p'addhagum |

yāva pāti nimisati tatrāpi sarati bbayo³⁾ || 3 ||

tatth' attanī vata-ppaddhe vīnābhāve asamsaye |

sesam sesam dayatābbam vītam ananusociyam⁴⁾ || 4 ||

¹⁾ Gott Nachr., Phil. hist. Kl. 1897, S. 130, siehe oben S. 38f.

²⁾ Fausboll hat *ṭhitam* in seinen Text aufgenommen, aber C¹ liest *tittham*, C² B¹ *tūtham*, und nur B^d hat *ṭhitam*. Auch im Kommentar (II, 96, 10) lesen C² B¹ übereinstimmend *tittham* und nur B^d *ṭhitam*. Unter diesen Umständen liegt nicht der geringste Grund vor, die Lesart *tittham* (= sk. *tiṣṭhantam*) abzuweisen.

³⁾ Fausboll liest mit C² *ananusocītan* (it), die richtige Lesart steht in C² und in allen Handschriften im Kommentar (III, 97, 1). Die birmanischen Handschriften lesen ganz abweichend *mahantam anūsocayan*.

‘Wenn man allem nachtrauern wollte, was einem verloren gegangen ist, mußte man die eigene Person betrauern, die stets in der Gewalt des Todes steht’

‘Denn nicht den Stehenden, nicht den Sitzenden, nicht den Liegenden, auch nicht den Wandernden (verschont der Tod), während man wacht, (während) man schläft, auch da schleicht das Alter herbei’

‘Da also die eigene Person, nich¹ dahingeht¹), (und) die Trennung un zweifelhaft ist, soll man alles, was zurückbleibt, lieben, nicht (aber) dem Dahingegangenen nachtrauern’

Diesen Gāthās entsprechen zum Teil wörtlich die Verse II, 105, 21, 22 im Rāmāyana

ātmanam anusaca tiam kim anyam anusacas: |
āyus tu hiyate yasya sthitasyatha gatasya ca ||
sahava mrtiyur vrajati saha mrtiyur nisīdati |
gatvā sudirgham adhiānam saha mrtiyur nivartate ||

‘Die eigene Person betrauerst du Was trauerst du einem andern nach, (du), dessen Leben dahinschwindet, wenn du stehst und wenn du gehst’

‘Mit geht der Tod, mit setzt der Tod sich nieder, mit kehrt der Tod von einem langen Weg zurück’

Wie der Gāthā Dichter das eigene Selbst *sadā maccuriasam gatam* nennt, so nennt Vālmiki die Menschen in Vers 18 *jaramrtyuriasam gatāh* Wie der Gāthā Dichter von dem *vinābhava asamsaya* spricht, so sagt auch Vālmiki, daß Gatte und Gattin, Eltern und Kinder von einander scheiden müssen *dhruva hy esam vinābhavatah* (V 27)²) Ich sehe in diesen Übereinstimmungen einen neuen Beweis dafür, daß auch Vālmiki die alte Gāthā Poesie gekannt und benutzt hat

Das Würfelspiel im alten Indien.

Die Bedeutung des Würfelspieles

Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab In der nachvedischen Zeit hat der Rennsport aufgehört eine Rolle zu spielen Das Würfelspiel

¹) Ich fasse *Pah* *pphaddha* als Vertreter von *sk prādheva*

²) In V 15 spricht Vālmiki von dem Menschen der *anīhava* dem Tode unterworfen sei Der gleiche Ausdruck (*anusara*) findet sich auf alle Geschöpfe angewandt, in Gāthā 2 des Matarodanajataka (317) G 4 des Nigapotakajataka (372)

roditena hare brahme mato peto samutthāhe |

sabbe saṃgama rodima a namasassa nīdāhe ||

stimmt dem Inhalte nach überein mit Ram II, 35, 18 (Gorr)

locato rudatā caiva yadā nāma mṛtaḥ punaḥ |

saṃjīvet svajanāh kaścid anuloceṇa sarakāh ||

Da diese Strophe aber nur in der Bengali Rezension erscheint, so ist sie vielleicht erst später eingeschoben

aber hat noch immer nicht seine Anziehungskraft verloren; im Gegenteil, es tritt uns im Epos als die vornehmste Unterhaltung des Adels, als das eigentliche Spiel der Könige entgegen, und daß es auch in den Kreisen des Volkes mit Eifer betrieben wurde, zeigen die Dharmaśāstras mit ihren Vorschriften über Spielhäuser und Spielschulden. Das gleiche war auch im späteren Mittelalter der Fall; ich brauche nur an die bekannten Schilderungen im *Mecchakaṭṭika* und im *Daśakumāracarita* zu erinnern. Und ausgestorben ist das Spiel in Indien selbst heute noch nicht, wenn es auch die Bedeutung, die es einst für das Volksleben hatte, nicht mehr besitzt.

Eine genaue Kenntnis des alten Spieles wurde uns so manche Stelle in den vedischen und epischen Texten, die uns jetzt dunkel ist, verständlich machen; bis vor kurzem aber war es kaum gelungen, etwas Sicheres zu ermitteln. Roth mußte am Schlusse seines Aufsatzes 'Vom Baum *Vibhīdaka*'¹⁾ bekennen: 'Wie Gang und Zweck des Spieles war, das weiß niemand zu sagen.' Wenn ich es trotzdem wage, die schwierige Frage hier zu behandeln, so geschieht es deshalb, weil in letzter Zeit allerlei Texte veröffentlicht sind, die geeignet erscheinen, in das Dunkel, das über dem Würfelspiel liegt, Licht zu bringen. Ich glaube, daß es mit ihrer Hilfe in der Tat möglich ist, wenigstens in einigen Punkten Klarheit zu schaffen. Manches bleibt aber auch so noch unerklärt, ja, das neue Material bringt zum Teil sogar neue Schwierigkeiten mit sich, die ich wenigstens nicht zu lösen vermag. Ich kann daher selber diesen Aufsatz nur als einen ersten bescheidenen Versuch auf einem Gebiete, das bisher eine zusammenhängende Darstellung überhaupt nicht erfahren hat, bezeichnen.

Das *Vidhurapaṇḍita-jātaka*

Die Stelle, von der ich bei der Untersuchung des Würfelspieles ausgehen möchte, weil sie die ausführlichste Beschreibung des Spieles, wenn auch nicht in seiner ältesten Form, enthält, findet sich im *Vidhurapaṇḍita-jātaka* (545). Dort wird erzählt, wie der *Yaksa Punnaka* den König der *Kurus* zum Spiel herausfordert. Er schildert zunächst den wunderbaren Edelstein, den er als Einsatz bieten kann; dann fährt die Erzählung fort wie folgt (VI, 280, 1ff.):

Als *Punnaka* so gesprochen hatte, sagte er: 'Mahārāja, ich werde, wenn ich im Spiel besiegt werden sollte, diesen kostbaren Edelstein dahingeben; was wirst du aber geben?' 'Mein Lieber, außer meiner Person und meinem weißen Sonnenschirm soll alles, was mein ist, mein Einsatz sein.' 'Dann, o Herr, verliere keine Zeit mehr. Ich bin von fernher gekommen. Laß den Spielkreis fertig machen.' Der König ließ es den Ministern sagen. Die machten schnell den Spielsaal fertig, richteten für den König einen trefflichen *Makaei*-Teppich und auch für die übrigen Könige Sitze her, machten

¹⁾ *Gurupūjākaumudī*, S 4

auch für Punnaka einen passenden Sitz und benachrichtigten dann den König daß es Zeit wäre. Da redete Punnaka den König mit der Gāthā an 'Tritt heran an den herbeigekommenen¹⁾ Preis, o König, solch herrlichen Edelstein besitzest du nicht. In rechtmäßiger Weise wollen wir besiegt werden, nicht durch Gewalt, und wenn du besiegt werden solltest, zahle uns schnell (den Gewinn) aus²⁾.' 89

Da sagte der König zu ihm, 'Fürchte dich nicht vor mir, junger Mann weil ich der König bin, nur auf rechtmäßige Weise, nicht durch Gewalt werden wir siegen oder verlieren.' Als Punnaka das hörte sprach er in dem er die Könige zu Zeugen dafür anrief, daß sie nur auf rechtmäßige Weise siegen oder verlieren wollten, die Gāthā

'Erhabener Fürst der Pañcalas³⁾, Surasena, Macchas und Maddas mit samt den Kekakas⁴⁾, die sollen sehen, daß unser Kampf ohne Betrug vor sich gehe, daß man uns nichts tue in der Versammlung⁵⁾.' 90

¹⁾ Der Kommentator faßt die Worte *upāgatam roya upēhi lakṣham* als zwei Sätze auf *maluraya jutasalāya kammam upagatam* (Ausgabe *upagatam*) *nīthitam | upēhi lakṣham alīkhehi kīlanatthanam upagaccha*. Allein seine Erklärung ist sicherlich unrichtig. *Upagatam* kann unmöglich den angegebenen Sinn haben es gehört zu *lakṣham* und dies ist nicht der Spielplatz sondern worauf auch die unmittelbar folgenden Worte *netadisam maniratanam tat atthi* weisen der ausgesetzte Preis, der Einsatz. In dieser Bedeutung erscheint das Wort in Rv II 12, 4 *śvaghnīva yojigim laksam dād ayaḥ pūṣṭāni sajanasa indrah*. Im späteren Sanskrit scheint das Wort nur noch in dem Kompositum *labdhakalāṣa* vorzukommen dessen Grundbedeutung aber verblaßt ist. Es heißt im Mahabharata und bei Manu kaum mehr als bewährt erprobt, höchstens Vbh IV, 13 17 wo Ringer das Beiwort *asakṛllabdhakalāṣa* erhalten tritt noch die alte Bedeutung zutage. Für *lakṣa* findet sich in der nachvedischen Literatur in der gleichen Bedeutung auch *lakṣya*.

²⁾ Pali *aroharoti* fasse ich als Äquivalent von sk. *apākaroti* das in Verbindung mit *ra* oft die Bedeutung bezahlen hat. Auch in der Gāthā ist offenbar ein Akkusativ wie *jitam* zu ergänzen.

³⁾ Fausboll liest dem Kommentar folgend *Pañcala paccuggata*. Die Worte sind aber in *Pañcalapaccuggata* zu zerlegen und *Pañcalapacc* ist aus *Pañcalapat* entstanden. *Uggata* findet sich als Attribut zu einem Königsnamen auch Jat 522 2 (*Kālingarajā pana uggata ayaṃ*) und 37 (*Kālingarājassa ca uggataṃ*).

⁴⁾ Die vier ersten dieser Namen wurden im Sanskrit *Pañcala* oder *Pañcala* *Śurasena* *Matya* und *Madra* lauten. Die *Kekakas* werden auch in G 26 des Samkiccayātaka (530) und zusammen mit den *Pāncalas* und *Kurus* in G 1 des Kāmarūpajātaka (228) erwähnt. Sie sind natürlich dieselben wie die im Mahabharata und im Rāmāyana oft genannten *Kekayas* *Kaikayas* oder *Kaikēyas*. Die Gāthā des Samkiccayātaka gestattet aber noch einen weiteren Schluß. Sie lautet

*atīkāyo mohissāso Ajuna Kekakādīpo |
atīassabāhu ucchinno nim āyja Gotamaḥ ||*

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen daß die er tausendarmige Ajuna der König der *Kekakas*, der den Rāma Gotama ermordete identisch ist mit dem berühmten Brahmanenfeinde Arjuna Kārtavīrya dem tausendarmigen König der *Haihayas*. Dann sind aber auch trotz aller lauthellen Schwärzungen die *Kekakas* oder *Kekayas* identisch mit den *Haihayas*. Für diese Identifizierung sprechen auch noch andere Momente auf die ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen gedenke.

⁵⁾ Der letzte Pañcala lautet im Texte *na no sabhājam na karoti kucē* d. h. kein

Darauf trat der König, von einhundert Königen umgeben, mit Puṇṇaka in den Spielsaal ein. Alle ließen sich auf den ihnen zukommenden Sitzen nieder. Auf ein silbernes Brett legten sie goldene Würfel. Puṇṇaka, der es eilig hatte, sagte: 'Mahārāja, bei den Würfeln gibt es vierundzwanzig sogenannte āyas, māli¹⁾, sāvata, bahula, santi²⁾, bhadrū usw. Wähle dir von diesen einen āya, der dir gefällt.' 'Gut', sagte der König und wählte bahula; Puṇṇaka wählte sāvata. Darauf sagte der König zu ihm: 'Nun denn, mein lieber junger Freund, wirf die Würfel.' 'Mahārāja, ich bin nicht zuerst an der Reihe, wirf du.' 'Gut', sagte der König und willigte ein. Nun hatte er aber eine Schutzgottheit, die in seiner drittletzten Existenz seine Mutter gewesen war. Durch deren Zaubermacht pflegte der König im Spiele zu siegen. Sie befand sich in der Nahe. Der König dachte fest an die Göttin und ließ, das Spiellied singend, folgende Gāthā vernehmen³⁾.

'Alle Flüsse gehen in Krummungen, alle Bäume bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde, wenn sie einen Verführer finden⁴⁾' 1

,O Göttin nimm mich wahr und sei gnädig⁵⁾ 2

mentar liest *karonti* für *karoti*. Ich bin nicht sicher, ob ich mit meiner Übersetzung das Richtige getroffen habe, die Erklärung des Kommentars aber scheint mir mit dem Texte ganz unvereinbar zu sein.

¹⁾ So lesen die singhalesischen Handschriften; die birmanischen haben *mālikam*.

²⁾ Das Komma vor *santi* in Fausbolls Text ist zu tilgen.

³⁾ Die folgenden Verse finden sich nur in einer birmanischen Handschrift und sind stark verderbt. Sie machen aber durchaus den Eindruck echter alter Gāthās.

⁴⁾ Die Gāthā findet sich in teilweise besserer Lesart auch im Kunālayātaka (536, G 18) und in der Prosaerzählung des Andabhūtajātaka (62). Für *ramkanadi* steht im Andabhūtaj *ramkagatā*, im Kunālay in den singhalesischen Handschriften *ramkagati*, offenbar die beste Lesart, und *ogata*, während die birmanischen Handschriften auch hier *ramkanati* (für *onadi*) bieten. Im zweiten Pāda ist nach den beiden anderen Stellen *lathā vanāmayā* in *lathamayā vanā*, im vierten Pāda *nivādale* in *nivātake* zu verbessern. Dagegen verdient die Lesart unserer Gāthā *labbhamāne* den Vorzug vor dem *labhamānā* der singhalesischen Handschriften in den beiden anderen Jātakas; die birmanischen Handschriften lesen auch im Kunālay *labbhamāne* (für *labbhamāne*). Was das Wort *nivātake* betrifft, so hat Pischel, Philologische Abhandlungen, Martin Hertz dargebracht, S 75, mit Rücksicht auf den Vers im Mhinda-paṭiṭha (S 205f.)

sace labbhettha khamam vā raho vā
nimantakam vā pi labbhettha tādissam |
sabbā pi itthiyo kareyyu pāpam
aññam aladdhā piṭhasappinā saddham ||

vorgeschlagen, dafür *nimantake* zu lesen. Jener Vers kommt aber ebenfalls im Kunālay vor (G 19), und hier steht für *nimantakam* gerade wieder *nivātakam*. Da auch der Kommentar *nivātake* im Kunālay durch *raho mantanale paribbedale* erklärt, so dürfen wir daraus wohl folgern, daß *nivātake* ein Synonym von *nimantake*, Verführer, ist.

⁵⁾ Dieser Vers ist offenbar völlig verderbt. Sicher ist nur, daß für *patitthā* *patitthā* zu lesen ist.

„Der aus Gold verfertigte Würfel¹⁾, der vierkantige, acht Fingerbreiten lange²⁾, glantz inmitten der Versammlung³⁾ Sei du, (o Würfel), alle Wünsche gewährend“ 3

„O Göttin, verleihe mir Sieg Sieh, wie wenig Glück ich habe Ein Mensch, der sich des Mitgefühls der Mutter erfreut⁴⁾, schaut immer das Gute“ 4

„Ein Achter⁵⁾ heißt *mālīka*, und ein Sechser gilt als *sāvata*⁶⁾ Ein Vierer ist als *bahula* zu bezeichnen, der aus der Verbindung zweier Verwandter bestehende als *bhadraka*⁷⁾“ 5

„Und vierundzwanzig *āyus* sind von dem trefflichen Weisen erklärt worden⁸⁾ *mālīka*, die beiden *kākas*, *sāvata*, *mandakā*, *ravi*, *bahula*, *nemi*, *samghatta*, *santi*, *bhadrā* und *tithira*⁹⁾“ 6

Nachdem der König so das Spielhied gesungen und die Würfel in der Hand durcheinandergerollt hatte, warf er sie in die Luft Durch Punnakas Zaubermacht fielen die Würfel zu Ungunsten des Königs Infolge seiner großen Geschicklichkeit in der Kunst des Spieles erkannte der König, daß die Würfel zu seinen Ungunsten fielen Er fing daher die Würfel auf, in dem er sie in der Luft zusammen ergriff, und warf sie wiederum in die Höhe Auch das zweite Mal fielen sie zu seinen Ungunsten Er erkannte es und fing sie in derselben Weise auf Da überlegte Punnaka „Dieser König fangt die fallenden Würfel, sie zusammen ergreifend, auf, obwohl er mit einem Yaksa wie mir spielt Wie kommt denn das“ Er sah ein, daß es die Zaubermacht der Schutzgöttin des Königs sei, und mit weit geöffneten Augen blickte er jene wie im Zorne an Erschreckt floh sie davon und noch, als sie den Gipfel des Cakravālagebirges erreicht hatte, stand sie zitternd da Als der König nun zum dritten Male die Würfel geworfen hatte, erkannte er zwar, daß sie zu seinen Ungunsten fielen, aber infolge der Zaubermacht des Punnaka konnte er nicht die Hand ausstrecken und sie auffangen Sie fielen zu Ungunsten des Königs nieder Darauf warf Punnaka die Würfel, sie fielen zu seinen Gunsten Als er nun sah daß er jenen besiegt hatte, da knackte er mit den Fingern und rief dreimal laut

¹⁾ Auffällig ist, daß *pāsa* hier Neutrum ist

²⁾ Anstatt *caturam samahangulī* ist *caturamsam aṅghulī* zu lesen wofür man im späteren Pali *caturassam aṅghulam* sagen würde Zu *caturamsa* vgl Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen § 74

³⁾ Lies *pariśamajhe*

⁴⁾ Das muß nach dem ganzen Zusammenhange der Sinn von *mātṛmukampitō* sein Vielleicht ist *mātṛmukampito* zu lesen

⁵⁾ Lies *aṣṭakam*

⁶⁾ Dies, nicht *śraṣṭa* wie die Handschrift hat, ist, wie wir schon werden, die richtige Form

⁷⁾ Lies *devabandhusandhika bhadrakam*

⁸⁾ Das *ti* hinter *palāntī* ist zu streichen

⁹⁾ Über die technischen Ausdrücke dieser und der vorhergehenden Cāthā siehe die Bemerkungen im Folgenden

‘Ich habe gesiegt, ich habe gesiegt!’ Dieser Ruf drang durch ganz Jambudvīp. Zur Erklärung dieser Sache sagte der Meister

Sie traten ein, vom Würfelrausche berauscht, der König der Kurus und Punnaka, der Yakṣa. Der König erlangte würfelnd *kaḥ, kaṭa (kṛta)* erlangte Punnaka, der Yakṣa. 91

Die beiden waren dort beim Spiele zusammengekommen¹⁾ in Gegenwart der Könige und inmitten der Freunde. Der Yakṣa besiegte den an Macht Starksten unter den Männern. Da erhob sich ein larmendes Geschrei. 92

Das Jātaka und das Mahābhārata

Jeder Leser dieses Abschnittes wird sofort an die bekannten beiden Würfelszenen des Mahābhārata, speziell an die des Sahjāparvan, erinnert werden. Das Bild der *jūtasālā* des Kurukönigs mit den Scharen von Fürsten, die mit gespannter Aufmerksamkeit dem Spiele des Königs und des Yakṣa folgen, entspricht genau der *sabhā* des Duryodhana bei dem großen Kampfe des Śakuni mit Yudhiṣṭhira, wie sie im Mahābhārata, II, 60, 1ff., geschildert wird. Selbst einzelne Wendungen sind in den Gāthās und im Epos identisch. G. 91 heißt es von den beiden Spielern *te pāṇsum akḥhamadena mattā*. Den Ausdruck ‘vom Spiel oder Würfelrausche herauscht’ kennt auch das Epos, er erscheint hier ebenso wie in der Gāthā in Tristubhstrophen im Ausgang des Pada. Mbh. II, 67, 4 berichtet der Bote der Draupadī

Yudhiṣṭhiro dyūtamadena matto Duryodhano Draupadī tvām ajāsit |
und sie erwidert (5)

mudho rājā dyūtamadena matto hy abhūn nānyat karṣavam asya kṛmic |
Im Śloka wird er dem Metrum zuliebe leise verändert, Mbh. III, 59, 10 wird von Nala gesagt

tam akṣamādusammattam satkrām na tv akṣama |
nivārane ‘bhavac chakto divyamanam arindamam ||

Wie Punnaka vor dem Spiele betont, daß es ohne Betrug vor sich gehen solle (G. 89, 90) *dhammena jīgyāma asāhasena* und *passantu no te asathena yuddham*, so dringt auch Yudhiṣṭhira, Mbh. II, 59, 10–11, auf ‘fair play’

dharmena tu jayo yuddhe tatparam na tu devanam |
ajhmam asatham yuddham etot satpurasavratam |

Es sind das Übereinstimmungen, die sich aus den engen Beziehungen der Epik zur Gāthā Poesie erklären

Die Apsaras und das Würfelspiel

Von besonderem Interesse ist die Rolle, die die Göttin in der Erzählung spielt. Aus allem, was wir von ihr erfahren, geht hervor, daß wir

¹⁾ Ich habe Fausbolls Konjekturen *samdgatā* für *samdgate* angenommen

sie uns als eine Elfe oder Apsaras denken müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst im Texte nicht vorkommt. Das Jātaka benutzt hier eine Vorstellung, die auch der vedischen Zeit gelaufig war. Nach dem Atharvaveda erfreute sich das Würfelspiel der ganz besonderen Gunst des Apsaras. Die Apsaras sind *aksakāmā*, die Würfel liebend (Av II, 2, 5), *sādhudrevinī*, gut spielend (Av IV, 38, 1 2), sie haben ihre Freude an den Würfeln (*ya aksesu pramōdante*, Av IV, 38, 4), sie versehen des Spielers Hände mit *ghṛta* und bringen den Gegner in seine Gewalt (Av VII, 114, 3). Zwei Lieder sind speziell an sie gerichtet, VI 118 und IV, 38, 1—4. In dem ersteren werden zwei Apsaras angefleht, die Betrugereien, die beim Würfelspiele vorgekommen sind, zu verzeihen. Das zweite wendet sich an eine Apsaras mit der Bitte, im Spiele beizustehen und ist eine, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Inhalte nach genaue Parallele zu dem Liede, das im Jātaka der König vor Beginn des Spieles singt. Weshalb die Apsaras beim Spiele Hilfe leisten kann und in welcher Weise sie es tut, geht aus der Jātaka Erzählung nicht deutlich hervor, hier wird nur gesagt, daß der König durch ihre Zaubermacht zu siegen pflegte und daß sie auch diesmal in der Nähe stand und wenigstens das Unglück abwehrte, bis sie durch den Zornesblick des Yakṣa erschreckt das Weite suchte. Vielleicht waren schon dem Erzähler selbst die Anschauungen, die hier zugrunde liegen, nicht mehr ganz klar. Das Atharvaved IV 38 spricht sich über die *māyā* der Apsaras (V 3) deutlicher aus. Dort heißt es, daß sie mit den *ayas* tanzt (V 3) daß sie die *kṛta* Würfel in dem *glāha* macht (V 1) oder faßt (V 2) oder den *kṛta* Wurf aus dem *glāha* nimmt (V 3)¹⁾. Man dachte sich also die Apsaras offenbar als in der Luft tanzend und mit unsichtbaren Händen die Würfel, während sie in der Luft schwebten, so wendend, daß sie zum Glücke für den begünstigten Spieler fielen.

Die Frauen und das Würfelspiel

Das Spiel lied im Jātaka ist indessen nicht ganz einheitlich. Der erste Vers ist allerdings auch ein Zauberspruch, der beim Würfelspiele verwendet wurde, er hat aber mit dem Glauben an die Hilfe der Apsaras nichts zu tun, sondern hängt mit einer ganz anderen Anschauung zusammen, wie das Andabhūtajātaka (62) zeigt. Dort wird von einem Könige erzählt, der mit seinem Purohita zu spielen pflegte und dabei stets gewann, weil er beim Würfeln jene Gāthā sang. Um sich vor ganzlicher Verarmung zu schützen, nimmt der Purohita eine schwangere arme Frau, von der er weiß, daß sie ein Mädchen gebären wird, in sein Haus, und als das Kind geboren ist, läßt er es aufziehen, ohne daß es jemals einen Mann außer ihm selbst zu sehen bekommt. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht er sich zu ihrem Herrn. Nun beginnt er wieder mit dem Könige in alter Weise zu

¹⁾ Auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke wird später näher eingegangen werden.

spielen, und sobald dieser seine Gāthā gesungen hat, sagt er 'außer meinem Mädchen', und gewinnt, da nun der Zauberspruch des Königs seine Macht verloren hat. Der König erkennt, daß sich in dem Hause des Purohita eine nur einem einzigen Manne ergebene Frau befinden müsse, und beschließt, sie verführen zu lassen. Mit Hilfe eines jungen Burschen erreicht er seine Absicht, und sobald das geschehen, verliert der Purohita wieder im Würfelspiel.

Wir haben hier also die Vorstellung, daß ein treues Weib dem Gatten unfehlbar Glück im Spiele bringt. Die gleiche Vorstellung liegt, wie ich glaube, auch einem Verse des Nalāheda zugrunde, der erst bei dieser Auffassung seine volle Bedeutung erhält. Mbh III, 59, 8 heißt es

na cakṣame tato rājā samāhvanam mahāmanāḥ |

Vaidarbhyāḥ preṣamānāyāḥ panakālam amanyata ||

'Da konnte der edle König die Herausforderung (des Pushkara) nicht länger ertragen, während die Vaidarbherin zusah, hielt er die Zeit des Spieles für gekommen'. Nala ist überzeugt, daß die Anwesenheit seiner treuen Gattin ihm Glück bringen werde, daß er nachher trotzdem verliert, liegt daran, daß er von Kali besessen ist.

Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, daß bei dem Würfelorakel wie es die Pāśakakevāḥ beschreibt¹⁾ eine *kumārī*, d. h. ein noch nicht erwachsenes Mädchen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stelle der treuen Frau ist das Mädchen getreten, das überhaupt noch von keinem Manne weiß²⁾. Dafür, daß die *kumārī* eine Vertreterin der Durgā ist, wie Weber³⁾ vermutet hat und nach ihm Schröter⁴⁾ direkt behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor.

Der Spielkreis

Wichtiger als diese Beiträge zum altindischen Folklore sind die Aufschlüsse, die uns das Vidhurapanditajātaka über die Requisiten und die Technik des Spieles gewährt.

Ehe das Spiel beginnt, fordert Punnaka den König auf, das *jūta mandala* fertig zu machen. Dieser Ausdruck, der auch im Mahābhārata und Harivaṃśa (*dyutamandala* Mbh II 79 32, Har Viṣṇu 61, 54) vorkommt⁵⁾ und für den sich anderswo die Synonyme *kelimandala* (s. unten),

¹⁾ In der Einleitung von BA V 3 Schroter Pāśakakevāḥ S 17.

²⁾ Auch im heutigen Spielerglauben findet sich Ähnliches: so erzählt Fontana in seinem Roman Stine (Ges. Romane und Erzählungen XI 242) Stine stand hinter Papagenos Stuhl und mußte die Versicherung anhören: Eine reine Jungfrau bringe Glück.

³⁾ Monatsberichte der kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1859 S 162f. Indische Streifen Bd I, S 279.

⁴⁾ A n O S XIII.

⁵⁾ Mbh VIII, 74 15 wird in demselben Sinne das einfache *mandala* gebraucht. Nilakanṭha erklärt das Wort hier als *dyuta kīrtiṣṭi āpanapattam*, was sicherlich falsch ist.

jūḍialamandālī (s unten), *dhūrtamandala* (Yājñavalkya II, 201) finden, ist schon von Pischel erklärt worden¹⁾ Es ist der Kreis, der vor Beginn des Spieles um die Spieler gezogen wurde und den sie nicht verlassen durften, ebe sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt hatten Nārada XVII, 5 sagt ausdrücklich

aśuddhaḥ kṛtaro nānyad āśrayed dyūtamandalam |

‘Kein Spieler soll, ebe er seine Schulden bezahlt hat, einen anderen Spielkreis betreten’ Im *Mrcchakatika* (Ausgabe von K P Parab, S 57f) zieht Māthura den Spielerkreis (*jūḍialamandālī*) um den Bader, der seine Spielschulden nicht bezahlen will, und dieser ruft betruht aus ‘Wie, ich bin durch den Spielerkreis gebunden? Verflucht! Das ist ein Brauch, über den wir Spieler uns nicht hinwegsetzen können?’ In den Jatakas wird dieser Kreis noch öfter erwähnt Pischel hat auf das vorhin erwähnte *Andabbūtajātaka* hingewiesen, wo von dem König erzählt wird, daß er das *jutamandala* fertig machen ließ, ebe er mit seinem Purohita spielte (I, 293, 11) Interessanter noch ist eine Stelle aus dem *Littajātaka* (91)²⁾ Nach diesem Jataka war der Bodhisattva einst ein Würfelspieler in Benares Dann heißt es wörtlich (I, 379, 23) ‘Nun war da ein anderer, ein Falschspieler Wenn der mit dem Bodhisattva spielte und der Gewinn auf seiner Seite war, so brach er den Spielkreis nicht (*keḷimandalam na bhindati*), wenn er aber verlor, so steckte er einen Würfel in den Mund und, indem er sagte ‘Es ist ein Würfel verloren gegangen’, brach er den Spielerkreis und ging fort (*keḷimandalam bhinditvā pakkamati*)’ Die Geschichte zeigt, daß unter gewissen Umständen wie beim Abhandenkommen eines Würfels der Spielkreis seine bindende Kraft verlor⁴⁾ Lag aber Be-

¹⁾ Philologische Abhandlungen Martin Hertz dargebracht, S 74f

²⁾ Siehe Pischel a a O., der auf Regnaud, den ersten der die Stelle richtig erklärt hat, verweist

³⁾ Die Erzählung dieses Jataka ist in verkürzter Form, aber mit der Gatha, auch in die Payasi Sage aufgenommen, siehe Leumann, Actes du sixieme Congrès des Orientalistes à Leide III², S 485

⁴⁾ Die Geschichte beweist meines Erachtens auch, daß in Rv I, 92, 10 *asya nīta kṛtnur iḥya āmināṇā martasya devī jarayanty dyuh*, und Rv II, 12, 5 *só aryah puṣṭir iḥya nā minati*, der Ausdruck *rya ā mināti* nicht, wie Roth im P W (unter m) und Zimmer, Altind Leben S 286, vermutet haben, bedeuten kann ‘er macht die Wurfel (heimlich) verschwinden’ Der Spieler, der die *vy* vermutet wird ja in I, 92, 10 ausdrücklich als *kṛtnu*, ‘den richtigen Wurf werfend und damit ‘gewinnend’, bezeichnet, durch das Verstecken des Würfels aber kann höchstens, wie das Jātaka zeigt, das Spiel zu Ende gebracht und so weiterer Verlust abgewendet werden * Wegen der Parallelstelle Rv II, 12, 4 *śraṅhīṣṭva yā yajitām lakṣam dād aryah puṣṭānā sā janāsa Indrah*, halte ich es für das Wahrscheinlichste daß *vy* soviel wie *lakṣa*, also ‘Einsatz’, ist, wie schon Bollensen übersetzt (Or und Occ II, 464) und wie auch das kleinere PW angibt Wie der gewinnende Spieler einen Einsatz nach dem anderen fortnimmt so nimmt die *Uṣas* die Tage der Menschen und Indra die Güter des Feindes fort Für die angenommene Bedeutung von *kṛtnu* verweise ich auf die Ausführungen weiter unten

trug vor und wurde dieser entdeckt, so wurde der Falschspieler, wie Nārada XVII, 6 vorschreibt, aus dem *dyūtamandala* herausgetrieben, nachdem man ihm einen Kranz von Würfeln um den Hals gelangt hatte

Das Würfelspiel

Innerhalb des Spielkreises sitzen die beiden Spieler einander gegen über. Zwischen ihnen liegt nach der Darstellung des Jātaka ein Brett, das *phalaka*. Dieses Brett war vollkommen glatt, in G 17 des Alimbasa jātaka (523) werden die Schenkel eines Mädchens damit verglichen

anupubbā va te ūrū nāganāsasamūpamā |

*umattā tuyham susson' allhassa phalakam yathā ||**

Im Vidhurapanditajātaka und ebenso im Andabhūtajātaka (I, 290, 1) ist es, weil es einem König gehört, von Silber. Seine Verwendung wird aus dem Vidhurapanditajātaka nicht ersichtlich, da dort nur erzählt wird, daß die Diener darauf die Würfel, die nachher zum Spiele gebraucht werden, niederlegen. Im Andabhūtajātaka dagegen wird erzählt, daß der König beim Spiele die Würfel darauf wirft (*rajataphalake suannapāsake khipati*). Es hatte also nur den Zweck, eine fest begrenzte Fläche zu schaffen, auf die die Würfel niederfallen mußten.

Das Adhidevana

Außer in den Jātakas vermag ich das *phalaka* im Sinne von Würfelspiel nicht nachzuweisen, doch findet sich in der Sanskritliteratur eine Reihe von Ausdrücken, für die man die gleiche Bedeutung aufgestellt hat. Der häufigste unter diesen ist *adhidevana*, das in den Petersburger Wörterbüchern durch 'Spielbrett' übersetzt wird. Das Wort erscheint zweimal im Atharvaveda

Av V, 31, 6 *ydm te cakruh sabhdyām ydm cakrur adhīdēvane |*
aksésu kṛtyām ydm cakruh punah prāti harāmi tām ||

Av VI, 70, 1 *yathā māmsam yathā surā yathāksā adhīdēvane |*
yathā pumso vrsanyata stṛtyām nṛhanyate manah |
evā te aghnye mano 'dhi vatsē nṛ hanyatām ||

Es findet sich ferner mehrfach in den Ritualtexten in der Beschreibung der Würfelzeremonien beim Rājasūya und Agnyādheya (Śatapatha brāhmaṇa V, 4, 4, 20 22 23, Āpastamba, Śrautas V, 19 2, XVIII 18, 16, Baudhāyana Śrautas II, 8), in der Beschreibung eines Krankheitszaubers (Āpastamba, Grhyas VII 18, 1, Hiraṇyakeśin, Grhyas II, 7 2) und auch in der Schilderung der *sabhā* bei Āpastamba, Dharmas II, 25, 12. Kātyāyana braucht in der Darstellung des Rājasūya dafür den Ausdruck *dyūta bhūmi* (Śrautas XV, 7, 13 15). Nach Āpastamba, Śrautas V, 19, 2, Grhyas VII, 18, 1, Dharmas II, 25, 12, und Hiraṇyakeśin, Grhyas II, 7, 2 befand sich das *adhidevana* in der Mitte der *sabhā*, nur Baudhāyana gibt an, daß es beim Agnyādheya im Süden (*dakṣinatale*) zu machen sei.*

Während aus den Stellen des Atharvaveda über die Beschaffenheit des *adhiderana* nichts zu entnehmen ist, machen die Angaben der Ritualtexte es vollkommen sicher, daß es kein Spielbrett wie das *phalaka* war. Śatapathabr. V, 4, 4, 20 wird bestimmt, daß der Śajūta und der Pratiprasthātr mit dem ihnen übergebenen *sphya*, dem bekannten armlangen Holzschwerte, das *adhiderana* machen (*etena sphyena . . . adhideranam kurutaḥ*). Mit einem *sphya* kann man aber unmöglich ein Spielbrett herstellen. Der *sphya* dient indessen öfter dazu, Linien in den Erdboden zu ritzen oder Erde auszuheben. So umzieht (*parilikhati*) z. B. beim Somakaufe der Adhvaryu dreimal mit dem *sphya* die letzte der sieben Fußspuren der Somakuh und hebt dann die Erde über der Spur aus (*samullikhya* oder *samuddhṛtya padam*), um sie in die *sthālī* zu werfen¹⁾. Ähnlich müssen wir uns auch die Herstellung des *adhiderana* denken: es wurde ein Platz im Erdboden mit dem *sphya* umritzt und durch Ausheben der Erde vertieft²⁾. Dazu stimmt aufs beste, daß Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana an den angeführten Stellen für das Herstellen des *adhiderana* stets den Ausdruck *uddhan* verwenden³⁾, der auch sonst vom Aufwerfen eines Grahens, vom Ausgraben der *vedī* usw. gebraucht wird⁴⁾, und daß alle drei vorschreiben, das *adhiderana* zu besprengen (*arokṣ*), was natürlich in erster Linie den Zweck hatte, den Staub, der beim Aufwühlen des Bodens entstand, zu dampfen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß *adhiderana* im Atharvaveda etwas anderes bedeute als in den Ritualtexten, und da es sich in jenen Liedern nicht um die für rituelle Zwecke bestimmten *adhideranas* handeln kann, so dürfen wir weiter folgern, daß man in der vedischen Zeit überhaupt keine Spielbretter benutzte, sondern sich mit einer Vertiefung im Boden, innerhalb deren die Würfel niederfallen mußten, begnügte⁵⁾. Und daß tatsächlich das gewöhnliche *adhiderana* in allen Stücken

¹⁾ Śatapathabr. III, 3, 1, 5 6; Kātyāyana, Śrautas VII, 6, 19 20

²⁾ Auch Mahidhara erklärt die an den *sphya* gerichteten Worte *Indrasya vājro 'si tēna me radhya* (Vājasaneyia X, 28) *yasmāt teva vajrarūpaṁ tena kāranena mama radhya dyūtabhūmau parilikhanarūpaṁ kāryam sādhyat*.

³⁾ Āpastamba, Śrautas XVIII, 18, 16 *tena* (nämlich *sphyena*) *akṣācāpo 'dhideranam uddhatya*, usw. Oldenberg übersetzt Hiranyakeśin, Gṛhyas II, 7, 2 (SBE XXX, S 219) *he elevates (the earth at) that place in which they use to gamble*, und Āpastamba, Gṛhyas VII, 18, 1 (ebd. S 287) *he raises (the earth in the middle of the hall) at the place in which they gamble*, Bühler, Āpastamba, Dharmaś II, 25, 12 (ebd. II, S 162) *(the superintendent of the house) shall raise a playtable*. Diese Übersetzungen treffen nicht das Richtige. Auch Haradatta bemerkt zu der letzten Stelle ausdrücklich, daß man das *adhiderana* mit einem Stücke Holz oder einem ähnlichen Werkzeuge aushebe (*tat lakṣhādinoddhanti*).

⁴⁾ Siehe die im PW. gegebenen Belege.

⁵⁾ Auch Sāyana erklärt *adhiderana* in Av. VI, 70, 1 nicht als Spielbrett, sondern als Spielplatz: *adhy upari dityanti asmin kṛtāḥ ity adhideranam dyūtabhūmam*, ebenso in Śatapathabr. V, 3, 1, 10 *adhideranam dyūtabhūkaranam sthānam*, vgl. damit Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas V, 19, 2. *yatra dityanti tad adhideranam*:

dem bei Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudbāyana beschriebenen gleich, geht deutlich aus Av. VII, 114, 2 hervor, wo ein Spieler den Agni auffordert, das *ghṛta* den Apsaras, Stanb und Sand und Wasser aber den Würfeln zuzuführen¹⁾:

ghṛtām apsardbhya vaha tvām agne pāṁsīm aksēbhyaḥ sīkatā apāś ca |
yathābhāgām havyādātīm juṣāṇā mādanti devā ubhāyāni havyā ||

Staub, Sand und Wasser, die hier als das *havya* der Würfel bezeichnet werden, sind eben die Erscheinungen, die sich auf dem ausgegrabenen und dann mit Wasser besprengten *adhīdevana* einstellen mußten²⁾.

Andere Namen des Adhīdevana.

Dem *adhīdevana* in den oben aus der Sūtraliteratur angeführten Stellen entspricht in der Beschreibung des Würfelzaubers in Kauśikas XLI, 12 der Ausdruck *ādevana*. Daß dieses *ādevana* mit dem *adhīdevana* identisch ist, ist von vornherein sehr wahrscheinlich; bewiesen wurde es sein, wenn wir die in XLI, 10 gegebene Vorschrift: *gartaṁ kṣanati*, 'er grabt das Loch', direkt auf die Herstellung des *ādevana* beziehen durften³⁾. Bei der abgerissenen Art der Darstellung läßt sich diese Frage kaum entscheiden, doch ist zu beachten, daß Durga im Kommentar zu Nirukta III, 5 *garta* — ebenso wie das danebenstehende *sabhāsthānu* — durch *akṣanirvapaṇa-pīṭha*, 'die Unterlage für das Hinstreuen der Würfel', erklärt. Damit meint Durga allerdings vielleicht ein Würfelbrett⁴⁾, es wäre aber wohl begreiflich, daß *garta* ursprünglich die gleiche Bedeutung wie *adhīdevana* gehabt

Mātṛdatta zu Hiranyakeśin, Grhyas II, 7, 2 *yatra divyanti so 'dhīdevano deśah*, Haradatta zu Āpastamba, Dharmas II, 25, 12 *yasyopari kṛtvā aksaḥ divyanti tat sthānam adhīdevanam*

¹⁾ Henry, Le livre VII de l'Atharva Vēda, S 119, folgert aus diesen Worten, daß man die Würfel in seinem Sande gerollt und dann in Wasser abgewaschen habe, und beruft sich dafür auf Kauśikas XLI, 14. Nach Caland, Altind. Zauberritual, S 142, bezieht sich das letztere Sūtra aber gar nicht auf das Begießen der Würfel.

²⁾ Der Inder hat in alter wie in neuerer Zeit nicht nur Würfelplätze, sondern auch ganze Schachbretter in den Boden eingegraben. Auf einem der Reliefs an den Rails des Stūpa zu Bharaut (Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Platte XLV) sind vier Männer dargestellt, die auf einem großen Felsen oder auf der Spitze eines Berges mit markierten Steinen an einem in dreißig Felder geteilten Quadratreue urchenden Spiel spielen, als der Felsen sich spaltet. Durch den Riß, der in einer Linie sowohl durch den Felsen als auch durch jenes Quadrat hindurch geht, wird es ganz deutlich, daß sich der Künstler das letztere nicht als bewegliches Brett, sondern als in den Erdboden eingegraben dachte. Fast 2000 Jahre jünger ist das Zeugnis Nilakanthas, der in seinem Nīṭimayūkha in dem Abschnitt über das Schachspiel vorschreibt, daß man das Schachbrett durch Zeichen von Linien auf einem Tuche oder einem Brette oder auf dem Erdboden herstellen solle (*paṭe phale vā bhuvī vātha*); siehe Monatsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1873, S 711.

³⁾ Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S 141.

⁴⁾ An einen 'Würfelreisch' (PW.), an dem gespielt wurde, ist aber auf keinen Fall zu denken, da ein solches Gerät auch heute noch in Indien unbekannt ist.

hatte und später auf das Gerät, das dem gleichen Zwecke diente, übertragen worden wäre

Auch der Rgveda kennt das *adhīdevana*, allerdings wieder unter anderen Namen. In dem Verse Rv X, 43, 5 *krīām nā śvaghnī vī cinoti dēvane* erklärt Durga zu Nirukta V, 22 *dēvane* durch *āstāre**, also offenbar 'auf dem Würfelplatze'¹⁾ Daß *dēvane* einfach 'das Spielen' bedeuten kann, hat sicherlich auch Durga gewußt, wenn er das Wort trotzdem hier als Würfelplatz faßt, so, glaube ich, dürfen wir seine Deutung, gerade weil sie nicht die nächstliegende ist, nicht ohne weiteres verwerfen, und wir werden sehen, daß sie in der Tat besser in den Zusammenhang paßt als die herkömmliche

Mit größerer Sicherheit läßt sich noch ein anderes rgvedisches Wort als Synonym von *adhīdevana* erweisen, nämlich *irina*. Es findet sich zweimal im Aksamukta (X, 34). In V 1 werden die Würfel *irine varvīṭānāḥ*, in V 9 *irine nyūptāḥ* genannt. Sāyana erklärt das Wort in beiden Fällen durch *āsphāra*, Durga zu Nirukta IX, 8 durch *āsphurakasthāna*²⁾. Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, daß das *irina* ein Brett mit Löchern war, in die die Würfel entweder fallen mußten oder nicht durften³⁾. Allein von einem solchen Brette ist niemals die Rede, das *phalaka* ist ja im Gegenteil, wie wir oben sahen, vollkommen glatt. Wenn wir aber bedenken, daß *irina*, wie Pischel selbst gezeigt hat, an anderen Stellen 'Loch in der Erde' bedeutet, so werden wir kaum daran zweifeln können, daß es hier das *adhīdevana*, das ja auch nichts weiter als eine Vertiefung im Erdboden ist, bezeichnet.

Aus dem Mahābhārata gehören noch zwei andere Ausdrücke hierher. Mbh IX, 15, 8 wird von den Kämpfern gesprochen, die das Leben dahin geben *yuddhe prānadyūtabhīdevane*, 'in der Schlacht, dem *abhīdevana* für das Spiel um Leben und Tod'. Und Mbh II, 56, 3-4 ruht sich Śakuni glänzend *ghanīṃsa me viddhi śaranāksamś ca Bhārata* |

akṣānām hrdayam me jyam ratham viddhi māṃāsphuram ||

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *abhīdevana* mit *adhīdevana* und *āsphura* mit dem oben aus Sayanas und Durgas Kommentaren angeführten *āsphāra* oder *āsphurakasthāna* identisch ist, beide Wörter bezeichnen also wieder die im Boden angebrachte Vertiefung, nicht das Würfelbrett, wie das kleinere PW wenigstens für *abhīdevana* angibt⁴⁾. Bei dieser Deutung

¹⁾ Das Wort *āstāra* ist sonst allerdings in diesem Sinne nicht belegt, vgl. aber das Kompositum *sabhāstāra*.

²⁾ *āsphurakasthāna* in der Ausgabe Roth's.

³⁾ Vedische Studien Bd II, S. 225.

⁴⁾ Nilakantha erklärt *āsphura* in II, 56-4 ganz richtig als *akṣānyasapātāṇā dīkṣānam*, während er zu II, 59-4 von einem *āsphura* genannten Würfelbrette (*āsphurākhyenāksapātānārāsai*) mit dem die *sabla* bedeckt sei spricht. Er denkt hier offenbar an ein Tuch, wie es heute beim Caupur und Pacis Spiele gebraucht wird. vgl. seine oben angeführte Erklärung von *manṣala* in Mbh VIII, 74-15. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, die Benutzung eines solchen Tuches schon der

paßt auch der Vergleich in II, 56, 4 ausgezeichnet: der Streitwagen ist der Wurfelplatz, von dem aus der Kämpfer die Pfeile der Wurfel abschießt¹⁾. Auch bei dem Spiele zwischen Rukmin und Baladeva, wie es im Harivaṃśa geschildert wird, werden die Wurfel offenbar einfach auf die Erde geworfen²⁾; sonst wäre es kaum verständlich, weshalb Baladeva seinen Gegner auffordert, die Wurfel 'auf diesem staubigen Platze' (*deśe 'smiṃś tv adhipāṃsuke*) zu werfen (Har. Visnup. 61, 37).

Der Paṭṭaka.

Endlich sei hier noch der *paṭṭaka* angeführt, der in der Einleitung zur Pāśakakevalī erwähnt wird³⁾. Da *paṭṭaka* auch sonst Tafel oder Brett bedeutet, so sehe ich nicht ein, weshalb Schröter *śuciṣpaṭṭake* hier 'auf ein weißes Tuch' übersetzt⁴⁾. Die Auffassung als Wurfelbrett liegt jedenfalls am nächsten. Dies ist die einzige Stello in der Sanskritliteratur, wo ich die Verwendung eines dem *phalaka* der Jātakas analogen Wurfelbrettes mit einiger Sicherheit nachweisen kann, doch ist auch dieser Nachweis nur von sekundärer Bedeutung, da es sich in der Pāśakakevalī ja nur um ein Wurfelorakel, nicht um das eigentliche Würfelspiel handelt.

Das Akṣārapana.

Allerdings gibt es noch einen Ausdruck, für den das PW. 'Spielbrett' als Bedeutung angibt und der nicht mit *adhidevana* identisch sein kann das Śatapathabr. V, 3, 1, 10 und Kātyāyana, Śrautas XV, 3, 30 belegte *akṣārapana*. Das *akṣārapana* kann unmöglich in einer im Boden angebrachten Vorrichtung bestanden haben, sondern muß ein bewegliches Instrument gewesen sein, da es als die *dakṣinā* für den *akṣārāpa*, den königlichen Wurfelbewahrer, beim Rājasūya bestimmt wird. Der Saṃkṣiptasāra gibt nun in der Tat die Erklärung *dyūtakāle yatrākṣāḥ prakṣipyante tad akṣārapanam*. In anderen Kommentaren aber wird es als ein Behälter zur Aufbewahrung der Wurfel erklärt, so bei Sāyana *akṣārapanam pātram* epischen Zeit zuzuschreiben. Wer die Schilderung der Herrichtung des Spielsaales im Vidhurapanditajātaka vergleicht, wird kaum bezweifeln, daß die Worte *upaśṛṇṇa śabdhā* nichts weiter bedeuten als 'die Spielhalle ist (mit Teppichen zum Sitzen) belegt'. Zur Etymologie von *asphura* vgl. Rv. X, 34, 9, wo es von den Wurfeln heißt *upāṃ sphuranti*.

¹⁾ Ein drittes Wort, für das das kleinere PW. im Anschluß an Nilakanṭha die Bedeutung 'Brett, Spielbrett' aufstellt, ist *phala* in dem schwierigen Verso Mbh. IV, 1, 25. In dem größeren PW. wurde es als 'Augo auf einem Wurfel' erklärt, aber weder die eine noch die andere Bedeutung paßt in den Zusammenhang. Wir werden auf den Vers später zurückkommen.

²⁾ Im übrigen ist hier, wie wir sehen werden, nicht das einfache, sondern das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel gemeint.

³⁾ In BA, Schröter a. a. O. S. 17.

⁴⁾ A. n. O. S. XII. Auch Weber spricht (Monatsber. S. 162, Ind. Streifen. Bd. I, S. 279) von einem 'reinen Tuche', in der Übersetzung (S. 286) aber von einer 'reinen Tafel'.

alsā upyante 'sminn ity alsārapanam alsasthānārapanapātram und in zwei Randglossen, die Weber anführt *alsasthāpanapātram itī Mādhava* und *dyūtarāmanapātram alsāvapanam*. Für die Richtigkeit der zweiten Erklärung spricht vor allem die ausdrückliche Angabe der Texte, daß das *alsāvapana* mit einem Haarseil versehen war (*vāladāmnā prabaddham, vāladāmabaddham*), was wohl für einen zum Tragen bestimmten Würfelbehälter paßt, für ein Spielbrett aber doch ganz unangebracht wäre. Dazu kommt, daß *āvapana* auch sonst nur die Bedeutung 'Gefaß, Behälter' hat. Ich kann also in *alsāvapana* nur einen Würfelbehälter erkennen, und ein solcher ist jedenfalls ein durchaus geeignetes Geschenk für einen *alsārapa*¹⁾

Die Pāsakas

Die Würfel heißen in der Prosa des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 11 15 19 20 21, 282, 4 8 11) und des Andabbūtajātaka (I, 290 1) *pāsaka*. Daneben steht die kürzere Form *pāsa* (I, 293, 12), die auch in G 3 des Spielhodes erscheint. Im Sanskrit entsprechen *pāsaka* und *pāsa*. Die längere Form wird von Amara (II, 10, 45), Mankha (967) und Hemacandra (Abhidhānacint 486) angeführt. Belegt ist sie im Sthavirāvalīcarita VIII, 355, wo von Cānakya erzählt wird, daß er mit falschen *pāsakas* (*lutapā-sakāḥ*) gespielt habe, und mehrfach in der Pāsakakevalī (Vv 49 102 125, und in den Einleitungen von BA und BB). Die kürzere Form findet sich ebenfalls im Mankhakośa (886), in der Pāsakakevalī (V 16 und in der Einleitung von BB), in Nilakanthas Kommentar zu Mbh III, 59, 6, IV, 1, 25, 7, 1, 50, 24, V, 35, 44, VIII, 74, 15 usw. und bei Kamalakara zu Narada XVII, 1. Hemacandra (Abhidhānacint 486, Anekārthas II, 543, Unādi ganav 564) kennt aber auch die Form *prasaka*, und diese wird in dem ersten Würfelorakel des Bower MS (Z 2)²⁾ tatsächlich verwendet. Da sowohl *pāsaka* als auch *prasaka* erst aus verhältnismäßig später Zeit belegt sind, so sind beide wahrscheinlich nur Sanskritisierungen eines volkssprachlichen *pāsaka*. Welche von beiden die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Bezeichnung als 'Schlinge' oder 'Fessel' erscheint wenig passend für den Würfel, *prāsaka* andererseits könnte von *prās* gebildet sein ähnlich wie unser 'Würfel' von *werfen*, doch spricht gegen diese Ableitung, daß die Wurzel *as* mit *pra*, soweit ich weiß, niemals in Verbindung mit einem Worte für Würfel gebraucht wird.

Die *pāsakas* waren nach G 3 des Spielhodes und nach der Prosa erzählung des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 10) und des Andabbūtajātaka (I, 290, 1) aus Gold gemacht. Märchenkönige haben nur goldene und silberne Sachen, in Wirklichkeit wird man sich auch mit weniger kost-

¹⁾ Unter *drapana* wird übrigens im größeren PW für *akṣādrapana* die Bedeutung Würfelsbecher aufgestellt. Daß es diesen in Indien nicht gab, wird nachher gezeigt werden.

²⁾ Ind. Ant. Vol. XXI p. 135, Bower Manuscript edited by Hoernle, p. 192

baren Stoffen begnügt haben. Die beim Orakel verwendeten *pāśakas* waren nach der *Pāśakakevalī*¹⁾ aus Elfenbein oder aus Śvetārkaholz verfertigt, nach der tihetischen Version wurden sie bei Nacht aus den Wurzeln des Śāṇḍilyabaumes geschnitten²⁾.

Was ihre Form betrifft, so meint Schröter³⁾, sie waren wohl vierseitig (d. h. pyramidenförmig) gewesen, wobei die nach unten fallende Seite die entscheidende gewesen sein müsse⁴⁾. Diese Vorstellung ist ganz falsch. Eine Kenntnis des modernen *pāśaka* wurde Schröter vor diesem Irrtum bewahrt haben. Der *pāśaka*, wie er noch heute beim Caupur gebraucht wird, ist ein rechtwinkliges vierseitiges Prisma, ungefähr 7 cm lang und 1 cm hoch und breit⁵⁾. Nur die vier Langseiten sind mit Augen versehen, die beiden Schmalseiten, die bei der ganzen Form des Würfels überhaupt nie oder doch nur durch einen Zufall oben oder unten liegen können, sind unbezeichnet. Dieselbe Form hatte der *pāśaka* sicherlich schon in alter Zeit. Er wird in der *Pāśakakevalī*⁶⁾ *caturāśra*, in G 3 des Spielliedes *caturamsa*, vierkantig, genannt, was darauf schließen laßt, daß die Kanten an den Schmalseiten abgerundet waren, um ein Liegenbleiben des Würfels auf diesen völlig unmöglich zu machen. Auch das Maß des Würfels wird in beiden Texten angegeben. Nach der *Gāthā* hatte er eine Länge von 8 *angula*, nach der *Pāśakakevalī* scheint er 1 *angula* oder 1 *angula* und 1 *yava* breit und daumenlang gewesen zu sein, doch sind die dort gebrauchten Ausdrücke nicht ganz klar⁷⁾.

In betreff der Augenzahl des einzelnen *pāśaka* laßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die vier nummerierten Seiten die Zahlen von 1 bis 4 trugen. Bei den zahlreichen Wurfen, die in den verschiedenen Wurfelorakeln angeführt werden, handelt es sich immer nur um diese Zahlen, die Tatsache wird außerdem ausdrücklich bezeugt durch Nilakantba der zu Mbh IV, 50, 24 bemerkt *kramenāṣṭadvitricaturāṅkūṭitāḥ pradeśair anlacatustayavān pāśo bhavati*. Die modernen beim Caupur gebrauchten Würfel sind in dieser Hinsicht verschieden, die mir vorliegenden sind der Reihe nach mit

¹⁾ Einleitung in BB *Śvetārkaśāstram* vā

²⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1859, S. 160, Ind. Streifen Bd. I, S. 276. Das Kauśikasūtra VIII, 15 zählt Aegle marmelos, den Bilva oder Śāṇḍilyabaum unter den zu res. faustao gebrauchten Holzarten auf.

³⁾ A a O S XIII

⁴⁾ Diese Anschauung teilte auch Weber (Monatsber. S. 162), der aber später durch Wilsons richtige Definition von *pāśaka* a dice, particularly the long sort used in playing Chaupai veranlaßt, der Wahrheit schon näher kam, siehe Ind. Streifen, Bd. I, S. 278, Note 3.

⁵⁾ Ich urteile nach Exemplaren, die ich der Güte des Herrn Dr. A. Freiherrn von Staël Holstein verdanke.

⁶⁾ In der Einleitung in BB. Schröter a a O S 18.

⁷⁾ Schröter liest *angulam vāyārdhikam* || *angustam mānavistīrnam*, was ich zu *angulam vāyārdhikam* || *angustamānavistīrnam* verbessern möchte.

1, 2, 6, 5 Augen bezeichnet, während die bei Hyde, *Historia Nerdiludu*, S 68¹⁾, abgebildeten 1, 3, 4, 6 Augen zeigen²⁾

Die Vibhītakafruchte

Für die älteste vedische Zeit läßt sich der Gebrauch der *pāśakas* nicht nachweisen. Nach den Liedern des Rg und Atharvaveda verwendete man vielmehr beim Würfeln den *vibhītaka*, die Nuß des Vibhītaka oder Vibhītakabaumes (Rv VII, 86, 6, X, 34, 1, Av Paipp XX, 4, 6 nach Roth)³⁾. Die Würfel heißen daher die braunen (*babhru*, Rv X, 34, 5, Av VII, 114, 7), am windigen Orte geborenen (*pravarāṇa*, Rv X, 34, 1). In der Ritualliteratur werden die beim Agnyādheya, Rājasūya und bei Zaubereremonien gebrauchten Würfel in den Texten selbst nirgends als Vibhītakafruchte charakterisiert, die Kommentatoren erklären aber mehrfach den dort vorkommenden Ausdruck *akṣa* in diesem Sinne, so Agnisvāmin zu Lāṭyāyana, Śrautas IV, 10, 22, Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas V, 19, 2, Matradatta zu Hiranyakesin, Grhyas II, 7, 2, Dārila zu Kauśikas XVII, 17, XLI, 13. Zum Teil aber handelt es sich dabei um Imitationen von Früchten, wenigstens gibt Sāyana zu Taittirīyas I, 8, 16, 2 (Bibl Ind Vol II, S 168) und Śātaṭpatrabr V, 4, 4, 6 an, daß beim Rājasūya einige goldene Vibhītakafruchte als Würfel benutzten⁴⁾. Ob mit den *vibhītaka* Würfeln, die Āpastamba, Dharmas II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung einer Spielhalle erwähnt die Frucht gemeint sind, ist nicht ganz sicher, da Haradatta *vibhītakān* durch *vibhītakairakṣasya vīkarabhūtān* erklärt, also vielleicht Würfel die aus Vibhītakaholz gemacht sind, darunter versteht.

Aus der epischen und klassischen Literatur ist mir ein direktes Zeugnis für den Gebrauch der Vibhītakanüsse beim Würfeln nicht bekannt, es lassen sich dafür aber Namen des Baumes wie *akṣa* und *kalī* (Amara II, 4, 58, Halayudha II, 463, Mankha 968, Hemacandra Abhidhanacint 1145, Anekarthas II, 466, 543) und die Sage anführen, nach der Kāl aus Nalas Körper in den Vibhītakabaum fuhr, der seitdem verflucht ist (Mbh III, 72, 38, 41).

Was die Form betrifft, in der man die Vibhītakafruchte benutzte, so mag hier zunächst die Ansicht eines modernen Pandit angeführt werden von der uns Roth unterrichtet⁵⁾. Dieser Pandit richtete die Nüsse zum Spiele her, indem er ihnen zwei Seiten machte, auf die eine schrieb er *pā*,

¹⁾ Darnach auch bei A. van der Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels, Bd I, S 80.

²⁾ Es mag hier auch noch erwähnt werden, daß nach der tibetischen Version der Pāśakakevali die vier Seiten des Würfels mit Buchstaben, nämlich *a*, *ya*, *ra*, *ḍa* bezeichnet waren, siehe Weber, Monatsber. S 160, Ind. Streifen, Bd I, S 270.

³⁾ Vgl. Roth, ZDMG II, 123 und besonders Gurupūjākaumudi, S 1ff.

⁴⁾ Auch Āpastamba, Śrautas XVIII, 19, 1 3, spricht von goldenen Würfeln (*saucaraṇa akṣin*).

⁵⁾ Gurupūjākaumudi, S 3.

d 1 *Pāṇḍara*, auf die andere *lau*, d 1 *Kaurara* Die so zurechtgemachten Nusse wurden nach dem Pandit als Kreisel benutzt, man faßte die einzelne Nuß an ihrem unteren stielartigen Fortsatz, zwirbelte sie mit drei Fingern und ließ sie tanzen Die Seite, die nach oben fiel, entschied Diese ganze Erklärung ist, wie schon schon Roth bemerkt hat, durchaus unwahrscheinlich und mit dem, was uns sonst über das Spiel berichtet wird, völlig unvereinbar Sie ist daher nichts weiter als ein Einfall, dem irgendwelcher Wert nicht heizumessen ist

Da die Nusse fünf Seitenflächen haben, so nahm Zimmer an, daß die einzelnen Seiten der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen waren¹⁾ Meines Erachtens ist das aber deshalb unmöglich, weil bei einem derartigen Würfel keine Seite als die obenliegende und damit entscheidende betrachtet werden kann Die Form der Nusse schließt somit schon von vornherein jegliche Unterscheidung der einzelnen Seitenflächen aus, und in der Tat ist eine solche bei der Art des Spieles, die Baudhāyana und Āpastamba für das Agnyādheya und Rājasūya vorschreiben, auch gar nicht vonnöten, zu diesem Spiele können die Nusse, wie wir sehen werden, ohne weiteres in ihrer natürlichen Gestalt verwendet werden Das gleiche dürfen wir aber auch für das gewöhnliche Spiel annehmen, da sich zeigen wird, daß sich dieses wenigstens prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied

Die Kaurimuscheln

Eine dritte Art von Würfeln waren die Kaurimuscheln, sk *laparda* und *lapardaka* Allerdings vermag ich das Spiel mit Kauris mit Sicherheit erst aus verhältnismaßig sehr später Zeit nachzuweisen Nach Yājñakadevas Paddhati zu Kātyayana Śrautas IV 9, 21 gebrauchte man Kauris zu dem Würfelspiel beim Agnyādheya Mahidhara zu Vajasaneyis X, 28 und Sayana zu Taittiriyas I, 8 16 2 (Bibl Ind Vol II, p 168) und Śatapathabr V, 4, 4, 6 gehen an, daß bei der Übergabe der fünf Würfel an den König beim Rājasūya aus Gold verfertigte Kauris die Rolle der Würfel vertreten Auch Rv I 41 9 soll nach Sāyana von einem Spiele mit Kauris die Rede sein In dem letzten Falle hat Sāyana nach dem, was wir sonst über das vedische Würfelspiel wissen, sicherlich Unrecht, aber auch die übrigen Angaben der Kommentatoren sind natürlich nur für ihre eigene Zeit, nicht für die Zeit der von ihnen erklärten Texte beweisend Heutzutage werden Kaurimuscheln als Würfel beim Paśī Spiele verwendet

Es ist klar, daß das Spiel mit solchen Muscheln viel einfacher gewesen sein muß als das mit wirklichen Würfeln wie den *pāśakas* Jede Markierung der Seiten durch Zahlen ist ausgeschlossen, und es kann sich nur darum gehandelt haben, ob die Muscheln mit der gewölbten Seite nach oben oder nach unten fielen Das wird denn auch von Mahidhara ausdrücklich festgestellt, nach ihm siegt der Spieler, wenn alle Kauris entweder nach oben

¹⁾ Altind. Leben, S 284

oder nach unten fallen *yadū pañcāpy aksā ekarūpāḥ paṭanty uttānā avāñco vā tadā devitur jayah* Dasselbe besagt der von Sāyana zu Śatapathabr V, 4, 4, 6 zitierte Vers

pañcasu tv ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom *ihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben 'Durch Gleich (*saṁena*) siege ich, durch Ungleich (*viśaṁena*) wirst du besiegt', werfen sie viermal auf dem Messinggefäß' Die Ausdrücke *sama* und *viśama* sind also nicht wie Hillebrandt, Ritualliteratur, S 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *saṁena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw nach unten fallen, *viśaṁena* das Gegenteil

Die Śalākās und Bradhnas

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalāka*, das Spanchen Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kaśikā bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze In der Nāradaśmrī (XVII, 1) und in Sayanas Kommentar zu Av IV, 38, 1, VII, 52, 5 werden die *śalakas* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādhya benützt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren

Auch dem Epos ist das Spanchenspiel bekannt Mbh V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrta* aufgezählt Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44, Hemacandra, Abhidhanac 485 überlieferte *alsadhūrta*, das im Pāṇi als *alldhadhūrta* belegt ist (Jāt I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakantha erklärt, 'einen, der mit einer *śalāka* oder einem *paśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsageri usw betreibend andere Leute betrugt' (*śalakayā pāśādīnā vā śakunādīkam uktrū yo 'nyan viścayati*) Wir sehen aus dieser Erklärung zu gleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen, es waren Spanchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren Dazu stimmt, daß nach der Kāśikā beim *śalālā* Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spanchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten lehrten

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der Nāradaśmrī XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalālā* aufgezählt werden Kanva lākara erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapattīlāḥ*)

Aḷsa

Alle die verschiedenen Wurfelarten, mit Ausnahme der *śalālās* und *bradhnas*, können durch den Ausdruck *aḷsa*, p *aḷḷha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdruckes bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *aḷsa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Vīdburapanditajātaka, wo es neben *pāsa* erscheint, oder]* in Rv X, 34, wo es neben *vīdhidaka* steht, ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen, zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vīhītakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *aḷsa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritualliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg und Atharva veda werden wir unter *aḷsas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vīhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *aḷsa* stets die Vīhītakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte, aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles was wir hier über die Methode des Spieles erfahren paßt nur auf das Nussespiel und ist mit der Methode des Kaurispiels, wenigstens in der Form die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *aḷsa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nilakantha stets durch *pāsa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āranya parvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vīhītakanüssen gemeint ist²⁾. Das Nilakantha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *aḷsa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh IV, 7, 1 ist von *aḷsas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV 1 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold

¹⁾ Siehe die S 120 gegebenen Belege.

²⁾ Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

³⁾ *vaiduryarūpīṇ pramūṣya kīṭicandī aḷśīṇ sa lakṣe pariṣṭhāyā vāśasā* | Nilakantha der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelspiel denkt, will allerdings zu *vaiduryarūpīṇ* und *kīṭicandī* ergänzen und *aḷśīṇ* für sich nehmen.

und aus Elfenbein, von schwarzen und roten *akṣas* die Rede¹⁾, und wenn man auch Vibhītakanusse und Kaurimuscheln in Gold nachahmte, so sind doch Nachahmungen in Steinen und Elfenbein oder gar in verschiedenen Farben sehr unwahrscheinlich und jedenfalls nirgends bezeugt. In Mbh. IV, 68 wird ferner erzählt, wie König Virāta sich mit Yudhiṣṭhira während des Würfelspieles erzürnt und voller Wut seinem Gegner mit einem Wurfel ins Gesicht schlägt, so daß ihm die Nase blutet (V. 46):

tatah prakupito rūjā tam akṣepāhanad bhr̥ṣam |

mulke Yudhiṣṭhiram loṇān nairam ity eva bhartsayan ||

Auch hier kann mit dem *akṣa* unmöglich die haselnußgroße Vibhītakaf Frucht gemeint sein, mit der man einen Schlag überhaupt nicht führen kann. Der Dichter kann hier nur an einen *pāśaka* gedacht haben, der allerdings lang und schwer genug ist, um zum Schlagen zu dienen.

Nun ist es gewiß kein Zufall, daß alle diese Stellen, wo wir *akṣa* im Sinne von *pāśaka* nehmen müssen, gerade im Virāṭaparvan vorkommen, d. h. in dem Parvan, in dem auch sonst zum Teil andere und offenbar spätere Sitten und Gebräuche zutage treten als in den übrigen Teilen des Epos²⁾. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß *akṣa* im vierten Buche des Mahābhārata eine andere Bedeutung zukommt als in den übrigen Büchern und daher hier auch ein anderes Spiel gemeint ist als in jenen³⁾.

vaidūryarūpān kāñcanāms ca śārin | idam śvetaraktasārinām śārīphalakasya copala keanam | akṣān pāśāms ca Mir erscheint diese Konstruktion unmöglich, wenn ich auch die Beziehung auf ein mit dem Brettspiel kombiniertes Würfelspiel für richtig halte

1) *vaidūryān kāñcanān dāntān phalair jyotīrasaṁ saha |*

kṣṇāṁśāl lohitāṁśāms ca nirvartayāmi manoramān ||

Der zweite *pāda* ist mir unklar. Nīlakanṭha faßt hier *dāntān* als *śārin* und bezieht darauf *vaidūryān*, *kāñcanān* und *jyotīrasaṁ*, das rot und weiß bedeuten soll. Auch *kṣṇāṁśāl* und *lohitāṁśāl* erklärt er durch *śārin*. *Phalair* umschreibt er durch *śārīsthā panārthān* *koṭhayaṁśān* *lāṭhādīmāyānī phalakān* *taḥ*, wobei er aber an 'Bretter aus Holz usw., mit Feldern versehen, zum Aufstellen der Steine' denkt, nicht an 'hollowed vessels for rattling the dice', wie Hopkins, *Position of the Ruling Caste in Ancient India*, JAOS Vol. XIII, p. 123, meint. Er hat hier also dasselbe Spiel wie in IV, 7, 1 im Auge. Auch Harivaṁśa II, 61, 37 werden schwarze und rote *akṣas* erwähnt

2) Der Grund ist wahrscheinlich der, daß für den Inhalt des vierten Buches — abgesehen von didaktischen Stellen — keine alten Quellen vorlagen, durch die sich der epische Dichter gebunden fühlte, während er sich in den anderen erzählenden Büchern an ältere Schilderungen angeschlossen

3) Genaueres hierüber später. Daß auch der moderne Inder sich unter dem *akṣa* im Virāṭaparvan einen *pāśaka* vorstellt, zeigt das in der Bombayer Ausgabe diesem Parvan vorgeheftete Bild, auf dem Yudhiṣṭhira mit zwei *pāśakas* in der Hand dargestellt ist. Für unsere Frage beweist das freilich nichts, da man sich heutzutage wohl ebenso wie schon zu Nīlakanṭhas Zeit das Würfelspiel überall im Mahābhārata als das *pāśaka* Spiel denkt.

Die Zahl der Würfel.

Über die genaue Zahl der Würfel, die beim Spiele gebraucht wurden, geben uns die Jātaka-Stellen keine Auskunft. Der ständig wiederkehrende Ausdruck *pāsaka* oder *pāse khipati* (Jāt. I, 290, 1; 293, 12; VI, 281, 19 u. ö.) und die ganze Schilderung des Spieles im Vidhura-panditajātaka überhaupt zeigen nur deutlich, daß bei dem Spiele mit *pāsakas* jeder Spieler mehrere Würfel zugleich warf.

In der Einleitung zu dem ersten Wurfelorakel des Bower Manuscripts ist von *pāsakas* im Plural die Rede¹⁾, und da die nachher aufgeführten einzelnen Würfe jedesmal aus drei Zahlen bestehen, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß man drei *pāsakas* verwendete. Da es aber hier bei den Würfen auch auf die Reihenfolge der Zahlen ankam, — es werden z. B. die Würfe 421, 214, 142, 241, 412 voneinander unterschieden — so mußten natürlich auch die einzelnen *pāsakas* noch irgendein Abzeichen haben, damit man sie als ersten oder zweiten oder dritten erkennen konnte. Darauf bezieht sich nun offenbar die Angabe (Blatt I^b, Z. 3), daß sie mit einem Topfe, einem Diskus und einem Elefanten versehen waren (*kumbhā-kārimātanga-yuktā patantu*)²⁾. Der durch das Bild eines Topfes gekennzeichnete *pāsaka* galt also immer als der erste, der mit dem Diskus war der zweite, der mit dem Elefanten der dritte. Für die Wahl dieser Zeichen war sicherlich maßgebend, daß alle drei glückbringende Symbole sind³⁾.

¹⁾ Blatt I^b, Z. 2f.: *pāsakā patantu*, Z. 4. *samakā patantu*.

²⁾ Diese Erklärung von *kumbhākārimātanga* hat Hoernle, Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132 gegeben. In seiner Ausgabe des Bower MS, S. 197, hat er sie fallen lassen. Hier übersetzt er die fragliche Stelle 'Let them fall as befits the skill of Kumbhakāri, the Mātanga woman' und meint, es lage hier vielleicht eine Anspielung auf eine in einer buddhistischen Legende erwähnte Candāla Frau Kumbhakāri vor. Aber abgesehen davon, daß die Worte doch wohl kaum jene Übersetzung zulassen, scheint mir eine solche Anspielung deshalb ganz unwahrscheinlich, weil in dem Texte sonst nirgends Beziehungen zum Buddhismus zutage treten, das Schriftchen verrät im Gegenteil durch den *namaskāra* an Nandrudreśvara, die Ācāryas, Īśvara, Mānibhadra, alle Yakṣas, alle Devas, Śiva, Saṣṭhī, Prajāpati, Rudra, Vaiśnava und die Marutas (Blatt I^b, Z. 1—2), durch die Erwähnung von Śiva, Nārāyaṇa, Viṣṇu, Janārdana (Blatt I^b, Z. 4—5) und durch die Vorschrift, seine Habe an die Brahmanen zu verschenken (Blatt III^b, Z. 4), daß es einem orthodoxen Hindu zum Verfasser hat.

³⁾ Ganz anders denkt sich Hoernle die Sache. Er nimmt an (Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132), daß die Würfel auf eine Tafel geworfen wurden, die in zwölf Felder geteilt war; je drei dieser Felder wären der Reihe nach mit den Ziffern 1, 2, 3, 4 bezeichnet gewesen. Aber für das Vorhandensein einer solchen Tafel haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt; das Wort *ṛti* (Blatt I^b, Z. 4), das Hoernle mit 'diagram' übersetzt, gibt er selbst später in seiner Ausgabe (S. 197) durch 'process of divination' wieder. Die Gestalt der *pāsakas* scheint mir den Gebrauch eines Diagrammes sogar auszuschließen. Hatte man diese stabähnlichen Würfel auf eine derartige Tafel geworfen, so hätten sie so und so oft über die Grenze der Felder hinausgemgt, und es hätte zweifelhaft bleiben müssen, welche Zahl gemeint sei. Durch diese Erwägung erledigt sich meiner Ansicht nach auch das, was Schröder a. a. O. S. XV, über den Gebrauch eines Zahlenbrettes vermutet.

Auch in der Pāśakakevalī werden für jeden Wurf drei Zahlen angegeben, und es wird dabei ein Unterschied in der Reihenfolge der Zahlen gemacht, aber hier wird in der Einleitung nur von einem *pāśaka* gesprochen¹⁾ Es wurde also bei dem Orakel der Pāśakakevalī ein *pāśaka* dreimal hintereinander geworfen, wie das in BB. auch ausdrücklich gesagt wird:

trivāram prārthayed devīm mantrenānena mantravit |
*trivāram dhārayet pāśam paścād devī hi nirdiśet*²⁾ ||

Der Gebrauch von einem oder drei Würfeln beim Wahrsagen beweist natürlich nichts für das eigentliche Würfelspiel. Ebensowenig kommt aber für dieses Yājñikadevas schon oben S. 123 angeführte Angabe in Betracht, wonach man beim Agnyādheya mit fünf Kaurimuscbeln oder, falls diese nicht zu haben waren, mit fünf Spanchen viermal hintereinander würfelte. Yājñikadeva hat hier sicherlich das in der Kāśikā zu Pān. II, 1, 10 beschriebene Pañcīkāspiel im Auge, wenn auch in der Kāśikā selbst die Kaurimuscbeln nicht direkt erwähnt sind, sondern nur fünf *akṣas* oder *śalākās* als Spielmaterial genannt werden³⁾. Es wäre aber natürlich ganz falsch, aus diesem Muschel- oder Spanchenspiel, das schon dadurch, daß es einen heaonderen Namen führt, als eine Abart des Spieles charakterisiert wird, auf das eigentliche Würfelspiel zu schließen.

Eine Fünfzahl von Würfeln wird ferner in den Ritualtexten vielfach in einer Zeremonie des Rājasūya erwähnt. Taittirīyabr. I, 7, 10, 5; Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5, Śatapathabr. V, 4, 4, 6, Kātyāyana, Śrautas XV, 7, 5. Auf diese Stelle hat Weber großes Gewicht gelegt⁴⁾, ich glaube aber später zeigen zu können, daß die dort genannten fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt wurden⁵⁾.

Im übrigen ist in den Beschreibungen des Spieles in den Ritualtexten immer von sehr hohen Würfelzahlen die Rede. Beim Agnyādheya brauchte man nach Baudhāyana, Śrautas. II, 8, 49 Würfel, nach Āpastamba, Śrautas V, 19, 4 empfing der Opferherr dabei 100 Würfel. Beim Rājasūya wurden nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1 zunächst über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhidevana* geschüttet; nach XVIII, 19, 5 werden dann den Gegenspielern des Königs 400 Würfel weggeschüttet.*

¹⁾ In BB.: *muhūrte śubhavelāyam pāśakam kṛāyec chubham, om namah pāśen-dracūḍamāṇe kāryam satyam vada satyam vada svāhā, pāśakam bhuvī cālayet*

²⁾ Vgl. Schröder a. a. O. S. XIV, der Webers Auffassung mit Recht verwirft.

³⁾ Auf dasselbe Spiel gehen natürlich auch die S. 123 angeführten Bemerkungen Mahādharas und Sāyanas.

⁴⁾ Über die Königsweihe, den Rājasūya, S. 71f.

⁵⁾ Ich will noch bemerken, daß das Vorkommen von *akṣa* zur Bezeichnung der Zahl 5 nichts für den Gebrauch von fünf Würfeln beweist. Es handelt sich in diesem Falle gar nicht um das Wort *akṣa*, 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, sondern *akṣa* ist hier das Synonym von *indriya*, 'Sinnesorgan'. Erwähnt mag auch werden, daß sich Kūthāsaritsāgara CXXI, 104 ein Spüler dem Śiva gegenüber als *tryakṣa* bezeichnet, es geschieht das aber um des Wortespeles willen und kann daher für unsere Frage kaum etwas beweisen.

So merkwürdig diese Angaben auf den ersten Blick erscheinen mögen, so stimmen sie doch durchaus zu den Andeutungen, die uns im Epos und im Rgveda über die Zahl der Würfel gemacht werden

Im Mahābhārata wird allerdings eine genaue Zahl der Würfel, soviel ich weiß, nicht genannt, es wird aber stets von 'Würfeln', die der Spieler wirft, gesprochen, und in Mh. III, 34, 4 heißt es, daß Śakuni bei dem Spiele mit Yudhishthira 'Haufen von Würfeln' geworfen habe

mahāmāyāh Śakunih pāratīyāh sabhāmadhye prapann akṣapūgān |

amāyinaṁ māyayā pratyajāsit tato 'paśyam vjinaṁ Bhīmasena ||

Der Ausdruck *akṣapūga* weist deutlich auf den Gebrauch einer großen Anzahl von Würfeln hin

Die Angaben des Rgveda sind bestimmter. Nicht nur wird hier in Rv X, 34, 12 von einem 'großen Haufen' gesprochen (*yó vah senūnir mahato ganasya*), in Rv X, 34, 8 wird auch eine bestimmte Zahl genannt *tripañ cāśāh kṛlati vṛtā esām*. Das Wort *tripañcāśāh* hat mannigfache Erklärungen gefunden. Ludwig übersetzt es fragend mit 'dreimal fünf'. Ihm folgt Weher¹⁾, der *tripañcāśāh* in *tripañcaśāh* verändern möchte. Auch nach Zimmer²⁾ bedeutet *tripañcāśāh* 'zu je dreimal fünf' oder 'zu je funfzehn' und ist entweder ein Adverb oder ein Adjektiv mit dem Taddhitasuffixe *śa*. Alle diese Erklärungen erscheinen mir unannehmbar, sie sind auch nur dem Wunsche entsprungen, die unverständlich erscheinende hohe Zahl herabzumindern. Roth und Graßmann übersetzen in Übereinstimmung mit Sāyana 'aus 53 bestehend'. Gegen diese Deutung läßt sich von rein sprachlichem Standpunkte aus nichts einwenden. Andere Erwägungen führen aber doch dazu in *tripañcāśa* eine Bildung wie vedisch *trisapta trinara*, klassisch *tridaśa*, *dvidaśa* zu sehen und es dementsprechend als '3 mal 50' zu fassen. Das Wort erscheint nämlich noch einmal in Av XIX, 34, 2³⁾

yā gr̥tsyas⁴⁾ tripañcaśih śatam kṛtyākṛtāś ca yé |

sarvān vinaktu tējaso 'rasām jangūdas karat ||

Hier empfiehlt schon die Zusammenstellung von *tripañcāśa* mit *śata* das Wort als 150 zu fassen und zu übersetzen 'Die hundert und fünfzig *gr̥tsīs* (Hexen?)⁵⁾ und die hundert Zauberer, sie alle möge der *jangūda* von ihrer Kraft trennen und saftlos machen'.

Eine weitere Stütze erhält diese Auffassung durch Rv I 133, 3, 4

avāsām Maghavan jāh śardho yātumatinaṁ |

ydsam tīsrāh pañcaśato 'bhūlangair apdvapah ||

¹⁾ Über den Rajasuya S 72

²⁾ Altind. Leben S 284

³⁾ Diese Stelle hat schon Geldner, KZ XXVII 217f., zur Erklärung von *tripañcāśa* in Rv X, 34, 8 herangezogen. Er faßt aber das Wort in beiden Fällen als 53 auf und meint diese Zahl sei zum Ausdruck einer unbestimmten Vielheit gebraucht.

⁴⁾ Dies ist die Lesung, die Sāyana vor sich hatte und die durch die unten angeführte Stelle aus dem Rgveda gestützt wird.

⁵⁾ Bloomfield, SBE Vol XLII, p 671 vergleicht die in Vajasaneyis XVI, 25 erwähnten *gr̥tsāh*.

Die hier genannten *yātumatis* sind offenbar mit den *grtsis* des Atharvaveda identisch, und hier erklärt auch Sāyana *tisrah pañcāśatah* durch *trigunīta pañcāśatsamkhyām sārḍhaśatam* Es ist also zu übersetzen 'Schlag nieder, o Maghavan, die Schar dieser Hexen', von denen du hundertundfünfzig durch deine Angriffe niederwarfst'

Ehenso möchte ich nun auch in Rv X, 34, 8 übersetzen 'Zu hundert undfünfzig spielt ihre Schar'* Ob man daraus den Schluß ziehen darf, daß in rgvedischer Zeit genau 150 Würfel zum Spiele benutzt wurden, ist freilich nicht ganz sicher, 'hundertundfünfzig' könnte hier vielleicht einfach zum Ausdruck einer großen unbestimmten Menge dienen, wie das sicherlich in Av XIX, 34, 2 und Rv I, 133, 4 der Fall ist Wie dem aber auch sein mag die Stelle beweist jedenfalls, daß zu dem Spiele der rgvedischen Zeit genau so wie zu dem Spiele, das die Ritualtexte und der Verfasser des Vanaparvan im Auge haben, also, mit anderen Worten, zu dem Spiele mit Viblutakanüssen eine große Anzahl von Würfeln nötig war

Diesem Ergebnisse scheint Rv I, 41, 9 zu widersprechen, wo nach den einheimischen Erklärern von vier Würfeln, die der Spieler in der Hand halt, die Rede ist Ich glaube später zeigen zu können, daß jene Erklärung zwar durchaus richtig ist, daß aber daraus nicht auf ein Spiel mit vier Würfeln zu schließen ist, wie das zum Beispiel Zimmer, Altind Leben, S 283, getan hat

Glaḥa

Wurfelplatz oder Wurfelbrett und Wurfel waren die einzigen Requisiten des Spielers Die Wurfel wurden wie die Schilderung des Vidhura panditajātaka deutlich zeigt mit der Hand nicht wie bei uns mit einem Becher geworfen Das gleiche Verfahren galt sicherlich schon in vedischer Zeit, aus Av VII, 52, 8

kṛtam me daksine haste jayo me sarva dhṛitah |

durfen wir wohl schließen, daß man beliebig mit der rechten wie mit der linken Hand wurfelte Auch heutzutage wird soviel ich weiß, nie ein Wurfelbecher benutzt Es kann daher auch in der schon oben angeführten Stelle aus dem Mahābharata (II, 56 3)

glāhān dhanūṃśi me viddhi śaran aksūṃś ca Bhārata |

glāḥa unmöglich den Wurfelbecher bedeuten wie im Petersburger Wörterbuch vermutet wird¹⁾ glāḥa, von der Wurzel glāḥ die wie schon die indischen Grammatiker gesehen haben mit grāḥ identisch ist (Pāṇ III, 3 70)²⁾ bezeichet vielmehr zunächst den 'Griff', die Wurfel, die man zum Wurfel bereit in der Hand gepackt halt, den Wurfel in konkretem Sinne* Die-

¹⁾ Aus demselben Grunde kann ich auch für *akṣṛapana* und *phalaka* nicht die Bedeutung Wurfelbecher anerkennen siehe S 120 Anm 1 S 126 Anm 1

²⁾ Pischel (J Ved Stud I 83) hat das allerdings in Zweifel gezogen aber Rv X 34 4 *yasyaśgrīhaḥ vedane vāṇi akṣaḥ* scheint mir doch nicht ausreichend um eine Abtönung von *grāḥ zu rechtfertigen

Bedeutung liegt hier noch vor, die *glahas*, die in der Faust zusammengehaltenen Würfel, gleichen dem Bogen, die einzelnen Würfel, die beim Werfen daraus hervorgehen, den Pfeilen¹⁾ Daher können Mbh VIII, 74, 15 die *glahas* selbst mit Pfeilen verglichen werden

adyāsau Saubalah Kṛṣṇa glahāñ jānātu vai śarān |

durodaram ca Gandīvam mandalam ca ratham prati ||

‘Heute, o Kṛṣṇa, soll jener Sohn des Suhala erkennen, daß die Pfeile die Würfe sind, das Gāndīva der Spieler²⁾ und der Wagen der Spielkreis’

In Mbh II, 76, 23 24 macht Śakuni den Vorschlag, um die Verbannung zu spielen

anena vyayasāyena divyāma puruṣarsabhāh |

samulṅgeṇa caṭkena vanavāsāya Bhārata ||

‘Mit diesem Uhereinkommen wollen wir spielen, ihr Helden, und mit einem Würfe³⁾* um das Leben im Walde, o Bhārata’

Dann fährt der Erzähler fort

pratyagrāha tam Pārtho glāham jagrāha Saubalah |

jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāsata ||

‘Der Sohn der Prthā nahm den⁴⁾ an, den Wurf ergriff der Sohn des Suhala „Gewonnen!“ sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira’

Daß *glāha* hier wirklich die zum Würfe bereitgehaltenen Würfel sind, zeigt der genau entsprechende Vers II, 60, 9, wo *akṣān* für *glāham* steht

tato jagrāha Śakunis tām akṣān akṣatattvavit |

jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāsata ||

Diese Bedeutung ‘Wurf’ ist im Mahābhārata weiter verbreitet, als es nach dem Petersburger Wörterbuch der Fall zu sein scheint, wo sie nur für II, 65, 39 *glāham divyāma cārrangyā Draupadya*, II, 71, 5 *imām sabha madhye yo vyadeṣid glāhesu*, und V 48, 91 *mithyāglāhe nirjātā vai nṛsamsak*, anerkannt wird In Mbh II, 59, 8

akṣaglahah so ’bhībhavet param naś tenaiva doṣo bhavatiha Pārtha |

soll *glāha* ‘Wurfeler’ bedeuten es ist aber zu übersetzen ‘Der Wurf⁵⁾ ist es, der unsern Gegner besiegt, durch ihn nur entsteht hier ein Übel, o Sohn der Prthā’

Für eine Reihe von Stellen außer der schon besprochenen II, 76, 24 wird ‘Einsatz’ als Bedeutung von *glāha* aufgestellt, während mir auch hier

¹⁾ Nilakaṇṭha erklärt *glahān* hier durch *panan*

²⁾ Im größeren PW wird hier für *durodara* ‘Würfelbecher’ als Bedeutung angegeben, Bohtlung hat aber diese Erklärung selbst aufgegeben, da sie im kleineren Wörterbuch fehlt Nilakaṇṭha erklärt *durodara* als *paśa*, was sicher falsch ist, vgl die unten angeführte Stelle Mbh VII, 130 20

³⁾ Über *samulṅgepa* siehe S 132, Anm 2

⁴⁾ Ich beziehe *tam* auf *samulṅgepa* Nilakaṇṭha zieht *glāham* sowohl zu *pratyagrāha* als auch zu *jagrāha* und faßt es einmal als Einsatz, das andere Mal als Wurfel *pratyagrāha tam glāham angucakāra tatah Saubalo glāham jagrāha pādam pātitarān*

⁵⁾ Nilakaṇṭha *pāśādhino glāhah pana jagapārājayarūpo tyavahārah*

nur 'Wurf' zu passen scheint. Wenn der Kampf unter dem Bilde des Spieles geschildert wird, werden die Vorkämpfer als die *glahas* der Heere bezeichnet. So bei dem Zusammentreffen des Karna und Arjuna, VIII, 87, 31—33

tāvalānām rane Karno glaho hy āsīd vīśāmpate |
tathāiva Pāndareyānām glahah Pārtho 'bharat tadā ||
ta eva sabhyās tatrasan preksakās cābhavan sma te |
tatrasām glahamānānām dhrurau jayaparājayau ||
tābhyām dyūtam samāsaktam vījayāyetaṛāya ca |
asmālam Pāndarāvānām ca śhītānām ranamūrdhanī ||

VI, 114, 44 erzählt Saijaya

tāvalānām jaye Bhīsmo glaha āsīd vīśāmpate |
tatra hi dyūtam āsaktam vījayāyetaṛāya vā ||

VII, 130, 20, 21 sagt Drona

senām durodaram¹⁾ viddhi śarān aksān vīśāmpate |
glaham ca Saindhavam rājams tatra dyūtasya nīścayah ||
Saindhave tu mahād dyūtam samāsaktam paravāḥ saha |

Es ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, daß *glaha* hier 'Einsatz' bedeute. Man kann doch unmöglich sagen, daß das Spiel um Sieg oder Unter gang am Einsatz hänge oder daß die Entscheidung des Spieles auf diesem beruhe. Der Sieg wird vielmehr durch den Wurf bedingt, Karna und Arjuna, Bhīsmā und Saindhava sind also die Würfe, mit denen die feind lichen Heere um den Sieg spielen.

Als Śakuni zuerst mit dem Vorschlage kommt, um die Verbannung zu spielen, sagt er (II, 76, 9)

amuñcat śhātiro yad vo dhanam pūjyam eva tat |
mahādhanam glaham tv ekam śrnu bho Bharatarsabha ||

In II, 76, 22 wiederholt er

esa no glaha evaiko vanavāsāya Pāndarāvāḥ |

In III, 34, 8 erinnert Yudhisthira den Bhīmasena an die Sache

tvam capi tad vettiha Dhanamjayas ca punar dyutāyāgatūms tām sabham
nah |
yan mām bravīd Dhīrtarāstrasya putra ekaglahārtham Bharatānam sama
ksam ||

Es wird also immer wieder betont, daß es sich bei dem Spiele um die Ver bannung um einen einzigen *glaha* handelt. Das wird aber nur verstandlich, wenn man *glaha* als 'Wurf' faßt, es ist ein einziger Wurf, der über die Ver bannung der Kauravas oder der Pandavas entscheiden soll. Auch die Konstruktion von *glaha* mit dem Dativ des Eingesetzten in II, 76, 22 spricht dafür, *glaho vanavāsāya* entspricht genau dem *samutlasepo vanavāsāya* in dem oben angeführten Verse II, 76, 24²⁾

¹⁾ Nilakaptha *durodaram dyutakāraṇam*

²⁾ Nilakaptha erklärt dort *samutlasepo a ekenaiva vacanopalsepna saṁpād vyāhṛtāmātreṇety arthah*. Im größeren PW wird 'Aufheben der Hand', im kleineren

Daß *glaha* an anderen Stellen des Epos und in der späteren Literatur außer 'Wurf' auch 'das, was bei dem Wurf auf dem Spiele steht' bedeuten kann, soll nicht geleugnet werden. Bisweilen ist es schwer, zu entscheiden, welche Bedeutung vorliegt. So bezeichnet z. B. Yudhishthira in II, 65, 12 den Nakula als *glaha* und zugleich als *dhana*.

Nakulo glaha evaiko viddhy etan mama tad dhanam |

Ich glaube, daß auch hier zu übersetzen ist 'Nakula (*gilt*) der eine Wurf, wisse, daß dies mein Einsatz¹⁾ ist', und daß Yudhishthira auch hier hervorheben will, daß er den Nakula auf einen Wurf setzt. Jedenfalls ist an 'Wurf' als Grundbedeutung von *glaha* festzuhalten, und ich hoffe später zeigen zu können, daß sie auch in Av IV, 38, 1—3 anzunehmen ist.

Die Technik des Pāsaka-Spieles

Die äußere Technik des *pāsaka*-Spieles wird in der Jātaka-Stelle sehr anschaulich geschildert. Wie schon erwähnt, nimmt der Spieler die Würfel in die Hand. Dann rollt er sie in der Hand durcheinander (*hatthe vattetvā*) und wirft sie nach oben in die Luft (*ākāśe khipi*). Fallen sie ungünstig, so hat er das Recht, sie wieder aufzufangen, solange sie noch in der Luft schweben, und den Wurf zu wiederholen, von diesem Rechte macht ja der König Gebrauch, bis es ihm durch Punnakas Zaubermacht unmöglich gemacht wird, die Würfel zu fangen. In der Fähigkeit, im Nu zu erkennen, ob die Würfel richtig oder falsch fallen, besteht wie der Erzähler hervorhebt, die Geschicklichkeit des Spielers (*rājā jūlasippamhi sukusalatāya pāsake attano parājayaya bhassante natvā*).

Auch im Mahābhārata wird bekanntlich öfter die Geschicklichkeit, die das Wurfspiel erfordere, betont. In II, 56, 3 bezeichnet Śakuni das Spiel als eine Fertigkeit, in der der Kundige den Unkundigen besiegen könne.

aksān kṣipann aksataḥ saṁ vadvān ariduso jaye |

In II, 48, 20–21 ruht er sich seiner Geschicklichkeit im Spiele.

devane kusalaś cāham na me stī sadṛso bhuvī |

trisu lokeṣu Kauravya tam tvam dyute samāhṛaya ||

tasyāḥ sakuśalo rājann ūdasye 'ham asamsāyam |

rāgyam śrīyam ca tām dīptam tvadartham puruṣarsabha ||

Während er andererseits von Yudhishthira wegwerfend sagt, er liebe zwar die Würfel, verstehe aber nichts vom Spiel (II, 48, 19).

dyūtapriyaś ca Kaunteyo na sa jānāti devitum²⁾ |

Yudhishthira selbst hält sich natürlich für einen guten Spieler und ruht sich

das Hinwerfen eines Wortes, Anspielung auf für *saṁvāḥsapa* angegeben. Die Übereinstimmung von II, 76, 22 und 24 zeigt, daß alles das nicht richtig ist.

¹⁾ *dhana* kehrt in dem alten vedischen Sinne von Einsatz in der Schilderung des Spieles immer wieder. siehe II, 60, 7, 61, 2, 6, 10, 13, 17, 20, 23, 27, 30, 65, 4, 6, 8, 10.

²⁾ Der Vers wird mit der Abweichung *ca* für *sa* in II, 49, 39 wiederholt.

in IV, 7, 12 seiner Geschicklichkeit genau so wie Śakuni *akṣān prayoktum kuśalo'smā derinām*

Man könnte wegen der Ähnlichkeit der Ausdrücke versucht sein, diese Stellen im Sinne der Jātaka Erzählung zu deuten. Es ist dabei aber doch zu bedenken, daß es sich im Mahābhārata nicht um das Spiel mit *pāśakas*, sondern um das Nussespiel handelt¹⁾, bei dem es nur das rasche Erkennen von Augenzahlen gar nicht ankommen kann und ich glaube daher, daß die Geschicklichkeit, von der im Mahābhārata die Rede ist, in etwas anderem beruht, nämlich in der Zahlkunst, die wir später kennenlernen werden.

Die Āyas und ihre Namen

Kehren wir jetzt zum Vidhurapanditajataka zurück. Nach der Darstellung des Jātaka gab es 24 verschiedene *āyas* von denen jeder der beiden Spieler sich vor Beginn des Spieles einen wählte. Wem es dann gelangt den gewählten zu werfen der hat gewonnen.

Es kann darnach keinem Zweife unterliegen, daß *āya* soviel wie 'Wurf', d. h. eine bestimmte Anzahl oder Verbindung von Wurfelaugen bedeutet und das wird durch die Pāsakakevali bestätigt. Hier wird in V 168 der Wurf 431 ausdrücklich als *āya* bezeichnet.

catuskādau trikām madhye padam cāvārasāṇikām |

esa āyaḥ pradhānaś tu śakataṁ nāma nāmataḥ ||

Und auch in V 35 ist sicherlich zu lesen

padam purvām trikām madhye catuskām cāvārasāṇikām |

āyaḥ) 'yam vijayo nama tasya rakṣyāṁ cintitam ||

Da man, wie wir schon sahen, beim Würfel Orakel entweder drei vier seitige, durch Abzeichnen unterschiedene Würfel auf einmal oder einen vier seitigen Würfel dreimal hintereinander warf, so ergeben sich 64 verschiedene Würfe, denen sowohl in dem ersten Würfel Orakel des Bower Manuscripts als auch in der Pāsakakevali besondere Namen beigelegt werden. In der erstgenannten Schrift, wo die Permutationen jeder Gruppe die gleichen Namen tragen, sind es die folgenden²⁾

444 *cantayantaḥ*³⁾

333 *navāḥ*

222 *pattabandha*

111 *kālariddhi*

443 *śāpataḥ*⁴⁾

343 *māli*⁵⁾

321 *duṇḍubhi*

442 *ṛṣa*

422 *preśya*

332 *ṛṣi*

114 *karna*

322 *śajā*

¹⁾ Nur in Vbh IV 7, 12 ist wohl eher an das *pāśaka* Spiel zu denken, siehe S 125f.

²⁾ Bā āyāyam LU anko LF praśno BB pāśo was Schröter in den Text aufgenommen hat.

³⁾ Die Reihenfolge ist die in dem Werk befolgte.

⁴⁾ Der Name ist unsicher.

⁵⁾ Die Permutationen 434 und 344 werden als zweiter und dritter *śāpata* bezeichnet und so analog bei den folgenden Gruppen.

⁶⁾ Der Name steht im Text bei 334 und fehlt versehentlich bei 343 und 433.

324 <i>vahula</i> ¹⁾	331 <i>kāna</i> oder <i>lana</i> ³⁾
414 <i>kūta</i>	311 <i>cuñcuna</i>
421 <i>bhadrā</i> ²⁾	221 <i>pāñci</i> oder <i>pañci</i>
341 <i>śakti</i> oder <i>śakti</i>	112 <i>khari</i> ⁴⁾

Die meisten dieser Namen kehren in der Pāsakakevali wieder, doch ist die Verteilung auf die einzelnen Würfe nicht immer dieselbe. Ich gebe im folgenden eine Liste, indem ich den Namen, den die Gruppe in dem ersten Wurfel Orakel des Bower Manuscripts (B MS) führt, voranstelle⁵⁾

- 111 B MS *kālaviddhi* P *śobhana*
- 112 B MS *khari* P *kartari* Dies ist die Lesart von BA und BB, LE und LU lesen *patitā vsakartari* für *patitā tava kartari*. Ich habe keinen Zweifel, daß *kartari* aus *khari* oder dem synonymen *garda bhī*⁶⁾ verderbt ist.
- 113 B MS *cuñcuna* P *cuñcin* Die beiden Ausdrücke sind natürlich identisch.
- 114 B MS *larna* P *larnikā* (auch in G) Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S 219, *kartari*. Die längere Form *larnikā* ist dem Metrum zuliebe gewählt. Das Geschlecht schwankt auch sonst bei diesen Namen zwischen Maskulinum und Femininum.
- 121 B MS *khari* P kein Name. Vielleicht ist *pāśo 'yam* (so LE, BA *pāśake*, BB *pāsakah*, LU *pāsaka*) in *pāśo 'yam patitas tava* an die Stelle des ursprünglichen Namens getreten, wie bei 411 *patitam hy atra kāranam* in BB durch *pāśake patitam tava* ersetzt worden ist.
- 122 B MS *pāñci* P *vāsa* Für *vāso* liest BB *pāśo*, Schröter hat *vāmo* in den Text gesetzt. *vāso* und *pāśo* sind sicherlich Verderbnisse von *pāñci*.
- 123 B MS *dundubhi* P *dundubhi* nach BA und LU Femininum, nach BB Maskulinum.
- 124 B MS *bhadrā* P *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.

¹⁾ Die Gruppe 234 fehlt im Text.

²⁾ Die Gruppe 124 fehlt im Text. Bei 412 fehlt der Name und der Spruch.

³⁾ Bei 313 steht *kānah tantra*, bei 133 *lanatantraḥ* was sich vielleicht auf den Begleitspruch bezieht und 'der Spruch für den *kāna* Wurf' zu übersetzen ist. Hoernle scheint, nach seiner Bemerkung auf S 197, Anm. 3 zu urteilen, die Namen überhaupt nicht als die Namen der Würfe sondern als die der Sprüche zu betrachten, was nicht richtig sein kann, da sie wie wir sehen werden auch außerhalb der Orakel beim Würfelspiel vorkommen.

⁴⁾ Die Gruppen 121 und 211 fehlen.

⁵⁾ BA, BB, LE und LU sind die von Schröter für seine Ausgabe benutzten Handschriften. G ist das Manuskript einer anderen Rezension, von der Hoernle Auszüge mitgeteilt hat. In der dritten Rezension, die sich im Bower Manuskript findet, sind Wurfnamen selten. Merkwürdigerweise hat Schröter, wie aus seinen Bemerkungen auf S XVII hervorgeht, die Namen zum Teil gar nicht als solche erkannt.

⁶⁾ Siehe darüber S 140.

- 131 B MS *cuñcuna* P *dundubhi*, m, das in B MS 132 bezeichnet
Die Lesung *dundubhi* ist aber nicht sicher, LE und LU haben
śubho 'yam für *dundubhi* Es liegt die Vermutung nahe, daß
dundubhi aus *cuñcunah*, *cuñcunih* oder *cuñcinih* verderbt ist
- 132 B MS *dundubhi* P *dundubhi*, nach BA und LE Femininum,
nach LU Maskulinum
- 133 B MS *kāna* P *manthin* Die Lesung *manthinah* beruht auf Kon-
jekturen, LE und LU haben *manthānah*, BA *mathaneh*, BB *chinnam*
- 134 B MS *śakti* P *vijaya*
- 141 B MS *larna* P kein Name
- 142 B MS *bhadrā* P *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE
und LU Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 132
- 143 B MS *śakti* P *śakti* oder *sakti* LU liest fälschlich *satyā* für *śaktyā*
- 144 B MS *kuta* P *ṛṣa* (auch in G), das in B MS 244 bezeichnet
- 211 B MS *khari* P *dundubhi* In B MS ist *dundubhi* der Name
von 213
- 212 B MS *pañci* P *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach
BB und LE Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 213
- 213 B MS *dundubhi* P *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB,
LE und LU Maskulinum
- 214 B MS *bhadrā* P *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher
- 221 B MS *pañci* P *patni*, wofür LE *putri* bietet Ich bin überzeugt,
daß beides nur Verderbnisse von *pañci* sind
- 222 B MS *pattabandha* P kein Name
- 223 B MS *saya* P *kūta* Für *kūto 'yam* liest aber LE *vātsetham* was
sajeyam als ursprüngliche Lesart wahrscheinlich macht
- 224 B MS *presya* P *prasna* (auch in G) Eine Handschrift hat nach
Hoernle, Bower Manuscript, S 218, *kuta* Ich bezweifle nicht, daß
praśno 'yam aus *presyo 'yam* verderbt ist, vgl 422
- 231 B MS *dundubhi* P *dundubhi*, nach BA und LE Femininum, nach
BB und LU Maskulinum
- 232 B MS *sajā* P *kuta* In B MS bezeichnet *kūta* 144 und seine
Permutationen
- 233 B MS *ṛṣi* P *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und
LU Maskulinum In B MS bezeichnet *dundubhi* 231
- 234 B MS *vahula* P *bahulā*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher
- 241 B MS *bhadrā* P *dundubhi* nach BA und BB Maskulinum, nach
LE und LU Femininum, in BA und BB außerdem auch *ṛṣa* ge-
nannt In B MS bezeichnet *ṛṣa* 244, *dundubhi* 231
- 242 B MS *presyā* P kein Name
- 243 B MS *vahula* P kein Name
- 244 B MS *ṛṣa* P *ṛṣa*, das sich auch in der Rezension des Bower
Manuscripts findet

- 311 B MS *cuñcuna* P *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum In B MS bezeichnet *duṇḍubhi* 321, vgl. aber auch die Bemerkung unter 131
- 312 B MS *duṇḍubhi* P *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum
- 313 B MS *lāna* P *pātrika*, n *pātrikaṃ* findet sich nur in LU BB hat anstatt dessen *pāśakah*, BA und LE *pāśake*, was Schroter in den Text aufgenommen hat
- 314 B MS *śakti* P *śakti*, fem
- 321 B MS *duṇḍubhi* P *kartari* Anstatt *patitā tara kartari* hest BA *patitā viśakartari*, was Schröter in den Text gesetzt hat Ich glaube, daß *kartari* auch hier Verderbnis von *kharī* ist, das in B MS 121 bezeichnet, vgl. die Bemerkung zu 112
- 322 B MS *śajā* P *bahulā* In B MS bezeichnet *rahula* 324
- 323 B MS *vitī* P *tripadī*
- 324 B MS *rahula* P *saphalā* Ich bin überzeugt, daß *saphalā* aus *bahulā* verderbt ist Die Femininform erscheint in P auch sonst, siehe 234, 322
- 331 B MS *lāna* P *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum In B MS bezeichnet *duṇḍubhi* 321
- 332 B MS *vitī* P kein Name Vielleicht stand aber der Name ursprünglich an Stelle von *pāśake* in *pāśake patitam* (LU *pāśakas patitas*) *tara*, vgl. die Bemerkung zu 121
- 333 B MS *navikṣi* P kein Name falls er nicht in *nīśitam* (BB *nīśayam*) stecken sollte
- 334 B MS *mālī* P *malinī* Die beiden Namen sind natürlich identisch G hat *prechakā*
- 341 B MS *śakti* P kein Name
- 342 B MS *rahula* P kein Name
- 343 B MS *mālī* P kein Name In G wiederum *prechakā*
- 344 B MS *sāpata* P *śakati* Für *śakati* hest BB *śakato* Beide Formen sind zweifellos verderbt aus *śāpatā*, der Femininform zu *śāpata* Den Beweis liefert die Fassung in G *trikaṃ purvaṃ catuṣkau dvau drśyate tara sampadā*, wo für *sampadā* natürlich *śāpatā* zu lesen ist Wahrscheinlich steckt *śapata* auch in dem stark verderbten Verse der Rezension des Bower Manuscripts *dhanadhānyaś ca te pūrṇnā asti sarvāṣya sampadā*
- 411 B MS *karna* P *kāraṇi* So hest Hoernle, Bower Manuscript, S 220 LE und LU lesen *kāraṇam* das sich auch in G findet Eine Handschrift hat nach Hoernle *erṣa* BA und BB haben keinen Namen, da sie den Versschluß geändert haben Daß *kāraṇi* das natürlich auf *karna* zurückgeht, die richtige Form ist, beweist die Lesart *patitā* für *patitam* in BA und LE Es

hat Geschlechtswechsel stattgefunden wie in den oben angeführten Fällen

412 B MS *bhadrā* P kein Name

413 B MS *śakti* P *śakti*, fem

414 B MS *lūta* P *lūta* Der Vers lautet in allen von Schröter benutzten Handschriften richtig *darūnukūlyatah sādhu kūto 'yam patitas tava* Schröter hat falschlich *sādhu kūto* zu *sādhukrto* verändert

421 B MS *bhadrā* P kein Name

422 B MS *presyā* P *presya* Die richtige Lesart *presyo 'yam patitas tava* steht in BA, Schröter hat die falsche Lesart von LE und LU *preksyo 'yam* in den Text gesetzt In G findet sich die Femininform *preśā* (*preśyam patitā tava*), die natürlich in *presyā* zu verbessern ist Der Wechsel des Geschlechts ist wie in den oben angeführten Fällen

423 B MS *rahula* P kein Name

424 B MS *irsa* P kein Name

431 B MS *śakti* P *śakata*, n BB liest aber *śakato*, LU *śakunam* für *śakatam* Unter 344 haben wir *śakāṣi*, *śakata* als Verderbnis von *śāpatā* kennengelernt, hier ist *śakata* offenbar aus *śakti* verderbt Dafür spricht auch, daß in der Fassung von LU *esa āyah pradhanas tu śakunam nāunnā manoramam* ein zweisilbiger Name durch das Metrum gefordert wird

432 B MS *rahula* P kein Name

433 B MS *māli* P *mārjani* Da unter 334 dem *maṣi* des B MS ein *mālini* in P entspricht, so hege ich keinen Zweifel, daß *mārjani* aus *mālini* verderbt ist

434 B MS *śāpata* P *śaphalā* Auch hier ist *śaphalā* sicherlich aus *śāpatā* verderbt Für die Femininform vergleiche die Bemerkungen zu 344

441 B MS *lūta* P *lūta* Der richtige Name steht in BA, LE und LU lesen *'dhruro*, BB *kasta* für *kūta* G hat *prechakā*, andere Handschriften nach Hoernle, Bower Manuscript, S 216, *krakacāh*

442 B MS *irsa* P *irsa* Der Name steht auch in G und in der Rezension des Bower Manuscripts

443 B MS *śāpata* P *rāmā*

444 B MS *cantayūṇṭa* (*) P kein eigentlicher Name, die drei Vieren werden aber als die drei weißen Stiere bezeichnet (*irśabhāś ca trayo yatra patitās te vicakṣanāḥ*)

Die Namen der Würfe in der *Pāśakakevali* sind also, wenn man von dem Geschlechtsunterschied und kleinen Verschiedenheiten im Bildungssuffixe absieht, in 18 Fällen denen des ersten Orakels im Bower Manuscript völlig gleich, in zwei Fällen so ähnlich, daß ihr Zusammenhang noch deut-

lich erkennbar ist (113 *cuñcimi* für *cuñcuna*, 411 *lāranī* für *karna*) In 16 Fällen fehlt der Name, doch besteht bei 121, 332, 333 der Verdacht, daß er erst durch handschriftliche Verderbnis geschwunden ist In 13 Fällen braucht die Pāsakakevalī die Namen anders Zum Teil werden wir es auch hier mit handschriftlichen Verderbnissen zu tun haben, so bei 223 *kūta* (aber handschriftlich auch *vātsā*) für *sayā* und vielleicht daher auch bei 232 *kūta* für *sayā* In anderen Fällen aber scheinen schon Versehen des Verfassers selbst vorzuliegen, so, wenn er *duṇḍubhi* (eigentlich 132, 213, 231, 321) für 142, 211, 212, 233, 331 verwendet, *vr̥sa* (eigentlich 244) für 144, *vr̥sa* (eigentlich 244) oder *duṇḍubhi* (eigentlich 231) für 241, *kartari*, falls dieses aus *lharī* entstellt ist, (eigentlich 121) für 321, *bahulā* (eigentlich 324) für 322 Auch bei *duṇḍubhi* (eigentlich 132 und 321) für 131 und 311 hegt vielleicht ein Versehen des Verfassers vor, *duṇḍubhi* könnte aber auch aus dem zu erwartenden *cuñcuna* verderbt sein In 16 Fällen endlich hat die Pāsakakevalī neue Namen Von diesen sind aber die meisten sicherlich nur Verderbnisse, so 112 (und wahrscheinlich auch 321) *kartari* für *lharī* (oder *gardabhi*), 122 *vāsa* (*pāsa*) für *pāñci*, 221 *pattri* für *pāñci*, 224 *prasna* für *presya*, 324 *saphalā* für *bahulā*, 344 *śakati* für *śāpatā*, 431 *śakata* für *śakti*, 433 *mārjanī* für *mālinī*, 434 *saphalā* für *śāpatā* Es bleiben sechs Namen 111 *śobhana* anstatt *kālaviddhi*, 133 *manthin* (Konjekture) anstatt *lāna*, 134 *vijaya* anstatt *śakti*, 313 *pātrika* anstatt *lāna*, 323 *tripadī* anstatt *vīlī* 443 *vāma* anstatt *śāpata* Bei dem verwahrlosten Zustande, in dem sich der Text der Pāsakakevalī befindet, ist die Frage ob wir es hier tatsächlich mit neuen Namen oder nur mit falschen Lesungen und Schreibfehlern zu tun haben, zur Zeit überhaupt nicht zu lösen Es bedarf dazu der Heranziehung eines viel größeren handschriftlichen Materiales als es Schroter für seine Ausgabe benutzt hat, vor allem mußte die durch G repräsentierte zweite Rezension des Werkes vollständig vorliegen

Wie immer aber auch das Urteil über diese letzte Gruppe von Namen lauten mag die in dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes vorkommen den Namen sind jedenfalls für uns von großem Interesse, weil sie nicht bloße Erfindungen der professionellen Wahrsager sind, sondern Ausdrücke, die von altersher beim eigentlichen Würfelspiele üblich waren Das wird durch das Vidhurapanditajātaka bewiesen, wo eine Reihe dieser Namen wiederkehrt In der Prosaerzählung werden *mālī*¹⁾ *sāvata*²⁾, *bahula*, *santi* und *bhadra* als Beispiele von *āyas* genannt, in den Gāthās werden außer diesen³⁾ noch die beiden *kālas* (*duve kālā*) *mandakā*, *ravi*, *nemi*, *saṃghatta*

¹⁾ So in den singhalesischen Handschriften in den birmanischen *mālikam*

²⁾ Die singhalesischen Handschriften haben *śāratam*, die birmanischen falsch *śāratam*

³⁾ Die Abweichungen zwischen den Formen der Gāthās und denen der Prosa sind unbedeutend Des Metrums wegen wird in den Gāthās *mālīka* für *mālī* und einmal *bhadrika* neben *bhadri* gebraucht Für *śāratam* und *śāratā* in den Gāthās ist *śāratam*

und *tittirā*, also im Ganzen zwölf, aufgeführt. Von diesen lassen sich *mālī*, *sāvata*, *bahula* und *bhadrā* ohne weiteres mit den Namen *mālī* (*mālīnī*), *sāpata*, *rahula* (*bahula*) und *bhadrā* (*bhadra*) der Würfel Orakel identifizieren. *P santi* ist wahrscheinlich in *sattī* zu verbessern und reflektiert sk. *śakti* (*śakti*). Möglicherweise ist aber auch für *dute kālā* *dute kânā* zu lesen und *kânā* dem *karna* und *kāna* des ersten Orakels gleichzusetzen. Die übrigen Namen haben in den Orakeltexten keine Entsprechung.

Eine weitere Frage ist es, ob die Namen, die sich gleichlautend in dem Jātaka und in den Würfel Orakeln nachweisen lassen, in beiden Werken die gleichen Würfe bezeichneten. Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes bezeichnet *mālī* 343, *sāpata* 443, *rahula* 324, *bhadra* 421 und die jedesmaligen Permutationen dieser Gruppen. Nach der Gāthā heißt ein 'Achter' (*atthala*) *mālīla*, ein 'Sechser' (*chaḷa*) *sāvata*, ein 'Vierer' (*catukka*) *bahula*, ein 'aus der Verbindung zweier Verwandter bestehender' (*dvibandhusandhika*) *bhadraḷa*. Ich muß gestehen, daß mir die letzteren Angaben unverständlich sind, und daß es mir unmöglich ist, sie mit denen der Orakeltexte in Einklang zu bringen. Ebensovienig verstehe ich die Behauptung, die sich sowohl in der Prosa des Jātaka wie in den Gāthās findet, daß es 24 Würfe (*āya*) gebe, da sich weder bei drei noch bei einer größeren oder geringeren Anzahl von *pāsakas* und einerlei, ob man die Gesamtsumme oder die Kombinationen der Augenzahlen als Wurf betrachten will, je 24 verschiedene Würfe ergeben können. Auffällig ist auch, daß in der Gāthā die doch offenbar eine Aufzählung der *āyas* enthalten soll, nur zwölf mit Namen genannt werden.

Wir müssen uns also darauf beschränken, zu konstatieren, daß die Bedeutung dieser Namen, sei es zeitlich sei es lokal, verschieden war, die Tatsache, daß sie alte Spiel ausdrücken, wird aber durch eine Stelle des Mreebakatika erhärtet. Dort klagt der Masseur, der seine zehn Goldstücke im Würfelspiele verloren hat (II, 1)

navabandhanamuklāe via gaddahīe hā tadādo mhi gaddahīe |

Angalāmuklāe via sattie Ghadulko via ghadido mhi sattie ||

'Ach, ich bin geschlagen von der *gaddahī* wie von einer Eselin, die eben von der Fessel befreit ist, ich bin getötet von der *sattī* wie Ghatotkaca von dem Speere den der Angakönig schleuderte'. Prthivīdhara erklärt in seinem Kommentare *gaddahī* und *sattī* als Synonyme von *kapardaka*, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um Würfe handelt¹⁾, und daß *sattī* mit dem *śakti*, *gaddahī*, 'Eselin', mit dem gleichbedeutenden *khari* des Würfel Orakels identisch sind.

und *sāvata* zu lesen. Das Geschlecht schwankt bei den *a* Stämmen zwischen Maskulinum und Neutrum *mālīlo* neben *mālīlam*, *sāvato* neben *sāvatom*, *bahulo* neben *bahulam*. Ebenso steht neben *bhadrā* *bhadralam*.

¹⁾ Vgl. den ähnlichen V. II, 9 auf den wir noch zurückkommen werden.

Recht unsicher ist es, ob auch in Mbh III, 59, 7 einer dieser *āya* Namen vorliegt. Dort sagt Puskara zu seinem Bruder Nala, als er ihn zum Spiel überreden will:

diryācety abravīd bhrātā vṛṣṇeti muhur muhur ||

Das Wort *vṛsa* kann hier nicht den Hauptwürfel (*aśvamukhya*) bedeuten, wie Nilakantha und darnach die Petersburger Wörterbücher angeben, da von einem Wertunterschiede zwischen den Würfeln niemals die Rede ist. Wenn *vṛsa* überhaupt ein Ausdruck des Würfelspiels ist, so kann es nur ein *āya* sein¹⁾, den Puskara zu seinem Wurf wählt, wie im Jātaka der König den *bahula* oder Punnaka den *sārata* wählt. Damit wurde bewiesen sein, daß nicht nur die Namen der Würfe, sondern auch die ganze Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, also das *pāśala* Spiel, dem Dichter des Nalopākhyāna bekannt war. Das ist aber, wie schon bemerkt, sehr unwahrscheinlich. Und es ist zu beachten, daß andere einheimische Autoren *vṛsa* hier in ganz anderem Sinne verstehen, sie fassen es als 'Stier'. Somadeva, Kathās LVI, 294ff., erzählt ausführlich, wie Nala einst im Hause des Puskara einen schönen weißen Stier namens Dānta erblickte und ihn zu besitzen wünschte. Puskara weigerte sich, ihn dem Bruder zu schenken, war aber bereit, mit ihm darum zu spielen, und so begann das verhängnisvolle Spiel. Kurzer und in engerem Anschluß an das Epos aber in dem Hauptpunkte durchaus übereinstimmend, stellt Ksemendra die Sache dar. Bhāratamañjarī III, 451 sagt Kali zu Puskara:

aham sahāyas te dyute vṛso bhūtvā purasthitaḥ |

dvāparāṇīśrīṭair akṣarīḥ paṇam mam eva lalpayekh ||

Für diese Auffassung von *vṛsa* spricht ferner der Umstand, daß es in Mbh III, 59, 6 von Kali heißt, daß er zum *vṛso gavām* geworden sei:

eram uktaḥ tu Kalinā Puskaro Nalam abhyayāt |

Kaliś caiva vṛso bhūtvā gavām Puskaram abhyayat ||

Daß der *vṛso gavām* derselbe sein muß wie der im folgenden Verse genannte *vṛsa*, läßt sich nicht bestreiten. Nilakantha erklärt den Ausdruck daher auch im Einklang mit seiner Deutung von *vṛsa atra gośabdo laksitā laṣṇayāksaśabdavācyesu paśesu vartate | vṛsaḥ śreṣṭhaḥ pāśaśreṣṭhaḥ*²⁾. Bei der oben vorgetragenen Auffassung von *vṛsa* mußte man entweder *go* als bildliche Bezeichnung der *ayas* betrachten oder *vṛso gavām* einfach als Synonym von *vṛsaḥ* fassen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß alle diese Erklärungen etwas sehr Gezwungenes haben und ich möchte es daher für wahrscheinlicher halten, daß *vṛsa* hier tatsächlich, wie Somadeva und Ksemendra wollen, im eigentlichen Sinne zu nehmen ist³⁾.

¹⁾ Nach dem ersten Orakel des Bower Manuscriptes ist es 442.

²⁾ Auch Caturbhujamañjarī nimmt den Ausdruck in uneigentlichem Sinne. Seine Erklärung lautet nach einer Handschrift im Britischen Museum: *gavām śarīrām | vṛso bahurādh*.

³⁾ Auch abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung von *vṛsa* ist die Darstellung des Nalopākhyāna in diesem Abschnitt recht unklar. In III, 59, 3 ist erzählt worden,

Wenn sich die Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, somit auch für das Mahābhārata nicht erweisen läßt, so tritt für ihr verhältnismäßig hohes Alter doch noch ein anderes Zeugnis ein. In II, 1, 10 lehrt Pāṇini, daß *akṣa*, *śalākā* und ein Zahlwort mit *pari* zu einem Avyayībhāva Kompositum verbunden werden (*akṣaśalākāsamkhyāḥ parinā*). Dazu ist uns im Mahābhāṣya eine Kārikā erhalten

akṣādayas trīyāntāḥ pūrvoktasya yathā na tat |

kṛtavarjānahāre ca ekatve 'kṣaśalākayoh ||

‘In der Redeweise der Spieler (werden) *akṣa* usw. im Instrumental (mit *pari* komponiert, um auszudrücken), um wieviel (der Wurf) anders ist als der vorher gesagte, *akṣa* und *śalākā* (jedoch nur, wenn sie) im Singular (stehen)¹⁾’

Man sagt also *akṣapari* für **akṣena pari*²⁾ ‘um einen Wurfel anders’, *śalākāpari* für **śalākayā pari* ‘um ein Spanchen anders’, *ekapari* für **ekena pari* ‘um eins anders’, usw. Wir werden auf diese Regel bei anderer Gelegenheit noch zurückzukommen haben, hier kommt nur der Ausdruck *pūrvoktasya* in Betracht, aus dem mir hervorzugehen scheint, daß der Verfasser der Kārikā eine Art des Würfelspiels kannte, bei der es, ebenso wie bei dem Spiele im Jātaka, darauf ankam, einen vorher bestimmten Wurf zu werfen³⁾.

Die Ayas und ihre Namen

Außer den besprochenen Namen von *āyas* hegeget uns in der vedischen, epischen und klassischen Literatur des Sanskrit und des öfteren auch im Pali noch eine Reihe von hierhergehörigen Ausdrücken, deren wahre Bedeutung, wie ich glaube, bisher vielfach verkannt worden ist. Es sind *kṛta*, *treta*, *dīpāra*, *kalī*, *abhībhū*, *akṣarāja* und *āskanda*. Nach den Petersburger Wörterbüchern sind *kṛta*, *treta*, *dīpāra* und *kalī* die Namen desjenigen Würfels oder derjenigen Würfelseite, die, der Reihe nach, mit 4, 3, 2 oder einem Auge bezeichnet ist⁴⁾, *abhībhū* und *āskanda* werden dort als ‘ein bestimmter Wurfel erklärt⁵⁾’. Die Annahme, daß die einzelnen Wurfel

daß *Kalī* nach zwölfjährigem Warten in *Nala* eingefahren ist und nach dem weiteren Verlauf der Geschichte zu schließen bleibt er offenbar auch bis zu dem Augenblick in ihm wo *Nala* bei dem Vibhitakabaum von *Rtuparna* das *akṣahṛdaya* empfängt. In III, 59, 4—6 aber sehen wir ihn plötzlich sich wieder außerhalb *Nalas* bewegen und in den *erṣa* verwandeln. Roths Versuch diese Schwierigkeit zu lösen (ZDMG II, 124) scheint nur nicht gelungen.

¹⁾ Ich habe mich bei der Übersetzung der Regel des Rates Kiehlhorns zu erfreuen gehabt.

²⁾ Die Ausdrücke **akṣena pari*, **śalākayā pari*, **ekena pari*, usw. werden in der wirklichen Sprache nie gebraucht, da dafür stets die Komposita eintreten.

³⁾ Patañjali unterdrückt bei seiner Erklärung das *ukta ayathāyāntyale d. j. je | akṣenedam na tathā ṛttam yathā pūrvam it*.

⁴⁾ Im größeren PW wird unter *dīpāra* die erste Alternative als die wahr scheinlichere bezeichnet.

⁵⁾ Nach dem kleineren PW ist *āskanda* die Bezeichnung des vierten Würfels.

verschiedene Augenzahlen hatten, ist durch nichts gerechtfertigt, und damit fällt auch die Vermutung fort, daß jene Namen bestimmte Würfel bezeichnen könnten. Für die zweite Vermutung, daß sie sich auf die Würfelseiten beziehen, lassen sich allerdings auch einheimische Zeugnisse anführen. Sowohl Nīlakaṇṭha zu Mbh. IV, 50, 24¹⁾ als auch Ānandagiri in seinen Erklärungen zu Śaṅkara's Kommentar zu Chāndogya-Upaniṣad IV, 1, 4²⁾ erklärten *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kālī* in diesem Sinne. Diese Erklärung ist aber nicht nur an einigen Stellen unmöglich³⁾, sondern steht auch, wie wir sehen werden, in direktem Widerspruch zu anderen Angaben, und da sich außerdem nachweisen läßt, daß Nīlakaṇṭha an anderen Stellen jene Ausdrücke vollkommen mißverstanden hat, so glaube ich, daß wir in diesem Falle den Worten der beiden Kommentatoren keinen Glauben zu schenken brauchen. Wir müssen also versuchen, die Bedeutung der Namen aus den Texten selbst zu ermitteln.

Dafür ist nun zunächst eine Reihe von Stellen von Wichtigkeit, in denen *kṛta*, *tretā* usw. als *ayas* bezeichnet werden. Taittirīyaśr. IV, 3, 3, 1—2 werden gewisse Backsteine mit allerlei Dingen identifiziert. Unter anderem heißt es dort, die östlichen seien unter den *ayas* das *kṛta*, die südlichen die *tretā*, die westlichen der *dvāpara*, die nördlichen der *āśāṇḍa*, die in der Mitte befindlichen der *abhibhū*. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 wird der *catursthoma* das *kṛta* unter den *ayas* genannt. Śatapathabr. V, 4, 4, 6 wird beschrieben, wie dem König fünf Würfel in die Hand gegeben werden, dann wird die Bemerkung geknüpft. *esa vā ayān abhibhūr yat kalir esa hi sarvān ayān abhibhavati*, 'dieser *kālī* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'⁴⁾. Dagegen heißt es Chāndogya-Up IV, 1, 4, 6 *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ saṁyanty evam enam sarvaṁ tad abhisameti yat kṛtā prajāḥ sūdhū kurvanti*, 'wie dem *kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat⁵⁾, die niedrigeren *ayas* zufallen, so fällt diesem (*Raikva*) alles zu, was immer die Geschöpfe Gutes tun'

Was ist nun *aya*? Ein einfaches Synonym von *aśa*, also 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, kann es meines Erachtens

¹⁾ Kramenaikadvitricaturāṅkāntaiḥ pradeśair anlacaturastayavān pāśo bhavati | tattraikāṅkaḥ kalir dvyaṅko dvāparas tryaṅkaḥ tretā caturāṅkaḥ kṛtam

²⁾ Nach der umständlichen Erklärung von *kṛta*, die ich hier übergehe, fährt Ānandagiri fort: *aśasya yasmin bhāge trayo 'ṅkāḥ sa tretānāmāyo bhavati | yatra tu dvāv ankaḥ sa dvāparānāmakaḥ | yatraiko 'ṅkaḥ sa kalisamyāna itī vibhāgaḥ*.

³⁾ Ich brauche nur auf G. 91 des Vidhurapanditajātaka zu verweisen

⁴⁾ Kurzer drückt sich das Taittirīyabr. an der entsprechenden Stelle (I, 7, 10, 5) aus; hier heißt es in bezug auf jene Würfel nur: *ete vai sarve 'yāḥ*, 'dies sind alle *ayas*'.

⁵⁾ Diese Fassung von *vijitāya*, die auch Deußen in seiner Übersetzung vertritt, halte ich für die richtige. Da man, wie aus Āpastamba, Śrautas V, 20, 1 hervorgeht, *kṛtam vijitā*, 'er siegt mit dem *kṛta*', sagte, so konnte man auch von einem *kṛto vijitā* in der angegebenen Bedeutung reden. Böhtlingks Konjekturen *vijitārāya* ist also falsch. Ebenso wenig hat meiner Ansicht nach *vijita* etwas mit dem in Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 erscheinenden Wort *vij* zu tun, wie es Deußen für möglich hält.

unmöglich sein, da *kṛta* usw. dann die Namen verschiedener Würfel sein mußten, die Annahme einer Verschiedenheit der Würfel aber, wie schon vorhin bemerkt, unherechtigt ist. Taittirīyas IV, 3, 3, 1—2 faßt Sāyana das Wort als Weltalter (*ayā*¹⁾ *yugarīśasah*) und nicht nur *kṛta*, *tretā* und *dvāpara*, sondern sogar *āskanda* und *abhibhū* sollen die Namen von Weltaltern sein²⁾. Es braucht eigentlich kaum gesagt zu werden, daß diese Deutung völlig verfehlt ist. Daß *aya* ein Ausdruck sein muß, der sich auf das Würfelspiel bezieht, geht schon aus Śatapathabr V, 4, 4, 6 und den aus dem Taittirīyāhrāhmaṇa und der Chāndogya-Upaniṣad angeführten Stellen hervor, es wird weiter bewiesen durch Vājasaneyis XXX, 8, wonach der Spieler beim Puruṣamedha den *ayas* geweiht wird (*ayebhyaḥ kṛtāvam*)³⁾, und Av IV, 38, 3, wo die beim Würfelspiel helfende Apsara 'sie, die mit den *ayas* umher tanzt', heißt. Die richtige Erklärung gibt Sāyana in seinem Kommentar zu der letztgenannten Stelle. Er umschreibt dort *ayāḥ* durch *akṣagatasamkhyarīśasah kṛtādīśabdavācyaḥ* und bemerkt weiter *ekādayaḥ pañcasamkhyāntā akṣarīśasā ayāḥ*⁴⁾. Das Spiel, um das es sich hier handelt, werden wir noch genauer kennen lernen, wir werden sehen, daß es daher darauf ankommt, nicht eine bestimmte Zahl von Augen, sondern eine bestimmte Zahl von Würfeln zu werfen. Diese Würfelzahl, die sich beim Würfeln ergibt, heißt nach Sāyana *aya*. *Aya* bedeutet also Wurf, wenn man darunter das Ergebnis des Würfels versteht, und es liegt so die Vermutung nahe, daß *aya* das gleiche Wort ist wie das *āya* des Jataka und der Pāśakahevali. Bewiesen wird die Identität durch das Jyotiṣa, wo wir tatsächlich *aya* als Bezeichnung der Zahl 4 — natürlich mit Rücksicht auf die Gruppe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kalā* — finden⁵⁾. Somākara erklärt hier allerdings *āya* als Weltalter und ruft sich daher auf das Wort der *śruti* *kṛtam āyānām*. Das ist aber sicherlich ein ungenaues Zitat und gemeint ist die oben angeführte Stelle aus dem Śatapathāhrāhmaṇa (XIII, 3, 2, 1 *kṛtenāyānām*), wo, wie ich gezeigt zu haben glaube, *aya* gerade Wurf bedeuten muß.*

Die Bedeutung 'Wurf' paßt nun für *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kalā*, *abhibhū*

¹⁾ Nach dem Herausgeber des Textes in der Bibl. Ind. steht in allen Handschriften *ayā*, nicht *ayāḥ*.

²⁾ *Ā samantat skandanam dharmasya śoṇanam yasmin kalau (MSS. lālo) so yam āskandah kṛtsnam dharmam abhibharatīty abhibhūh kalīyugāvastnākalāh*.

³⁾ In Taittirīyabr. III, 4, 1, 5 ist daraus *ayebhyaḥ* (Sāyana *raḥśābhīmānibhyaḥ*) *kṛtāvam* geworden.

⁴⁾ Wiederholt, aber mit der Variante *akṣarīśayā*, im Kommentar zu Av. VII, 114, 1. Dasselbe meint Sāyana offenbar, wenn er Śatapathabr. V, 4, 4, 6 kurz sagt *ayāśabdo kṣarādeḥ*. Es kann kaum seine Absicht gewesen sein, *aya* als Synonym von *akṣa* zu bezeichnen, da er unmittelbar vorher die einzelnen *ayas* *kṛta* und *kalā* richtig beschreibt.

⁵⁾ Weber, Über den Vedakalender Namens Jyotiṣam. Phil. hist. Abh. der kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin 1862, S. 47f.

und *āskanda* auch an allen übrigen Stellen, wo jene Ausdrücke erscheinen¹⁾ Bei der Beschreibung des Purnamedha in der *Vājasaneyisaṃhitā* (XXX, 18) heißt es, daß der *kitava* dem *akṣarāja*, der *ūdinavadarśa* dem *kṛta*, der *kalpin* der *tretā*, der *adhikālpin* dem *drūpara* der *sabhāsthānu* dem *āskanda* geweiht sei Die Erwähnung von *akṣarāja* macht es zweifellos daß sich auch die folgenden vier Ausdrücke *kṛta*, *tretā*, *drūpara* und *āskanda* nicht etwa auf die Weltalter, sondern auf die *ayas* beziehen und daß die Opfermenschen, die ihnen geweiht werden, Personen sind, die etwas mit dem Würfelspiele zu tun haben, wenn es auch unmöglich ist, ihre Funktionen im einzelnen anzugeben²⁾ Das gleiche gilt für die Parallelstelle in *Taittirīyabr* III, 4, 1, 16, wonach der *kitava* dem *akṣarāja* der *sabhārin* dem *kṛta*, der *ūdinavadarśa* der *tretā*, der *bahīśad* dem *drūpara*, der *sabhāsthānu* dem *kalp* geweiht wird, obwohl *Sāyana* *kṛta* usw. als die Namen der Weltalter deutet³⁾ *Mbh* IV, 50 24 ruhmte *Asvatthāman* den *Arjuna* als einen Mann, der vom Würfelspiel wohl nicht viel verstehe aber ein Held in der Schlacht sei und sagt 'Nicht Würfel wirft das *Gāndīva* nicht *kṛta* und nicht *drūpara* flammende scharfe Pfeile wirft das *Gāndīva* bald hier bald dort Und ganz ähnlich sagt *Kṛṣṇa* *Mbh* V, 142, 6f zu *Karna* 'Wenn du den Weißrossigen, dessen Wagonlenker *Kṛṣṇa* ist im Kampfe wahrnehmen wirst wie er *Indras* Geschloß schleudert und die beiden anderen das des *Agni* und das der *Maruṭs* und das Getöse des *Gāndīva*, dem Donner des Blitzes vergleichbar, dann wird nicht *tretā* mehr sein nicht *kṛta* und nicht *drūpara*' Die folgenden Verso enthalten Variationen desselben Gedankens in bezug auf *Yudhiṣṭhira* *Bhīmasena* *Arjuna* und die Zwillinge der Nachsatz lautet jedesmal (0 11 13 15)

na tadā bhavitā tretā na kṛtam drūparam na ca

Nilakantha bringt es selbst in diesem Falle fertig *tretā kṛta* und *drūpara* auf die Weltalter zu beziehen!

Zu diesen Belegen stellen sich aus dem späteren Sanskrit zwei Stellen des *Mṛcchakatika* II 12a sagt *Durduraka* zu *Māthura are murkha nanv aham daṣa suvarṇān latakaranena prayacchāmi*, du Dummkopf warum

¹⁾ Eine Reihe von Belegen für *kṛta* und *kalp* aus der Ritualliteratur wie *Taittirīyabr* I 5 11 1, *Āpastamba Śrautas* V 20 1 *Katyayana Śrautas* XV 7 18 19 *Baudhayana Śrautas* II 9 *Kaṇṇikāś* XVII 17 auch *Chandogya Up* IV 3 8 übergehe ich hier da wir auf sie später noch genauer einzugehen haben werden

²⁾ Der Kommentator *Mahādharma* versagt hier gänzlich Er erklärt *kitavam* durch *dhurtam* *adinavadarśam* durch *adimavo dasa tam paśyati tathabhutam kalpinam* durch *kalpakam* *adhikālpinam* durch *adhikālpānakartaram* *sabhāsthanum* durch *sabhājam sthīram* er gibt also außer im ersten Falle nur etymologische Erklärungen

³⁾ Was die Namen der Opfermenschen betrifft so erklärt *Sāyana* *kitavam* durch *dyutakuśalam* *sabhavinam* durch *dyutasablāyā adhvithataram* *adinavadarśam* durch *maryadājam devanasya drastaram* *parikṣakam* *bahīśadam* durch *bahīśadana śīlam* *śayam* *adīyantam* *sabhāsthānum* durch *adevanakale pi sabham yo na muncati* so *yam stambhaśamanatāt sabhāsthānuh | tam*

sollte ich nicht zehn Goldstücke riskieren, um das *lata* zu machen' *lata* ist hier, wie das Pali zeigt, nichts weiter als die volkssprachliche Form für *sk lṛta* II, 9 sagt derselbe Darduraka

tretārtasarcasvāh pāvarapalanāc ca śositaśarīrah |

narditadarśitamārgah kalena vinipātito yāmī ||

'Durch die *tretā* aller Habe beraubt, den Körper ausgedörrt durch den Fall des *pāvara*, durch den *nardita* meiner Wege gewiesen, durch das *lata* zu Fall gebracht, gehe ich dahin' Die *treta* hat hier ihren alten Namen bewahrt, *pavara* geht auf **baivara* aus *diāpara* zurück, *lata* ist wiederum *sk lṛta* *Nardita* dürfen wir daher mit Sicherheit dem *lali* gleichsetzen, dessen Name auch sonst schwankt Denn da es Śatapathabr V, 4, 4, 6 von *kalī* heißt, daß er die *ayas* beherrsche (*abhibhūh*, *abhibhavarati*), so kann auch der in Taittirīyas IV, 3, 3, 2 genannte *abhibhū* nur der *kalī* sein, und wenn wir weiter die Reihe *lṛta*, *tretā*, *diāpara*, *āskanda*, *abhibhū* mit der in Vājaśaneyis XXX, 18 vorliegenden Reihe *akṣarāja*, *lṛta*, *treta*, *diapara*, *āskanda* vergleichen so ergibt sich, daß *akṣarāja* gleich *abhibhū* und damit wiederum gleich *kalī* ist Dem steht allerdings Taittirīyabr III, 4, 1, 16 gegenüber, wo *akṣarāja* in der Liste neben *kalī* erscheint Da aber bei der Bedeutungsähnlichkeit der Namen an der Identität von *abhibhū* und *akṣarāja* kaum zu zweifeln ist und *abhibhū* sicherlich den *kalī* bezeichnet, so glaube ich, daß wir auf diese Stelle kein Gewicht zu legen brauchen, der Verfasser hat einfach alle *aya* Namen, die er kannte, zusammengestellt, obna zu beachten daß *akṣarāja* und *kalī* identisch sind Meiner Ansicht nach sind also *kalī*, *abhibhū* *akṣarāja* und *nardita* Synonyma, und wir haben es nicht, wie es zunächst den Anschein haben könnte, mit sieben oder gar acht verschiedenen *ayas* zu tun, sondern mit einer Gruppe von vieren (*lṛta*, *tretā*, *diāpara*, *kalī*) oder von fünfen (*kalī*, *lṛta*, *tretā*, *diāpara*, *āskanda*)

Auch im Pali sind von den *aya* Namen wenigstens *kalī* und *lata* (= *sk lṛta*) öfter belegt Beide begegnen uns in G 91 des Vidhurapanditajātaka, wo es von dem König heißt, daß er *kalī*, von Punṇaka, daß er *lata* erlangte¹⁾ Mehrere Male (Samyuttanik VI, 1, 9, 7, Anguttaranik IV, 3, 3, V, 89, 3, Suttanip 658 659) finden sich im Suttapitaka die beiden Gāthās

yo nindiyam pasamsati tam evā nindati yo pasamsiyo |
vicināti mukhena so kalim kalinā tena sulham na vindati ||
appamattako²⁾ ayam kalī yo alikhesu dhanaparājayo |

¹⁾ Mit den Wendungen *kalim aggahesi* *laṣam aggahi* und den unten angeführten Komposita *kalaggaha*, *lataggaha* vergleiche die Ausdrücke *lṛtam grhnāti*, *kalim grhnāti*, die in der Kāśikā zur Umschreibung der von Pāṇini in III, 1, 21 gelehrtten Bildungen *lṛtayaṭi*, *kalayaṭi* dienen Das in derselben Regel gelehrtte *halayaṭi* wird in der Kāśikā analog durch *halim grhnāti* erklärt, was auf die Vermutung führt, daß auch *kalī* ein Wurfname sei Sollte es vielleicht mit dem *lali* (v. 1 *lali*) zusammenhängen, das im Devīmantra in den Einleitungen zur Paśakakevali (Schröter a a O S 17—19) erscheint?

²⁾ Suttanip. Anguttaranik *appamatto*

sabbassāpi sakūpi attanū]

ayam eva mahantatara¹⁾ kalī ya sugatesu manam padosaye ||

‘Wer den Tadelnswerten preist oder den tadelt, der preisenwert ist, der wirft mit dem Munde den *kalī*, infolge dieses *kalī* findet er das Glück nicht’

‘Unbedeutend ist der *kalī*, der bei den Würfeln Verlust des Einsatzes (*bringt*) sei es auch der ganzen (*Habe*) samt der eigenen Person Das ist der größere *kalī*, wenn einer schlechte Gesinnung gegen Gute zeigt’

Wie in dem letzten Verse, so wird auch Majjhimanik 129 (Bd III, S 170) der *kalī* Wurf (*kaliggaha*), mit dem der Spieler den Sohn, die Gattin, seine ganze Habe und sich selbst verspielt, als das kleinere Übel dem *kalī* Wurf gegenübergestellt, den der For tut, wenn er nach einem bösen Lebenswandel zur Hölle fährt Im folgenden (S 178) wird dann in der entgegengesetzten Gedankenreihe dem *kata* Wurf (*kataggaha*) gegenüber, der dem Spieler großen Gewinn bringt, der *kata* Wurf des Weisen, der nach gutem Wandel des Himmels teilhaftig wird, gepriesen Häufig ist auch die sprichwörtliche Redensart *ubhayattha kataggaha, ubhayattha kaliggaho* ‘das ist ein *kata*, bzw *kalī* Wurf auf beiden Seiten’ In welchem Sinne die Redensart gebraucht wird, zeigt Theragāthā 402, wo die Hetare den Sundarasamudda zu überreden sucht, solange er jung sei, des Lebens Lust in ihren Armen zu genießen und später im Alter mit ihr zusammen in den Orden zu treten, ‘das wurde ein *kata* Wurf auf beiden Seiten sein’ Weitere Belege für die Redensart bietet das Apannakasutta (60) des Majjhimanikāya (Bd I, S 403 404 406—410“)

Die Ayas in den Liedern des Rgveda und des Atharvaveda

Ich habe bei dem Nachweis dieser Wurfnamen in der Literatur bis her die Lieder des Rgveda und des Atharvaveda beiseite gelassen Daß der Name des *kalī* im Atharvaveda erscheint ist bekannt Av VII 114, ein Gebet um Erfolg im Spiele, beginnt mit dem Verse

īdam ugrāya babhrave namo yo aksesu tanuvasī |

ghritēna kalīm śikṣām sa no mrdādhṛse ||

‘Diese Verehrung²⁾ dem Furchtbaren, Braunen, der über die Würfel gebietet! Mit *ghṛta* will ich den *kalī* beschenken, er möge uns bei diesem (*Spiele*) gnädig sein!’

Der *kalī* ist hier, ähnlich wie im Nalopākhyāna personifiziert Wegen der Farbe der als Würfel dienenden Vibhītakānusse wird er der Braune

¹⁾ Suttanip, Anguttaranik X 89 3 *mahattaro*

²⁾ Zwei andere Stellen in denen *kalī* erscheint, Dighanik \XIII, 27 und Dhammapada 252 werden später besprochen werden

³⁾ *namah* scheint ursprünglich eine Erklärung von *īdam* gewesen zu sein die später in den Text selbst eindrang Henry Le livre VII de l'Atharva Vēda S 118, will entweder *īdam* oder *namah* besetzigen

genannt. Mit dem Ausdrucke *yó aksésu tanūrasī* vergleiche man die oben angeführten Bezeichnungen *abhibhū* und *aksarāja*.

Ich glaube nun, daß außer *kālī* auch noch ein anderer *aya*-Name in der Rk- und Atharvasamhitā vorkommt. Wiederholt begegnet uns hier ein Neutrum *krta*, für das das Petersburger Wörterbuch 'Einsatz im Spiel, Preis oder Beute eines Kampfes' als Bedeutung aufstellt. Nach Graßmanns Wörterbuch bedeutet *krta* 'das Gewonnene, Erbeutete'. Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern angenommen und noch neuerdings von Geldner zum Ausgangspunkt seiner Erklärung von *lāra* gemacht worden¹⁾. Und doch kann sie keineswegs als von vornherein sicher bezeichnet werden. Jedenfalls hat *krta* im späteren Sanskrit diesen Sinn nicht²⁾, und wenn er ihm für die älteste vedische Sprache gebührte, so sollten wir erwarten, daß man dort auch *ghanam kṛnoti* oder *kṛnute* und ähnliches für 'Geld gewinnen' sagte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. 'Beim Spiele etwas gewinnen' wird vielmehr genau wie in der späteren Sprache durch *jī* und seine Komposita ausgedrückt³⁾. Es verlohnt sich also, die Stellen, in denen *krta* erscheint, einzeln zu prüfen, und ich glaube, es laßt sich zeigen, daß *krta* überall in den Liedern nichts anderes bedeutet, als was es im klassischen Sanskrit bedeutet, nämlich den *krta*-Wurf.

Rv. X, 42, 9 lautet

utā prahm atidivya jayāti kṛtām yac chraghnt vicinoti kālē |
yó devākāmo nā dhānā runaddhi sām it tān rāyā srjati svadhāvān ||

Graßmann übersetzt:

'Der Spieler auch gewinnt im Spiel den Vorsprung,
wenn den Gewinnst zur rechten Zeit er einstreicht,
Wer götterliebend nicht mit Gaben knausert,
den überströmt mit Gut der Allgewalt'ge.'

¹⁾ Ved Stud I, 119

²⁾ An einer Stelle hat allerdings Jolly diese Bedeutung für *krta* angenommen Nārada XVII, 2

sabhiḥkṣāḥ kārāyēd dīyātām deyam dadāyāc ca tatkrtaṁ |

übersetzt er (SBE XXXIII, 212f.) 'The master of the gaming-house shall arrange the game and pay the stakes which have been won'. Aber warum soll *krta* hier nicht einfach 'festgesetzt' bedeuten, da man in der Gesetzesprache auch *krtaḥkālāḥ*, 'die festge-setzte Zeit' (Yājñ II, 184), *dharmo rājakṛtāḥ*, 'die vom König festgesetzte Pflicht' (Yājñ II, 186), sagt (siehe PW)*. Und daß das in der Tat nur der Fall ist, scheint mir Yājñ II, 200 zu beweisen

sa samyag pālito dadāyād rājñe bhājam yathākṛtaṁ |

'Der gehörig beschützte (Herr des Spielhauses) soll dem Könige den festgesetzten Teil geben'. Das Gewonnene ist auch bei Yājñavalkya stets *jita* (II, 200 *jitam ud-grāhayeḥ jetre*, II, 201 *jitam . . . dāpayet*)

³⁾ Ich verweise auf die zahlreichen Belege in Graßmanns Wörterbuch unter *jī*. Ebenso wenig heißt *kr* im Veda 'als Kampfpreis einsetzen', wie man nach Roth und denen, die ihm folgen, annehmen mußte. 'Einsetzen' ist vielmehr *dā*.

Ludwig 'Und den Einsatz wird er durch glückliches Spiel gewinnen, daß er als Spieler aufhauft Gewinn mit der Zeit, der die Götter [das Spiel] liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überhauft mit Reichtum der Göttliche' Die letztere Übersetzung ist entschieden die bessere, da sich wenigstens ein Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Strophe erkennen läßt, den ich bei Graßmann völlig vermisste. Bei beiden Übersetzungen bereitet aber die gleiche Schwierigkeit das Wort *vicinoti*. Es hat sonst, durchaus seiner Etymologie gemäß, die Bedeutung 'ausscheiden, zerstreuen', hier aber soll es gerade im Gegenteil 'einziehen, aufhauen' bedeuten. Die richtige Erklärung des Wortes gibt uns Gatha 91 des Vidhurapanditajātaka

rājā kalim vicinam aggahesi katam aggahī Punnaḥo pi yakkho |
und der oben im Suttantapāṭa (658) und an mehreren anderen Stellen des Kanons nachgewiesene Vers

vicināti mukhena so kalim kalinā tena sukhān na vindati ||

Hier ist es vollständig klar, daß *vicin* nicht das Einstreichen des Gewinnes bedeuten kann, da es an der ersten Stelle gerade von dem unglücklich spielenden König gebraucht wird und an der zweiten sogar direkt mit *kalim* als Objekt verbunden ist, als Bedeutung ist also 'die Würfel werfen, einen Wurf tun, würfeln' anzusetzen*. In der Verbindung mit *akṣa* erscheint das Wort in diesem Sinne auch im Sanskrit. In der Beschreibung der Würfelzeremonie beim Agnyādheya heißt es Maṭṭh S I, 6 11 und Manu viśrautas I, 5, 5 12 *tān* (nämlich *akṣān*) *vicinuyat*. Für das Würfelspiel beim Rājasūya gibt das Kausikasūtra die Regel (XVII, 17) *kṛtasampannān akṣān ātrīyaṃ vicinoti* '(der König) wirft bis zum dritten die mit *kṛta* versehenen Würfel¹⁾. Und unzweifelhaft hat *vicin* die gleiche Bedeutung in Av IV 38 2 wo der Spieler die Apsarā anruft

vicinvatīm akṛantīm apsaram sādhudevanīm |

'die werfende die streuende die gutspielende Apsarā'. Alle die mannigfachen Vermutungen die die Erklärer über den Sinn dieser Stelle geäußert haben, erledigen sich wie ich meine durch den Hinweis auf die Gāthās und die aus der Ritualliteratur angeführten Stellen von selbst.

Bedeutet aber *vicin* 'die Würfel werfen' so kann auch *kṛta* in der Strophe des Rgveda nur der *kṛta* Wurf sein und wir haben zu übersetzen 'Auch den Preis wird (den Gegner) überwürfelnd der Spieler gewinnen, wenn er zur rechten Zeit den *kṛta* Wurf wirft. Wer die Götter liebend mit dem Gelde nicht zurückhält den überschüttet mit Reichtum der Gewaltige'. Der Gedanke der Strophe ist also: Wie der Spieler den Gegner besiegt und den Gewinn davon trägt, wenn er das *kṛta*, den besten Wurf, tut, so müssen auch wir nicht mit unseren Gaben knausern, sondern sehen, 'den

¹⁾ Caland Altind. Zauberritual S 40 übersetzt: der König gewinnt beim Würfelspiel dreimal das *kṛta* (wörtlich: er heßt sich bis zum dritten (die) *kṛta* lie f ruden Wurfel aus). Wir werden auf dies Sūtra noch zurückkommen.

besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, daß die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6, XX, 89, 9) und daß an der ersteren Stelle Sāyana *kṛtam* richtig durch *kṛtāśabdavācyaṃ lābhahetur ayam* erklärt¹⁾

Die gleiche Bedeutung muß die Redensart *kṛtam vicinoti* natürlich auch an allen anderen Stellen haben. Rv. X, 43, 5

kṛtam na śaighni vī cinoti devāne samargam yaṃ Magharā sūryam jāyat | übersetze ich 'Wie ein Spieler den *kṛta* Wurf auf dem Wurfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta* Wurf), als er zusammenraffend²⁾ die Sonne gewann'. Ich habe schon oben (S 118) bemerkt, daß Durga zu Nirukta V, 22 *devāna* als Wurfelplatz erklärt und daß wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus wurde hervorgehen, daß er *kṛta* als den Wurfnamen auffaßt, denn von dem 'Gewinn' ließe sich unmöglich sagen, daß er auf dem *adhiveṇana* ware, Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich *yathatra kṛtādīnām dāyānām*³⁾ *madhye kṛtāvāḥ kṛtam vicinoti* *api nāmātra kṛtam yasmāt tato jāyeyam aham ity evam*

Rv. X 102 2 heißt es von der Mudgalānī

rathir abhūn Mudgalānī gāvistau bhare kṛtam vy aced Indrasend ||

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder, bei dem Spiele warf Indrasena den *kṛta* Wurf'. Hier ist 'den *kṛta* Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiel genommenen Bilde etwa sagen könnten 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, daß im Pali die Wendungen *kalim vicināti*, *ubhayattha kaliggaho*, *ubhayattha kaṭaggaho*, wie die auf S 147 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved. Stud. I 119) bemerkt, daß es zunächst 'Gewinn Sieg Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiel steht, *ayam* als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv. V, 60 1

ile agnim svavasam namobhar iha prasatto vī cayat kṛtam nah |⁴⁾

Graßmann übersetzt, indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt 'Den gut'gen Agni preis' ich mit Verehrung, hierher gesetzt verteil' er unser Opfer, Ludwig 'Ich flehe Agni an, der große Huld hat, mit Anbetung, hier niedersitzend verteile er unseren Ge-

¹⁾ Es ist interessant zu sehen, daß Roth ursprünglich dem Richtigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv. X 43 5 als Wurfnamen, siehe DMG II 124, Anm.

²⁾ Vgl. Rv. VIII 75, 12 *samrāyam auri rajāḥ jāya*

³⁾ Sollte nicht *dīyānām* aus *dāyānām* oder *ayānām* verderbt sein?

⁴⁾ Die Strophe findet sich mit Abweichungen die hier nicht von Bedeutung sind auch Mastravani IV, 14 11 (nach Bloomfield) Taittiriya II 7 12 4

winn', aus dem Kommentar geht hervor, daß er unter Gewinn die 'daksinā' versteht. Ich übersetze 'Den hilfreichen Agni flehe ich an mit Verehrung, möge er gut gelaunt in dieser Sache den *kṛta* Wurf für uns tun'. Da die Anrufung Agnis die Einleitung zu einem Liede an die Maruts bildet, so kann es sich hier nicht um ein Gebet um Glück im Spiele handeln, der Ausdruck ist auch hier wieder bildlich gemeint. Die Bewerbung um die Gunst der Maruts durch Lieder wird als Würfelspiel gedacht, und der Sänger bittet Agni, ihm zu helfen, den höchsten Wurf in diesem Spiele zu tun. Daß dies die richtige Auffassung ist, wird durch die zweite Hälfte der Strophe bewiesen:

rathair na pra bhare vājayadbhīḥ pradaksinān marutām stomam rdhyām ||
'Wie mit Rennwagen die dem Preise zustreben¹⁾ (mich beuerbend) bringe ich (mein Lied) dar, rechtsgewendet möchte ich Gelingen haben mit meinem Lobliede für die Maruts'. Wie vorhin der Kampf der Sänger als ein Würfelspiel dargestellt wurde, so wird er hier mit einem Wagenrennen verglichen, die beiden höchsten Vergnügungen, die der vedische Inder kennt, erscheinen auch hier im Bilde vereint. *rathair na vājayadbhīḥ* ist einer der bekannten abgekürzten Vergleiche. Und daß die Inder selbst zu einer Zeit als das Verständnis der vedischen Sprache noch nicht erloschen war, den Ausdruck *kṛtam* *vici* in der von mir angenommenen Bedeutung faßten, scheint mir aus dem Umstande hervorzugehen, daß die Strophe in dem Atharvaliede VII 52 erscheint (Str. 3)²⁾. Gewiß ist, wie schon das Metrum zeigt, die Strophe in diesem Liede unursprünglich, ebenso wie die Strophen 4 (= Rv I 102, 4), 6 und 7 (= Rv X 42 0 10)³⁾, daß sie aber überhaupt in dieses Lied, das nichts weiter als ein Gebet um Glück im Würfelspiele ist, aufgenommen wurde, kann nur darin seinen Grund haben, daß man die Worte *vici cayat kṛtam nah* in dem Sinne nahm 'möge er den *kṛta* Wurf für uns werfen'. Bei der Erklärung Grassmanns und Ludwigs fehlt ja jegliche Anspielung auf das Würfelspiel in der Strophe. Bemerkenswert ist, daß Sāyana auch in diesem Falle wieder im Atharvaveda die richtige Erklärung gibt: *kṛtam kṛtāśabdavacyam labhaketum ayam vici cayat vicinotu | karoti ity arthah*.

Bildlich zu nehmen ist der Ausdruck *kṛtam vici* auch in den beiden letzten Stellen. Rv IX 97 58 heißt es:

tvayā vayām pavamānena soma bhare kṛtam vici vinuyāma sasvat |

Ich bezweifle, daß die Rsis erst der Hilfe des Soma bedurften, um stets die in der Schlacht gemachte Beute zu verteilen' (Grassmann) oder 'alles im Kampfe gewonnene aufzuhaufen' (Ludwig). *bhara* ist wie oben 'der Wettstreit' und ich kann auch hier nur übersetzen: 'Durch dich den

¹⁾ Über *vājayat* vgl. Pischel Ved Stud. II 71.

²⁾ Varianten sind *śraddasum prasaktāḥ vājayadbhīḥ* und *pradaksinām*.

³⁾ Die ursprünglichen Strophen sind in Anushtubh, die unursprünglichen in Triṣṭubh, siehe Bloomfield Atharvaveda S 49.

sich klarenden, o Soma, mögen wir immerdar beim Wettstreit¹⁾ den *kṛta*-Wurf werfen'

Rv I, 132, 1 schließt

asmin yajñe vi cayemā bhare kṛtam vājayanto bhare kṛtam ||

Auch hier kann nicht von einem 'Verteilen der im Kampf gemachten Beute' (Graßmann) oder von einem 'Entscheiden des Gewinnes in der Schlacht'²⁾ (Ludwig) die Rede sein. Das ganze Lied I, 132 ist überhaupt kein Lied vor oder nach der Schlacht, es handelt sich vielmehr um einen Wettkampf priesterlicher Sanger. Darauf weist schon das *vājayantah*, 'nach dem ausgesetzten Preise strebend', in V 1 heißt es weiter, daß der Sanger *pūrve dhane* durch Indras Kraft unterstützt war, was nicht 'in dem alten Kampfe' (Graßmann) oder 'in früherer Schlacht' (Ludwig) bedeutet, sondern 'bei dem früheren (Wettstreit um den) Preis'. Ebenso heißt es in V 5, daß unter Indras Beistand *dhane hité tarusanta śravyavah*, 'bei ausgesetztem Preise', nicht etwa 'in geordneter Schlacht' (Ludwig) 'die ruhmbegehrigen siegen'³⁾. Die Worte *yajñe bhare* nehme ich im Sinne eines *rupāla*, das im klassischen Sanskrit durch das Kompositum *yajñābhare* ausgedrückt werden wurde, vgl V, 32, 5 *yad im tamasā harmye dhāh*, 'als du ihn in das Verließ das Dunkel tatest', IV, 51, 2 *vy ū vṛjasya tamaso dvā rocchantir avran*, 'die leuchtenden (Morgenroten) öffneten die Torflügel der Höhle, des Dunkels' usw.⁴⁾ Ich übersetze daher 'Mögen wir bei diesem Opferwettstreit den *kṛta* Wurf werfen nach dem Preise strebend, den *kṛta* Wurf beim Wettstreit'.

Wenn wie ich zu zeigen versucht habe, *kṛta* in der Verbindung mit *vi* den *kṛta* Wurf bedeuten muß, so werden wir dem Worte auch an den Stellen des Rg und Atharvaveda wo es in anderem Zusammenhange erscheint, dieselbe Bedeutung beilegen müssen. Beginnen wir mit den Stellen aus dem Atharvaveda, die fast alle völlig klar sind. At IV, 38, 1—3

udbhindatim samjayantim apsarām sādhubdevinīm |
glāhe kṛdān kṛvāndm apsarām tām iha hure || 1 ||
vicinvatim akirantim apsarām sādhubdevinīm |
glāhe kṛdān grhāndm apsarām tām iha hure || 2 ||
ydyaiḥ parinṣtyaty ādadanā kṛtam glāhāt |

¹⁾ Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß *blara* hier geradezu das Würfelspiel bedeutet.

²⁾ Im Kommentar bemerkt Ludwig: entscheiden eig. verteilen im vornehmen durch Versprechen an diejenigen, die hauptsächlich Anteil am Siege haben werden und zwar *asmin yajñe*.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch an vielen anderen Stellen des Rgveda wo die früheren Übersetzer an Krieg und Schlachten denken, in Wahrheit von weniger blutigen Kämpfen die Rede ist, von Rennen und Würfelspiel und Wettgesängen.

⁴⁾ Vgl. die bei Pischel Cellner Ved Stud., im Index unter Asyndeton angeführten Stellen, besonders II, 230ff.

sā nah kṛtāni sīsatī prahām āpnotu māyayā |
sā nah payasvatī aitu mā no jaisur idām dhanam || 3 ||

‘Die siegende¹⁾, gewinnende Apsara, die gutspielende²⁾, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurf (*glaha*)³⁾ macht, die Apsara rufe ich hierher’

‘Die werfende, streuende Apsarā, die gutspielende, die die *kṛta* Würfe in dem Wurf (*glaha*) faßt, die Apsarā rufe ich hierher’

‘Die mit den Wurfen (*ayas*) umhertanzt, den *kṛta* Wurf nehmend aus dem Wurf (*glaha*), die möge, für uns die *kṛta* Würfe werfend⁴⁾, den Preis erlangen durch ihre Zaubermacht Mit Fülle möge sie zu uns kommen, nicht mögen (die Gegner) diesen unseren Einsatz gewinnen’

Sāyana erklärt in allen Fällen *kṛta* richtig als *aya*. Mit dem Ausdrucke *glaha kṛtāni gṛhṇānām* vergleiche man die Ausdrücke der Pāli Gāthā *kaḷim aggahesi, kaṭam aggahī*. In der dritten Strophe heist Sāyana und eine Handschrift *ādadhānā* (*S ādadhānah*) und *śeṣantī*. Bloomfield nennt diese Lesarten schlecht⁵⁾, was aber die zweite betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, daß in Av VII, 114, 5 die Handschriften der Vulgata soweit ich sehe, ohne Ausnahme lesen

yo no dyute dhanam idam cakāra yo akṣānām glahanam śeṣanam ca |

‘(Der Gott) der uns zum Spiele dieses Geld schenkte das *glahana* und das *śeṣana* der Würfel’ Dies *śeṣana* ist sicherlich nicht von dem *śeṣanti* zu trennen, wenn auch seine Bedeutung zunächst dunkel bleibt⁶⁾

Die Lesart *ādadhānā* hat andererseits eine Stütze in Rv X, 34, 6

akṣaso aśya 11 tiranti kāmam pratidivne dadhata d kṛtāni ||

Graßmann faßt, wie Sāyana *dadhata* als Gen Sg und übersetzt ‘Die Würfel steigern höher sein Begehren, was er gewonnen setzt er ein dem Gegner’ Ludwig übersetzt ‘Die Würfel halten sein Verlangen hin, dem Gegner wenden den Gewinn sie zu’ Er nimmt also *dadhata* als Nom Pl zu *akṣasah* gehörig. Diese Auffassung halte ich für richtig. Ich übersetze ‘Die Würfel durchkreuzen seinen Wunsch dem Gegenspieler zuwendend die *kṛta* Würfel’ d. h. die gewinnenden Würfel. Auch an unserer Stelle wurde *ādadhānā kṛtām glahat*, ‘den *kṛta* Wurf aus dem *glaha* zuwendend’, einen guten Sinn ergeben

¹⁾ *udbhū* ist ein Spielau-druck, der siegen gewinnen bedeuten muß. Aus Sāyanas Erklärung *panabandhena dhanasya udbhūdanam kurvatīm* ist nicht viel zu entnehmen. Man beachte aber daß nach Apastamba Śrautas XVIII 19 5 beim Rajasuya die Würfel den Spielern mit den Worten *udbhūdyam rāgne weggeschüttet* werden. * Nach Maitr. S IV, 4 6 lautet der Spruch *udbhūnnaḥ rājāḥ*

²⁾ Mh V 30 28 wird Citrasana *sādhudeśī matāḷgah* genannt

³⁾ Die Übersetzung leidet unter dem Umstande daß sich *glaha* und *aya* in Deutschen nur durch das ein Wort Wurf wiedergeben lassen

⁴⁾ Die Bedeutung von *śeṣantī* ist unsicher siehe das Folgende

⁵⁾ SBE Vol XLII p 413

⁶⁾ Sāyana erklärt es *śeṣānām akṣānām jayati vāsthāne vāṣeṣam am*

Für *glaha* verweise ich auf die Bemerkungen auf S 130ff Die Grundbedeutung des Wortes die ich dort auf Grund von Mahabharata Stellen zu erweisen versucht habe die Wurf die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt halt Wurf stimmt wie schon aus der Übersetzung hervor geht auch hier aufs beste wenn *kṛta* als *aya* Name gefaßt wird und das scheint mir die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen

In Av VII 52 findet sich *kṛta* außer in den unursprunglichen Strophen 3 und 6 in Strophe 2 5 8 und 9

turdnam aturanam iśdm aiaṛḡṣnam |
samaritu iśvato bhago antarhastam kṛtam mama || 2 ||
ajaisam iṣa san liḡhitam ajaisam uta samrudham |
avim vrko yaṭha mathad evā mathnam te kṛtam || 5 ||
kṛtam me dakṣine Iaste jayo me savya dhṛtaḥ |
gṛyā bhuyasam aśvāyā dhanamjayaḥ hiraṇyayit || 8 ||
akṣaḥ phalavatim dyuṣam datta gdm kṛtinim va |
sam ma kṛtasya dhṛtraya dhanuḥ sdrneva nahyata || 9 ||

Möge der Besitz der Leute seien sie reich oder nicht reich ohne daß sie es abwenden können (?) von allen Seiten (bei mir) zusammenkommen (möge) der *kṛta* Wurf in meine Hand (kommen)

Ich gewann dir das *samlīhita* ab ich gewann auch die *san rudh*¹⁾
 Wie ein Wolf ein Schaf zerzaust so zerzause ich dir den *kṛta* Wurf²⁾

Der *kṛta* Wurf ist in meine rechte Hand Sieg in meine linke gelegt
 Möge ich Kuhe gewinnen Rosse gewinnen Geld gewinnen Gold gewinnen

Ihr Wurfel gebt erfolgreiches Spiel wie eine milchreiche Kuh Ver
 sehet mich mit dem Strome des *kṛta* Wurfes³⁾ wie (man) einen Bogen mit
 der Sehne (verseht)

Auch hier erklärt Sayana in allen Fällen *kṛta* als Namen des *aya*

Es bleiben da Rv X 34 6 schon oben behandelt ist noch zwei Stellen
 aus dem Rgveda Rv I 100 9 lautet

sa savjēna yamatī vṛddhataḥ cit sa dakṣinē san grbhita kṛtān |
sa kṛtina cit savjā dhanam nare teva no śavato Indra ate ||

Die Strophe ist von Pischel Ved Stud I 218ff behandelt worden
 Er hat die Bedeutungen von *vṛddhataḥ san grbhita* und *kṛtinu* festgestellt
 Ich fasse auch hier *kṛtān* als die *kṛta* Würfe und übersetze Er bezwingt
 mit der Linken auch die Prahler er faßt in der Rechten die *kṛta* Würfe
 er verschafft die Preise auch durch ein schlechtes (Pferd) Indra mit den
 Maruts gew ihre uns Hilfe Krieg Wurfelspiel und Wagenrennen die drei
 Dinge mit denen der vedische Inder seine Sportlust befriedigte sind hier
 also nebeneinander genannt

¹⁾ Die Bedeut. von *samlīhita* nlsz *rudh* ist völlig unklar

²⁾ Die Bedeutung des *kṛta* Wurfs ist nicht bekannt

³⁾ Die Bedeutung des *kṛta* Wurfs ist nicht bekannt

Diese Strophe scheint mir für die Auffassung von zwei anderen Stellen des Rgveda von Bedeutung zu sein. Rv VIII, 81, 1 wird Indra angerufen
ā tū na Indra ksumāntam citrām grābhām sām grbhāya |
mahāhasī daksinena ||

und Rv IX, 106, 3 heißt es von demselben Gott

asyed Indro madesv ā grābhām grbhñita sūnasīm |

Die Ähnlichkeit der Ausdrücke in diesen Strophen und Rv I, 100, 9 ist augenfällig, und ich glaube daher, daß der glänzende oder gewinnbringende 'Griff', den Indra greifen soll, nichts weiter ist als der *glaha*, der den *kṛta*-Wurf enthält. Die Aufforderung, diesen 'Griff' für den Sanger zu tun, die hier an Indra gerichtet wird, wird in Rv V, 60, 1, wie wir sahen, an Agni gerichtet. *īha prasatō vī cayat kṛtām nah*. Daß *grābha* tatsächlich die angenommene Bedeutung haben kann, zeigt der Kommentar zu Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka, wo *kalim* durch *parājaya-gāham*, *latam* durch *jayagāham* umschrieben wird.

Rv VIII, 19, 10 wird von dem Manne gesagt, dem Agni zur Seite steht
sō drvadbhiḥ sāmīta sá vīpanyubhiḥ sá sūrasih sāmītā kṛtam ||

Da *san* und seine Ableitungen sehr häufig in Verbindung mit Wörtern wie *vāja*, *dhana*, *ra* erscheinen, so liegt es allerdings nahe, an dieser Stelle die Bedeutung 'Gewinn' für *kṛta* anzunehmen, es erscheint mir aber sehr bedenklich, um dieser einen Stelle willen eine neue Bedeutung von *kṛta* aufzustellen, und ich glaube, auch die Übersetzung 'der erlangt durch Rennpferde, der durch preisende (Lieder)', der durch Helden das *kṛta*, ist verstandlich. Das *kṛta*, das den Sieg im Würfelspiele bedingt, steht hier eben bildlich für den Sieg selbst.¹⁾ Auch Sayana erklärt *kṛtam* hier als *jayādīkām*. Wie nahe den vedischen Dichtern immer der Gedanke an das Würfelspiel lag, zeigt außer den angeführten Stellen auch Rv IV, 20, 3

siaghnīta vājīnt sanāye dhānānām trayā vāyam aya ājīm jayema ||

'Mit dir, o Donnerkeilbewaffneter, wollen wir siegen im Kampfe der Nebenhühlerschaft') wie ein Würfelspieler zur Gewinnung der Preise.'

Daß die rgvedischen Dichter das *kṛta* als *aya* Namen kannten, scheint mir nach dem bisherigen sicher zu sein. Wenn *kali*, *tretā*, *drāpara* im Rgveda nicht vorkommen, so ist das gewiß nur ein Zufall, denn daß man in rgvedischer Zeit genau so wie zur Zeit der Yajurveden mehrere *ayas* unterschied, geht aus Rv V, 116, 9 hervor

ayā va pari caranti dext ye asmabhyam dhanadd vdbhidaś ca ||

Sāyana sagt zur Erklärung von *ayā* *ayanti karmakaranārtham gacchantīty ayā rīrajah karmakarū vā*, Graßmann faßt es als 'Wanderer', Ludwig als 'unablassig'. Das alles sind Bedeutungen, die im wesentlichen auf Grund der Etymologie ange-setzt sind. Meines Erachtens kann *aya* nichts anderes

¹⁾ Vgl. die Nebeneinanderstellung von *kṛta* und *jaya* in Av VII, 52, 8.

²⁾ Siehe Geldner *Ved. Stud.* III, 91.

sein als was es in der späteren vedischen Literatur ist¹⁾, der 'Wurf' Es ist zu übersetzen 'Wie die Würfe gehen herum die Götter, die uns Geld (oder den Preis) geben und siegreich sind (d. h. Sieg verleihen)' Das tertium comparationis scheint vor allem in der Willkür zu liegen, mit der die Würfe wie die Götter bald diesen, bald jenen begünstigen Die Prädikate, *dhanaddh* und *udbhīdah*, die die Götter erhalten, passen bei dieser Auffassung auch auf die *ayas* Das erstere ist ohne weiteres in seiner Beziehung auf die *ayas* verständlich, was *udbhīd* betrifft, so verweise ich auf Av IV, 38, 1, Maitr S IV, 4, 6 und Āpastamba, Śrautas XVIII, 19, 5, wo wir *udbhīd* und Ableitungen davon gerade als technische Ausdrücke des Würfelspieles kennen gelernt haben 'Wie Quellen sprudelnd' (Graßmann) oder geradezu 'Quelle' (Ludwig) bedeutet *udbhīd* weder hier noch sonst wo im Veda, die alte Rothsche Erklärung 'durchdringend, an die Spitze kommend, überwindend' ist durchaus richtig²⁾

Das rituelle Würfelspiel

Wenn nun *krta* usw. die Namen von Würfen sind, so haben wir uns weiter die Frage vorzulegen, welcher Art diese Würfe waren Für diese Frage ist zunächst die Beschreibung, die Baudhāyana, Śrautas II, 8 9, von dem Würfelspiel beim Agnyādheya gibt, von Wichtigkeit Eine Übersetzung der betreffenden Stelle hat schon Caland in seiner Abhandlung 'Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana', S 17³⁾, gegeben Nach Fertigstellung des *adhīdevana* schüttet man 49 Würfel aus (*tad ekānnapañcāśato 'lān nirapati*) 'Darauf setzen sie sich zu viere um die Würfel hin, der Vater und die Söhne, der Vater östlich, der älteste Sohn südlich, der zweite Sohn westlich, der jüngste nördlich Der Vater sondert zwölf Würfel ab (*pracchinatti*)⁴⁾, daher gewinnt er Zwölf (*sondert*) der älteste Sohn (*ab*), daher gewinnt er Zwölf der zweite Sohn, daher gewinnt er Die Würfel aber, die übrig bleiben, schieben sie dem jüngsten zu (*tān kanīyāmsam upa samūhanti*) Wenn nun (*nur*) zwei (*Söhne*) vorhanden sind, so nimmt der Vater zweimal (*dvirāyāmaḥ pitā*), wenn aber (*nur*) einer, so ist die Gattin die dritte Wenn aber gar keine (*Söhne*) da sind, so nehmen beide, Mann und Frau zweimal (*dvirāyāmau*) Dieselbe Spielregel (*gilt*) bei drei (*Spielern*), dieselbe bei zweien Mit den Worten '*krtaṁ, krtaṁ*', machen sie die Absonderung (*vyapagacchanti*)⁵⁾ Mit den Worten 'Die Kuh ist verspielt', stehen sie auf'

¹⁾ Ebenso Roth im PW., der aber *aya* überall als Würfel erklärt

²⁾ Die Bedeutung 'siegreich' ergibt sich zum Teil schon aus den daneben stehenden Beispielen Rv I, 89, 1 *d no bhadrāḥ krtaṁ yantu ekratō dādhāso aparitāsa udbhīdah*, Rv VIII, 79, 1 *ayam krtaṁ agrbhīto ikratō udbhīd it sōmah*, Av V 20 II *krtaṁ in nīśā abhīmātīśāho garīṣṇaḥ sahamāna udbhīd*

³⁾ Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd XII, Nr 1

⁴⁾ Bhavassāmin *prthak karoti*

⁵⁾ Bhavassāmin *vyapagacchanti prthak kurvanti | vyapagamanaṁ vyavacchedah*

Worauf es bei diesem Spiele ankommt, kann darnach nicht zweifelhaft sein. Das *kṛta* machen bei vier Spielern der Vater und die beiden ältesten Söhne, die von dem hingeschütteten Haufen je 12 Würfel nehmen, während der jüngste Sohn, der 13 Würfel nachbehalt, verloren hat. Bei drei Spielern gewinnt der Vater, der 24 Würfel nimmt, und derjenige Sohn, der 12 Würfel nimmt, während der jüngste Sohn oder die Gattin, die 13 Würfel erhalten, verlieren. Und wenn nur Mann und Frau spielen, so gewinnt wieder der Vater, der 24 Würfel nimmt, während die Frau 25 erhält und verliert¹⁾. Weshalb gerade die Zahlen 12 und 24 gewinnen, während 13 und 25 verlieren, geht aus Baudhāyana selbst nicht hervor, hier treten die Erläuterungen, die Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas V, 20, 1, gibt, ergänzend ein. Nach Āpastambas Vorschrift (V, 19, 4)²⁾ werden dem Opferherrn 100 Würfel gegeben, in V, 20, 1 wird dann nur kurz gesagt 'Der Opferherr gewinnt mit dem *kṛta*'. Dazu bemerkt Rudradatta 'Die Spielweisen, die den Namen *kṛta*, *tretā*, *dīpara*, *kālī* führen, werden in der vedischen Stelle *kṛtam ayānām*³⁾, *ayas* genannt. Wenn die hingeschütteten Würfel in vier Teile geteilt werden, so spricht man von *kṛta* in dem Falle, daß alle Teile gleich sind. Wenn aber am Ende drei übrig bleiben, so ist das *tretā*, wenn zwei übrig bleiben, *dīpara*, wenn einer, *kālī*. Und so sagt der Veda. Was die vier Stomas sind, das ist *kṛta*, was aber fünf, das ist *kālī* (Taittirīyabr I, 5, 11, 1). Weil es hier 100 Würfel sind, so gewinnt der Opferherr auf die *kṛta*-Weise⁴⁾'. Rudradatta hat also genau dieselbe Art des Spieles im Auge wie Baudhāyana. Wie nach ihm der Opferherr gewinnt, der 100 Würfel hat, weil diese Zahl durch 4 dividiert ohne Rest aufgeht, so gewinnt bei Baudhāyana der Vater, der 12 oder 24, und die älteren Söhne, die 12 Würfel haben, während bei dem Spiele mit drei oder zwei Söhnen der jüngste Sohn, bei dem mit einem oder gar keinem Sohne die Frau nach Rudradattas Ausdrucksweise *kālī* haben also verlieren. Da die Zahlen ihrer Würfel, 13 oder 25, einen Rest von 1 lassen.

Das gleiche Spiel wurde im Ritual offenbar auch beim Rajasūya verwendet. Nach Āpastamba, Śrautas XVIII, 18 16ff., schüttet der *akṣauṣa* beim Rājasūya über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhivēdana* hin (*nirapet*), mit diesen sollen ein Brahmane, ein Rajanya, ein Vaisya und ein Sūdra um eine junge Kuh spielen. In XVIII 19, 5 heißt es dann 'Nachdem

¹⁾ Caland a a O nimmt ein wiederholtes Spielen des Vaters mit seinen Söhnen unter jedesmaligem Ausscheiden des Sohnes, der 13 Würfel bekommen hat an. Davon vermag ich in der Beschreibung des Spieles nichts zu entdecken. Die Worte *yadi dīau bhātatah yady ekah yadi naiva bhāraṇī* können sich doch nur auf den Fall beziehen, daß die Familie nur aus dem Vater und zwei bzw. einem Sohne besteht, oder daß gar keine Söhne vorhanden sind. Die Angaben über die eventuelle Beteiligung der Gattin wurden ja sonst ganz unverständlich sein.

²⁾ Dieselbe Vorschrift findet sich Maitr. Samh. I 6, 11, Manavaśrautas I, 5, 5, 12.

³⁾ Vgl. Śatapathabr. XIII, 3 2, 1 *kṛtenāyanām*.

⁴⁾ Vgl. die ähnliche Stelle bei Ludwig im Kommentar zu Rv. V, 34, 6.

er mit den Worten '*audbhidyam rājñe*' diesen vierhundert* goldene Würfel weggeschüttet und gewonnen hat (*udupya vijitya*), gibt er dem König fünf Würfel mit den Worten *diśo 'bhy ayam rājābhūt*. Damit decken sich zum Teil wörtlich die Angaben der *Maitrāyaṇī Samhitā*, IV, 4, 6 *tataś catuṣsatam aśvān arohyāha || udbhinna- rājñah || itī catvāro vai puruṣā brāhmaṇo rājanyo vaiśyah śūdras tesām evaṇam udbhedayati tataḥ pañcāśvān prayacchann āha diśo abhy abhūd ayam itī*

Was zunächst das Hinschütten von mehr als 100 oder mehr als 1000 Würfeln betrifft, so ist daraus für das eigentliche Spiel nichts zu entnehmen. Jene Würfelmenge ist nur der Vorrat, von dem man beliebig viele zum Spiele nehmen konnte. Ähnlich wird in *Āpastambas Dharmasūtra* II 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung der Spielhalle bestimmt, daß man Würfel in gerader Zahl, so viele nötig sind, zum Gebrauch auf den Würfelplatz hinschütten solle (*aśvān nivaped yugmān yatharthān*). Wenn aber der *aśvāvāpa* vierhundert Würfel für den König wegschüttet und dadurch gewinnt, so haben wir es unzweifelhaft mit demselben Spiele wie in den beiden vorher erwähnten Fällen zu tun. Auch hier ist es eine durch 4 teilbare Zahl, die den Sieg verleiht.

Es bleibt die Angabe über die Überreichung der fünf Würfel an den König. Sie findet sich auch in *Taittirīyabr* I 7, 10, 5, *Śatapathabr* V, 4, 4, 6 *Kātyāyana Śrautas* XV, 7, 5. Was die dabei gesprochenen Worte betrifft, so stimmt natürlich das *Taittirīyabrāhmaṇa* mit *Āpastamba* überein, nach dem *Śatapathabrāhmaṇa* und *Kātyāyana* lauten sie *abhibhū asy etas te pañca diśah kalpantām*.

Wie schon bemerkt, wollte Weber aus diesen Angaben auf ein Spiel mit fünf Würfeln schließen, meiner Ansicht nach mit Unrecht, da diese fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt werden. Die *Maitrāyaṇī Samhitā* und *Āpastamba* sind in diesem Punkte ganz klar, darnach ist das Spiel ja schon vor der Übergabe beendet und zwar durch die Wegschüttung der 400 Würfel zugunsten des Königs. Nach dem Ritual des weißen *Yajurveda* findet das Spiel allerdings umgekehrt nach der Übergabe statt, aber diese steht in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Spiele, denn nach der Übergabe folgen zunächst zwei Zeremonien, die mit dem Spiele gar nichts zu tun haben, die Prügelung des Königs und die Begrüßung als Brahman, und nach Beendigung dieser Zeremonien wird überhaupt erst mit den Vorbereitungen zum Spiele, dem Herrichten des *adhivaraṇa* und dem Hinschütten der nötigen Würfel, der Anfang gemacht. Überdies wird nach *Kātyāyana*, *Śrautas* XV, 7, 18, dem König bei diesem Spiele das *kṛta* gesetzt, fünf Würfel aber wurden, wie wir sahen, gerade umgekehrt *kalp* für ihn sein. Endlich läßt sich das rituelle Spiel, wie aus den oben angeführten Schilderungen hervorgeht, mit fünf Würfeln gar nicht spielen. Wenn daher *Mahīdhara* zu *Vajasaneyis* X, 29 *aśvān als pūrōktapañcāśvān* erklärt, so ist er im Irrtum. Meines Erachtens ist die

Übergabe der fünf Würfel, wie auch der Begleitspruch deutlich verrät, lediglich eine symbolische Handlung; die Fünfzahl ist mit Rücksicht auf die fünf Himmelsgegenden, die der König beherrschen soll, gewählt. Sie kehrt auch sonst in diesem Zusammenhange wieder; so redet zum Beispiel der König den Priester fünfmal 'o Brahman' an, was von jenem fünfmal erwidert wird.

Daß die Art des Spieles, die wir für Baudhāyana und Āpastamba ermittelt haben, jedenfalls im Rituale seit alter Zeit üblich war, wird durch Taittirīyahr. I, 5, 11, 1: *ye vai catvāra stomāḥ kṛtām tat | atha ye pañca kalīḥ saḥ*, und Śatapathahr. XIII, 3, 2, 1: *paramēṇa iā esa stomēna jītvā | catu-stomēna kṛtenāyānām*, hewiesen. Die Identifizierung der vier Stomas mit dem *kṛta*, der fünf mit *kalī* läßt sich nur unter dieser Voraussetzung begreifen. Sicherlich bezieht sich auch die Vorschrift des Kauśikasūtra XVII, 17: *kṛtasampannān aḥśān ātṛtiyaṁ vicinoti* auf dieses Spiel. Den Ausdruck *ātṛtiyaṁ* verstehe ich so, daß der König dreimal spielt, zuerst mit einem Brahmanen, darauf mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya; vgl. die beiden folgenden Sūtras¹⁾.

Aus den Angaben Baudhāyanas, Āpastambas (V, 20, 1) und Kātyāyanas (XV, 7, 18; 19), aus dem Kauśikasūtra und aus Śatapathahr. XIII, 3, 2, 1 geht weiter hervor, daß man das *kṛta* als den höchsten und damit gewinnenden Wurf betrachtete. An die fünf Würfel, die dem Könige übergeben werden, wird aber, wie wir schon sahen, in Śatapathahr. V, 4, 4, 6 die Bemerkung geknüpft. *esa iā ayān abhībḥur yat kalir eṣa hi sarvān ayān abhībharati*, 'dieser *kalī* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'. Daß die fünf Würfel als *kalī* bezeichnet werden, wurde allerdings mit dem, was wir aus Baudhāyana und Āpastamba wissen, übereinstimmen²⁾, abweichend ist aber, daß dem *kalī* hier die höchste Stelle unter den *ayas* zugewiesen wird. Das gleiche ist an zwei anderen Stellen der Fall, in Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2, wo *kalī* geradezu *abhībḥu* genannt wird, und in Vājasaneyis XXX, 18, wo er unter dem Namen *aḥśarāja* erscheint. Nun ist zu beachten, daß an allen drei Stellen, wo *kalī* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden; zu *kalī*, *kṛta*, *treṭā*, *dvāpara* kommt noch der *āskanda* hinzu. Daraus scheint mir

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, meint, der König spiele dreimal, zuerst mit einem Brahmanen, einem Kṣatriya und einem Vaiśya, darauf mit einem Brahmanen und einem Kṣatriya und zum dritten Male mit einem Brahmanen. Diese Erklärung beruht offenbar auf seiner Auffassung von Baudhāyana, Śrautas. II, 9, die ich, wie schon gesagt, nicht zu teilen vermag. Dārilas Kommentar ist leider an dieser Stelle so verderbt, daß aus ihm nichts zu entnehmen ist.

²⁾ Sāyānas Erklärung zu der Stelle: *teṣāṁ caturnām aḥśānām kṛtasamyjñā pañcānām kalisamyjñā* ist durchaus richtig, und Mahādhara's Bemerkung zu Vājasaneyis X, 28: *caturnām aḥśānām kṛtasamyjñā pañcamasya kalīḥ* besagt dasselbe, denn ob man die fünf Würfel oder den über vier hinausgehenden fünften als *kalī* bezeichnet, bleibt sich im Grunde gleich.

hervorzugehen, daß hier eine Abart des Spieles, das wir vorher kennen gelernt haben, vorliegt, man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4, sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf, so war das *lahi*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *lrta*, von 3 *treṣṭā*, von 2 *diāpara*, für den Fall, daß 1 als Rest blieb, hatte man den neuen Namen *āskanda* erfunden¹⁾

Nachdem wir das rituelle Würfelspiel kennengelernt haben, werden wir vor die Frage gestellt, ob wir diese Form des Spieles auch außerhalb des Rituals überall da anzunehmen haben wo uns die *āya* Namen *lrta* usw. begegnen

Das vedische Würfelspiel

Was zunächst das Spiel betrifft, das die Dichter der Lieder des Rg- und Atharvaveda im Auge haben, so legt schon die allgemeine Erwägung, daß sich im Ritual Sitten und Brauche gerade in ihrer ältesten Form zu erhalten pflegen, die Vermutung nahe, daß sich das Spiel der ältesten Zeit prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied. Dafür sprechen aber auch noch eine Reihe von anderen Punkten. In beiden Fällen ist das Würfelmaterial das gleiche, es wird mit Viblutakanüssen gespielt, und wir haben schon gesehen, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß diese Nüsse je mit Augen versehen oder sonstwie unterschieden waren. Bei einem Spiele mit derartigen Würfeln kann es sich aber in der Tat wohl nur, wie es in dem rituellen Spiele der Fall ist, um die Zahl der geworfenen Würfel handeln. Aus dem Rgveda geht weiter, wie wir sahen, hervor, daß man zum Spiele einer sehr großen Anzahl von Würfeln bedurfte, mag man nun *tripañcaśāḥ* in Rv X, 34, 8 als 53 oder wie ich vorgeschlagen habe als 150 fassen. Auch diese große Zahl läßt sich nur verstehen, wenn man ein Spiel nach Art des in den Ritualtexten geschilderten für die vedischen Lieder annimmt. Nach den einheimischen Erklärern bedeutet ferner *lrta* im Rgveda die gleiche Zahl von Würfeln wie in den Ritualtexten. Rv I, 41, 9 heißt es

*caturas cid dadamānad bibhryād ā nidhātōḥ |
nā duruktīya sprhayet ||*

Zur Erklärung der Strophe bemerkt Yāska Nir III 16: 'Wie man sich vor dem Spieler fürchtet, indem man denkt, er hält die vier Würfel, so möge man sich auch vor übler Rede fürchten, niemals möge man nach übler Rede verlangen'. Ihm schließt sich Sayana an, nach dem zu übersetzen wäre: 'Wie²⁾ man sich vor dem (*Manne*) fürchtet, der die vier (*Würfel*)³⁾ in der Hand hält, bis (*sie*) niederfallen, so (*fürchte man sich vor übler Rede und*) verlange nicht nach übler Rede'. Ich sehe nicht den geringsten Grund,

¹⁾ Die Bemerkung, die Taittiriyaabr I 7, 10, 5 über die fünf Würfel gemacht wird *ete vai sarīe 'yāḥ*, zeigt, daß auch dem Verfasser dieses Brahmana diese Abart des Spieles bekannt war.

²⁾ Sayana *cid itj upamārthe varīate* vgl. Geldner, Ved. Stud. II, 159 III, 185.

³⁾ Sayana spricht allerdings anstatt von Würfeln von Kaurmuscheln, was nicht richtig ist, siehe S 123.

weshalb wir diese Auffassung Yāskas und Sāyanas verwerfen sollten Ludwig versteht unter den 'viere' Varuna, Mitra, Aryaman und Bhaga und übersetzt 'Der durfte fürchten, sogar, wenn er die vier besitzt, sie aus der Hand lassen (zu müssen), nicht durfte er Lust zu böser Rede haben' Aber ganz abgesehen von der ungewöhnlichen grammatischen Konstruktion, die er annehmen muß, scheitert seine Erklärung schon daran, daß in dem ganzen Liede von Bhaga nirgends die Rede ist und, so unsicher auch die Zahl der Ādityas sein mag, eine Gruppe von viere, soviel ich weiß, überhaupt niemals vorkommt Wenn wir aber die Deutung Yāskas akzeptieren, so erhebt sich weiter die Frage, was denn unter den vier Würfeln, vor denen man sich fürchtet, zu verstehen sei Die richtige Antwort gibt Sāyana in seinem Kommentar zu Av VII, 52, 2 *tatra kṛtasya lābhād dyūtajayo bhavati | ata eva dāśatayyām labdhakṛtīyāt kṛtārād bhūtīr āmnāyate caturāś cid dadamānād bibhīyād ā nidhātōh itī*¹⁾ Die vier Würfel sind also *kṛta*, genau wie in den Ritualtexten, und man hat Grund, sie zu fürchten, wenn der Gegner sie in der Hand hält, da sie der gewinnende Wurf sind²⁾ *

Nur in einem Punkte, glaube ich, müssen wir einen Unterschied konstatieren Das Spiel ist so, wie es Baudhāyana beschreibt, überhaupt kein rechtes Würfelspiel, da von einem Werfen der Würfel hier gar nicht die Rede ist, sondern aus einem großen Haufen von Würfeln eine Anzahl abge sondert werden Oh das gleiche Verfahren auch nach Āpastamba und den anderen Ritualtexten angewandt wurde, läßt sich bei der Unbestimmtheit der Angaben nicht mit Sicherheit entscheiden, bei dem Spiele, das die Liederdichter im Auge haben, wurden aber unzweifelhaft die Würfel wirklich geworfen Im Aśvasūkta (Rv X, 34) heißen die Würfel *īrṇe varṣitānāh*, 'die auf dem Würfelplatze rollenden' (V 1), 'ihre Schar spielt', *kṛlātī vrāta eśām* (V 8), 'sie wenden sich nach unten und schnellen wieder in die Höhe', *nīcā varānta upari sphuranti* (V 9), und in Av IV, 38 3 heißt die Apsaras 'sie, die mit den *ayas* umhertanz', *yāyāh parinītyati*

Wie wir uns unter diesen Umständen das Spiel der ältesten Zeit vorzustellen haben, ist schwer zu sagen Denkbar wäre zum Beispiel, daß der Herausforderer zuerst eine Anzahl von Würfeln auf das *adhvareṇa* warf, und daß die Aufgabe des zweiten Spielers darin bestand, sofort eine solche Anzahl von Würfeln dazu zu werfen, daß die Gesamtsumme *kṛta* war * Für diese Vermutung sprechen einige Angaben über das Spiel der epischen Zeit, die wir noch kennenlernen werden Es sind aber auch noch andere Möglichkeiten vorhanden, und vielleicht wird es einmal gelingen, in Indien selbst über diesen Punkt Klarheit zu schaffen Ich halte es jeden-

¹⁾ Die Stelle findet sich mit geringen Abweichungen auch im Kommentar zu Av IV, 38 3

²⁾ Später hielt auch Ludwig diese Erklärung für möglich, siehe Rigveda, Bd V, S 593

falls nicht für ausgeschlossen, daß das alte Würfelspiel noch hentzutage in Indien, wenn auch vielleicht nur als Kinderspiel, lebt

Daß im allgemeinen in den Liedern des Rg wie des Atharvaveda das *kṛta* als der höchste und gewinnende Wurf galt, machen die auf S 148ff und S 160 angeführten Stellen zweifellos. In Av VII, 114, 1 wird andererseits *lālī* angerufen als derjenige, der über die Würfel gebietet (*yó aksēnu tanūraśi*). Der Ausdruck klingt, wie schon bemerkt, stark an die oben erwähnten Bezeichnungen des *lālī* als *abhībhū* und *aksarāja* an, und vielleicht hatte der Dichter von Av VII, 114 die Abart des Spieles, bei der *lālī* die erste Stelle unter den *ayas* einnahm, im Auge. Dieselbe Form des Spieles könnte möglicherweise auch im Aśvinsūkta gemeint sein, denn auch hier wird in V 12 'der Heerführer der großen Schar, der König der erste des Haufens' (*yo vah senānī mahatō ganasya rājā vṛtasya prathamō babhūva*) angerufen, und es liegt jedenfalls nahe, diese Ausdrücke auf *lālī* als den *abhībhū* und *aksarāja*, also den ersten unter den *ayas*, zu beziehen. Diese Erklärung wird nur dadurch sehr unsicher, daß in V 6 der *kṛta* Wurf un zweifelhaft als der gewinnende Wurf hingestellt wird.

Das epische Würfelspiel und die Zahlkunst

Ähnlich wie bei den vedischen Liedern liegt die Sache beim Mahābhārata. Auch bei dem epischen Spiele wurden die Würfel unzweifelhaft geworfen. Zum Beweise dessen genügt es auf den Ausdruck *aksān kṣipati* in Mbh II 56, 3 zu verweisen. Im übrigen aber stimmt alles, was wir ermitteln können, zu dem, was wir über das rituelle Spiel wissen. Auch im Epos ist wie wir sahen von 'Haufen von Würfeln' die Rede. In III, 34, 5 werden ferner 'gerade und ungerade' Würfel erwähnt.

aksāms ca drstīā Śakuner yathāvat kāmānukūlan ayujō yujas ca |

śakyam niyantum abhaviṣyād atmā manyus tu hanyāt purusasya dhairyam ||

Die Ausdrücke *yuj* und *ayuj* lassen sich von den Würfeln nur verstehen, wenn man ein Spiel annimmt wie das rituelle, bei dem die Zahl der Würfel von Bedeutung ist.

Bei dieser Annahme wurde weiter auch ein Punkt in der Nala Sage seine Erklärung finden, der mir wenigstens bis jetzt immer unverständlich erschienen ist. Bekanntlich erlangt Nala, der, von Kali besessen, stets Unglück im Würfelspiele hat, die Fähigkeit zu gewinnen wieder, als König Rtuṣarna ihm das *aksarādaya* mitteilt. Die näheren Umstände werden in Mbh III, 72 berichtet. Da wird erzählt, wie Nala in der Gestalt des Wagenlenkers Bāhuka mit König Rtuṣarna und Vāsudeva auf einem Wagen dahinfahrt. Von leisem Neide auf Nalas Geschicklichkeit im Rosselenken erfüllt ruht sich Rtuṣarna seiner außerordentlichen Stärke im Zählen (V 7 *saṁkhyāne paramam balam*) und gibt gleich eine Probe seiner Kunst, indem er die Blätter und Früchte eines am Wege stehenden Vibhitaka Baumes, die sich auf Tausende und Millionen belaufen, im Nu berechnet.

Nala schenkt den Worten des Rūtaparṇa so ohne weiteres keinen Glauben. Er halt die Pferde an und will absteigen, um den Baum zu fallen und die Früchte nachzuzahlen, und erst auf längeres Zureden des Rūtaparṇa, der zur Weiterfahrt drangt, begnugt er sich damit, an einem Teile eines Zweiges eine Stichprobe zu machen. Es ergibt sich, daß Rūtaparṇas Berechnung richtig ist. Nala ist aufs höchste verwundert über diese Kunst, Rūtaparṇa sagt ihm zur Erklärung: 'Wisse, daß ich das Geheimnis der Würfel kenne und erfahren bin im Zahlen' (V. 26):

viddhy aksaḥṛdayajñānāṁ mān saṁkhyāne ca viśāradam ||

Und nun beschließen sie auf Nalas Vorschlag, ihr gegenseitiges Wissen auszutauschen; Nala verspricht dem Rūtaparṇa das *akṣaḥṛdaya*, das Rossegeheimnis, mitzuteilen und empfängt dafür selbst sofort von Rūtaparṇa das tiefe Geheimnis der Würfel (V. 29. *akṣāṇāṁ ḥṛdayaṁ param*). Kaum aber ist er im Besitze desselben, als Kali aus seinem Körper heraus und in den Vibhitaka-Baum fährt. Nala aber ist nun wieder imstande, im Würfelspiel zu siegen. Heimgekehrt fordert er noch einmal den Puṣkara heraus und gewinnt sein verlorenes Reich zurück.

Die Erzählung läßt keinen Zweifel darüber, worin das *akṣaḥṛdaya* besteht: es ist die Fähigkeit, im Augenblick eine größere Anzahl gleichartiger Dinge zu zählen. Daß diese Fähigkeit bei einem Spiele, wo es auf die Zahl der geworfenen Würfel ankam, von dem größten Nutzen sein mußte, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn es zum Beispiel galt, wie ich vorhin vermutet habe, die Zahl der vom Gegner geworfenen Würfel auf eine durch 4 teilbare Zahl zu bringen, so mußte der Sieg naturhoh dem Spieler zufallen, der imstande war, die hingeworfenen Würfel im Nu zusammenzuzahlen¹⁾

Eine Andeutung der Beziehung der Zahlkunst zum Würfelspiele findet sich auch im Sabhāparvan. Dort preist Śakuni den guten Spieler (II, 59, 7).

*yo vetti saṁkhyāṁ nikṛtau vidhyūś cestāsv akhinnah kṛtavo 'ksajāsu |
mahāmatir yaś ca jñāti dyūtaṁ sa vai sarvaṁ saḥate prakriyāsu ||*

Nach dem Petersburger Wörterbuch soll *saṁkhyā* hier soviel wie 'Berechnung',

¹⁾ Im JRAS 1904, S. 355ff. hat Grierson Rūtaparṇas Kunst mit der der modernen *kanyās*, der Abschätzer des Ertrages von Getreidefeldern und Obstgärten, verglichen. So interessant dieser Hinweis auch ist, so scheint er mir doch eine eigentliche Erklärung nicht zu liefern, da der innere Zusammenhang zwischen der Zahlkunst und der Würfelnkunst dadurch noch nicht aufgeklärt wird. Grierson freilich scheint diesen Zusammenhang, der doch aus der ganzen Erzählung und insbesondere aus V. 26 deutlich hervorgeht, gar nicht anzuerkennen. Auch in einigen kleineren Punkten kann ich mich Griersons Auffassung nicht anschließen. Er meint, Rūtaparṇa habe Nala zu einem Spiele 'Gerade oder Ungerade' herausgefordert, aber von der Herausforderung zu einem Spiele kann doch gar nicht die Rede sein. Eben-sowenig glaube ich, daß Rūtaparṇa den Vibhitakabaum für die Demonstration seiner Zahlkunst auswählt, weil er im Würfeln geschickt war. Die Zahlkunst hätte Rūtaparṇa auch an jedem andern Baume zeigen können; der Vibhitakabaum wird hier deshalb genannt, weil Kali nachher in ihn einfährt.

d h 'genaue Erwägung des pro und contra' sein¹⁾, allein es scheint mir zweifellos, daß *samlhyā* in diesem Zusammenhange dasselbe ist wie das *samlhyāna*, das nach Mhh III, 72, 26 der Würfelspieler verstehen muß. Ich übersetze die Strophe daher 'Der Spieler, der das Zahlen versteht, im Falle eines Betruges die Regeln kennt, unermüdlich ist in den durch die Würfel verursachten Tätigkeiten, der Kluge, der das Spiel kennt, der vermag alles bei den (verschiedenen) Arten (des Spieles)²⁾'.

Wenn ich recht sehe, so ist sogar schon im Veda einmal von dem Zahlen beim Würfelspiel die Rede. Av IV, 16, 5 wird von Varuna gesagt

samlhyātā asya nimiso janānām alsān ita śraghni ni minoti tāni ||

Die Bedeutung der beiden letzten Worte ist unsicher. Ich glaube, daß trotz aller Schwierigkeiten, die das Geschlecht bereitet, zu *tāni* aus dem Vorhergehenden ein Begriff wie 'die Laderbewegungen' zu ergänzen ist, und möchte *ni minoti*, wie im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagen wird, als 'er messen, berechnen' fassen und übersetzen 'Er hat gezählt die Bewegungen der Augenhäuter der Menschen³⁾, wie ein Spieler die Würfel, berechnet er diese'. Was immer aber auch der wahre Sinn von *ni minoti tāni* sein mag, jedenfalls wird Varuna hier einem Würfelspieler verglichen, und wenn es im Zusammenhange damit heißt, daß er 'zähle', so kann dieses Zahlen doch unmöglich etwas anderes sein als das Zahlen, das nach der Darstellung des Mahābhārata beim Würfelspiele eine so wichtige Rolle spielt.

Noch ein anderer Punkt verdient hier besprochen zu werden. Jedem Leser von Mhh II 60ff 76 wird die Beschreibung des Spieles, wie sie dort gegeben wird, zunächst sehr merkwürdig, ja unverständlich erscheinen. Śakuni, der für den Duryodhana spielt, und Yudhishthira sitzen sich gegenüber. Yudhishthira nennt zuerst seinen Einsatz, darauf gibt Duryodhana für seinen Stellvertreter an, was er dagegen zu setzen hat. Dann fährt der Erzähler fort (II, 60, 9)

tato jagraha Śakuniś tan alsān akṣatattvair |
jītam ity eva Śakunir Yudhishthiram abhāvata ||

'Dann ergriff Śakuni, der die wahre Kunst der Würfel kannte, die Würfel "Gewonnen", sagte Śakuni zu Yudhishthira.'

Yudhishthira nennt sofort einen neuen Einsatz. Wiederum heißt es in unmittelbarem Anschluß daran (II 61, 3)

kaurarānām kulakaram jyestham Pandavam acyutam |
ity ūktā Śakunī prāha jītam ity eva tam nrpaṁ ||

¹⁾ Ähnlich ist die Erklärung Nilakanthas: *samlhyam samyak klyānam jagat parāṇāṁ tvārāṇāṁ*.

²⁾ Nilakantha erklärt *prākṛyaṇ* durch *dṛṣṭakṛyaṇ*. Böhtlingk übersetzt im PW 'bei seinem Prau'.

³⁾ Savana faßt *samlhyātā* als Nom. Sing. von *samlhyāti* und verbindet damit *nimiso* als Genitiv zu *asya* gehörig.

Dasselbe wiederholt sich 17 mal Yudhishthira setzt nacheinander seine sämtlichen Sebatze, seine Brüder und sich selbst ein, die Entscheidung wird jedesmal in der gleichen kurzen Formel berichtet

jitam ity eva Śakunir Yudhishthiram abhāsata ||

Nur der Vordersatz wird kurz variiert, II, 61, 7 11 14 24 28 31, 65, 5 7 9 11 16 22 26 29 heißt es

etac chrutvā¹⁾ vyavasito naktim samupāsritah |

II, 61, 18

ity evam vādinam Pārtham prahasann iva Saubalah |

II, 61, 21

ity evam ukte vacane kṛtairāro durātmavān |

II, 65, 14

evam ukte tu tām aksāṁ Chakunih pratyadvīyata²⁾ |

Endlich fordert Śakuni den Yudhishthira auf, um die Draupadī zu spielen. Yudhishthira willigt ein. Wieder heißt es nur (II, 65, 45)

Saubalas tv abhidhayaivam jitakāṁ madotkatah |

jitam ity eva tām aksāṁ punar eiānvapadyata ||

Ebenso wird der Vorgang beim zweiten Spiele beschrieben. Śakuni formuliert genau die Bedingung, unter der sie spielen, daß der verlierende Teil zwölf Jahre im Walde und ein Jahr unerkannt unter Menschen leben solle, dann wird wieder kurz gesagt (II, 76 24)

pratyagrāha tam Pārtho glāham jagrāha Saubalah |

jitam ity eva Śakunir Yudhishthiram abhāsata ||

Man könnte aus dem völligen Schweigen des Textes über das Würfeln des Yudhishthira vielleicht schließen, daß dieser bei dem ganzen Spiele überhaupt niemals zum Wurf gekommen wäre, aber ich glaube, daß dieser Schluß doch nicht gerechtfertigt ist. Auch von Śakuni wird in 17 von 21 Fällen nicht ausdrücklich gesagt, daß er warf, und doch wird das, was ihn betrifft, niemand in Abrede stellen. In einem Falle (II, 65, 14) heißt es indessen von Śakuni, daß er 'dagegen spielte' (*pratyadvīyata*), und das scheint mir deutlich zu zeigen, daß Yudhishthira vor ihm die Würfel geworfen hatte. Die ganze Darstellung des Mahābhārata wurde sich, wenn die vorher geäußerte Vermutung über den Gang des Spieles richtig sein sollte, vortrefflich erklären. Yudhishthira nennt seinen Einsatz und wirft unmittelbar darauf eine Anzahl von Würfeln, Śakuni wirft sofort so viele Würfel dazu, daß die Gesamtzahl *kṛta* ist.

Was die Bewertung der einzelnen *ayas* im epischen Spiele betrifft, so scheint *kṛta* stets die erste Stelle einzunehmen, während *kalā* die niedrigste zukommt. Das letztere geht klar aus dem Nalopākhyāna hervor. Nala verliert beständig, weil er von Kali, dem personifizierten Unglückswurfe,

¹⁾ In II, 61, 7 *evam śrutvā*

²⁾ Die Worte *evam ukte* beziehen sich auf die kurze höhnische Bemerkung, die Śakuni macht, als Yudhishthira anfängt, seine Brüder einzusetzen.

besessen ist. Hierin stimmt also das epische Spiel mit der Art, die wir auch für die vedische Zeit als die gewöhnliche erkannt haben, überein.

Nach alledem scheint mir die Identität des epischen und des vedischen Spieles gesichert zu sein. Eine Ausnahme ist nur für das Virataparvan zu konstatieren, dessen Verfasser, wie ich S 125f gezeigt habe, an ein Spiel mit *pāśakas* dachte. Wahrscheinlich ist sogar das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel, auf das wir später eingehen werden, gemeint. Auch der Ausdruck *vr̥sa* in Mhb III, 59, 6-7 wurde auf das *pāśaka* Spiel schließen lassen, wenn wir darunter wirklich einen Wurfnamen verstehen mußten, denn nach allem, was wir wissen, hat ein solcher Name nur bei dem Spiele mit *pāśakas*, nicht aber bei dem Spiele mit Vibhītakanüssen seine Stelle. Ich glaube aber, daß dieser Schluß nicht berechtigt ist, und verweise auf die Argumente, die ich schon oben gegen die Auffassung von *vr̥sa* als Wurfnamen geltend gemacht habe. Wer trotzdem *vr̥sa* so ansehen will, der muß schon annehmen, daß der Dichter des Nala Liedes in III 59,6-7 ein ganz anderes Spiel im Auge hatte als in den übrigen Teilen seines Werkes, etwas, was mir höchst unwahrscheinlich erscheint.

Das Würfelspiel in der Chāndogya Upaniṣad und im Mrechakatika

Was *kṛta* usw. in der Chāndogya Upaniṣad (IV, 1, 4-6) und im Mrechakatika (II, 9-12a) betrifft, so dürfen wir ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuschreiben, die sie in der vedischen Literatur und im Epos haben. Daraus wurde folgen, daß das Spiel mit Vibhītakanüssen noch zur Zeit des Mrechakatika gebräuchlich war, die Wurfnamen *gaddah* und *satti* (II, 1) weisen andererseits darauf hin, daß daneben das *pasala* Spiel bestand, da sich diese Wurfnamen wie gesagt, nur bei dem *pasala* Spiele nachweisen lassen.

In der Chāndogya Upaniṣad wird ferner, wie oben bemerkt, die Spielregel mitgeteilt, daß dem *kṛta* die niedrigeren *ayas* zufallen. Später, in IV, 3, 8, wird das *kṛta* mit den fünf Naturgewalten, Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser, und den fünf Organen, Odem, Stimme, Auge, Ohr, Manas, also im ganzen zehn Dingen, identifiziert (*te vā ete pañcānye pañcānye daśa śantas tat kṛtam*). Augenscheinlich hängt diese Gleichsetzung von *kṛta* mit jener Regel zusammen, welcher Art aber der Zusammenhang ist, geht aus den Worten der Upaniṣad selbst nicht hervor. Auch was Śaṅkara zur Erklärung anführt, hilft nicht viel weiter, er berechnet nur die vier *ayas* der Reihe nach auf 4, 3, 2, 1, die zusammengezählt 10 ergeben (*daśa śantas tat kṛtam bhavati | te caturāṅka ekayāḥ | evam caturāḥ | tryaṅkayāḥ | evam trayo 'pare | dyvāṅkāyāḥ | evam dvāi anyau | ekāṅkāyāḥ | evam eko 'nya it*). Der wirkliche Sachverhalt geht aber klar aus zwei Notizen bei Nīlakantha hervor. Zu Harivamśa II, 61, 39 führt er die Spielregel an (*ubhayaḥ dhane pratyekam daśadhā kṛte yadi vādy ekāṅkam pātayet tadāṅkam amāṅkam dhanād dharet | dyvāṅkapāle pūrveṇa saha trin amāṅgam tryaṅkapāle pūrveṇa tribhū*

saha sad amsāmś caturanḥapāte pūrvāḥ sadbhñḥ saha daśūpy amsān hared it Nilakantha denkt allerdings hier wie in der folgenden Stelle an das *pāśaka* Spiel, seine Angaben können aber ebensogut auf das Vibhītakaspiel bezogen werden. Es wurde darnach der Einsatz in zehn Teile zerlegt. Beim *kalī*-Wurfe gewann man einen Teil, beim *dvāpara*-Wurfe drei, beim *tretā*-Wurfe sechs und beim *kṛta* Wurfe zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Das alles stimmt aufs genaueste mit den Andeutungen der Upanisad überein. Eine in Einzelheiten abweichende, im Prinzip aber damit identische Spielweise beschreibt Nilakantha im Kommentar zu Mbh. IV, 50, 24 in folgenden Worten: *tatra dyūte pañca svīyāḥ pañca parakīyāś ca dīnārādayaḥ sthāpyante | tad itaḥ pāśapraḥsepe yady elāṅka upary āyūti tarhi svīyesv eka eva jito bhavati | yady dīau tadā parakīyam dīnārādayam svīyas caiko¹⁾ jitaḥ | yady tryaṅka upari patet tadā parakīyam trayam svīyam ca trayam jitam | caturanḥasyo paripatane sarve 'pi svīyāḥ parakīyāś ca jitaḥ bhavanti | tathā ca kalīpāte jayo nāsti dvāparādīpāta uttarottaravāddhyā jayo 'sti*. Auch hier zerfällt der Einsatz in zehn Teile, jede der beiden Parteien hat fünf beigesteuert. Beim *kalī* Wurfe gewinnt der Spieler einen Teil des eigenen Einsatzes, beim *dvāpara* Wurfe außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorhin drei Teile. Beim *tretā* Wurfe gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim *kṛta* Wurfe endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Vermutlich war es speziell diese letztere Spielart, die der Verfasser der Upanisad im Sinne hatte, da bei dieser die Paralleleität der zehn Teile des Einsatzes, die das *kṛta* gewinnt, mit den zehn dem *kṛta* gleich gesetzten Dingen auch darin zutage tritt, daß beide aus zwei Gruppen von je fünf (*pañcānye pañcānye*) bestehen.

Das Würfelspiel in der Pālī Literatur

Für die Beurteilung des Würfelspiels in der Pālī Literatur kommt vor allem eine Stelle im Payāsisuttanta des Dīghanikāya, XXIII, 27, in Betracht. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir schon oben aus dem Līttajātaka (91) kennengelernt haben, aber mit einer wichtigen Abweichung. Während nach dem Jātaka der Falschspieler so oft er verliert einen Würfel in den Mund steckt und dadurch den Abbruch des Spieles herbeiführt, verschluckt er nach der Darstellung des Payāsisuttanta jeden *kalī*, der sich einstellt (*āgatāgataṃ kaḷim gīḷati*) und entscheidet dadurch offenbar das Spiel zu seinen Gunsten, da sein Gegner ihm vorwirft, daß er ausschließlich gewinne (*tram kho samma chaṇṭiḷena jīṇāsi*). Die Angaben des Jātaka sind, auf das *pāśaka* Spiel bezogen, vollkommen verständlich, nicht aber die des Payāsisuttanta. Der Verfasser des Suttanta kann nur das Vibhītakaspiel im Auge haben und muß unter *kalī* den bei der Division durch 4 als Rest

¹⁾ Die Ausgabe heist *svīyas caiko*

bleibenden einen Wurfel verstehen, durch dessen Beseitigung der Wurf allerdings aus dem schlechtesten in den besten verwandelt wird. Dazu stimmt auch, daß in der dazugehörigen Gāthā an Stelle des Verschluckens des *kali* von dem Verschlucken eines Wurfels gesprochen wird (*gilam akkham*)¹⁾

Nach dieser Stelle ist weiter auch Dhammapada 252 zu beurteilen, wo es heißt, daß man die eigenen Fehler verberge wie ein Betrüger den *kali* vor dem Spieler verbirgt*

paresam hi so vappāmi opunāmi yathā bhusam |

*attano pana chadehi kalim va kīlavā satho*²⁾ ||

Unter dem Verbergen des *kali* sind sicherlich Manipulationen wie die im Pāyāsīsuttanta geschilderte zu verstehen. Es ist also auch hier an das Vibhītakaspiel zu denken, und *kali* hat die Bedeutung die ihm in diesem Spiele zukommt.

Eine ganz andere Bedeutung als in den bisherigen Fällen scheint *kata* (*kṛta*) und *kali* in Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka zu haben, da es sich hier ja anscheinend ebenso wie in den Prosaerzählungen dieses und der übrigen Jātakas um das Spiel mit *pāsakas* handelt. Wenn es hier heißt, daß der König den *kali*, Punnaka das *kata* erlangte so scheint das nichts weiter zu bedeuten, als daß Punnaka den vorherbestimmten Wurf richtig zustande brachte, während des Königs Wurfel falsch fielen. *kata* wurde hier also einfach 'der richtige Wurf', *kali* der falsche Wurf sein. Daß *kata* und *kali* dazu kommen konnten diese Bedeutung anzunehmen wäre bei der Stellung die sie in dem alten Spiel mit Vibhītakaspielen einnehmen, leicht verständlich. Doch beruht diese ganze Erklärung auf der Voraussetzung daß das Spiellied das sich nicht in den von Fausholl benutzten singhalesischen Handschriften findet ebenso alt ist wie die Gāthā denn nur in jenem Liede nicht in der Gāthā selbst tritt die Beziehung auf das *pāsaka* Spiel deutlich zutage. Die Prosaerzählung beweist bekanntlich für die Gāthās gar nichts. Sollte also das Spiellied jünger und später eingeschoben sein so könnten die Ausdrücke *kata* und *kali* ohne weiteres auch auf das Vibhītakaspiel bezogen werden wie in den beiden vorhergenannten Stellen, und es würde dann sehr wahrscheinlich sein daß es sich in der kanonischen Literatur des Pāli stets um das Vibhītakaspiel handelt und

¹⁾ Danach ist das auf S. 114 Anm. 4 in bezug auf R. I. 92. 10, II. 12. 5 Gesagte zu berichtigen. Die Möglichkeit beim Vibhītakaspiel durch das Verschwindenlassen eines Wurfels den Sieg herbeizuführen läßt sich nicht in Abrede stellen. Gleichwohl kann meiner Ansicht nach in jenen Stellen nicht von solchen Betrugereien die Rede sein da der Spieler dort *kṛta* genannt wird und ich halte daher im übrigen an der angegebenen Bedeutung von *vijāk* fest.

²⁾ Fausholl liest in der zweiten Auflage *kīlavā satho* und betrachtet es als Kompositum [Ich ziehe es vor *kīlavā* als Ablativ zu fassen wie es auch der Kommentator tut dessen Erklärungen im übrigen aber völlig verfehlt sind].* Für *satha* vergleiche die auf S. 111 angeführten Stellen.

das *pāśaka*-Spiel nur in den Prosastücken der Jātakas und im Spielliede erwähnt wird.* Eine endgültige Entscheidung der Frage läßt sich nur auf Grund eines größeren handschriftlichen Materiales treffen.

Die übrigen auf S. 146f. angeführten Stellen aus dem Pali und Dhammapada 202¹⁾ bieten keine positiven Anhaltspunkte für die Ermittlung der Spielweise. Es läßt sich nur behaupten, daß in allen Fällen *laṭa* als der beste, *kali* als der schlechteste Wurf gilt.

Die Etymologie der Aya-Namen.

Zum Schlusse möchte ich darauf hinweisen, daß die Bedeutung der *aya*-Namen, die wir auf Grund der Angaben der Ritualtexte gewonnen haben, zum Teil auch durch ihre Etymologie bestätigt wird. *kṛta*, das 'Gemachte', 'Gelungene', ist als Bezeichnung für den besten Wurf, dessen Zustandebringen die Aufgabe des Spielers war, ohne weiteres verständlich²⁾; ebenso *treṭā*, 'die Dreiheit', als Name des Wurfs, bei dem ein Überschuß von drei Würfeln war, oder auch dieser drei Würfel selbst. Weniger klar auf den ersten Blick ist *dvāpara*. Einen Fingerzeig für die Erklärung des Ausdrucks gibt uns die Regel Pāninis, II, 1, 10, die wir schon oben kennen gelernt haben. Nach Pānini sagte man beim Würfelspiel *ekapari*, *dvipari* usw., 'um eins anders', 'um zwei anders' usw. Ebenso wie *pari* konstruierte man nun offenbar auch das zu *pari* gehörige Adjektiv *para*, wenn Pānini und seine Nachfolger das nicht lehren, so liegt das vermutlich daran, daß in der Sprache ihrer Zeit dieser Gebrauch nicht mehr lebendig war. Das Wort *dvāpara* ist also eigentlich ein Adjektiv, zu dem *aya* zu ergänzen ist; es ist 'der (Wurf, der) um zwei (Würfel) anders ist (als das *kṛta*)', und bezeichnet dann auch wohl die beiden überschüssigen Würfel selbst. Für *treṭā* hatte man ebenso auch **tripara* sagen können, für *kali*³⁾ *ekapara*, und dieser letzte Ausdruck ist im Rgveda in dieser Bedeutung tatsächlich belegt.

Im Aksasūkta sagt der unglückliche Spieler (X, 34, 2)

akṣāyāhām ekaparāśya hetōr ānurvratām āpa jāyām arodham ||

Sāyana erklärt hier *ekaparāśya* durch *ekah paraḥ pradhānam yasya tasya*.

¹⁾ Siehe die Nachträge

²⁾ Mit dieser Erklärung lassen sich die Bedeutungen, die Geldner, Ved. Stud. I, 110ff., für ved. *kāra*, *kārin*, *kṛnū* und *kṛtya* aufgestellt hat, nämlich 'Sieg', bzw. 'siegreich', ohne Schwierigkeit vereinigen. Was speziell *kṛnū* betrifft, so ist es meiner Ansicht nach ursprünglich 'derjenige, der (den *kṛta*-Wurf) zustande bringt', so deutlich in der Verbindung mit *śraṅghin*, Rv. I, 92, 10. Bddlich oder in der erweiterten Bedeutung 'siegreich' wird es dann in bezug auf jeden Wettstreit gebraucht. Ich verweise insbesondere auf Rv. VIII, 79, 1, wo *kṛnū* neben zwei anderen Spielausdrücken *tīcayit* und *udbhīd* erscheint.

ayam kṛnūr agraḥhīto tīcayit udbhīd it sōmah.

³⁾ Bei dem Spiele, in dem *kali* als höchster Wurf galt, wurde natürlich *āskanda* an die Stelle von *kali* treten.

Das größere P W setzt, mit Verweisung auf *clapari*, als Bedeutung von *clapara* an 'wobei ein Auge den Ausschlag gibt', ihm folgt Graßmann Ludwig übersetzt 'der Wurfel allein, der mir über alles ging', und bemerkt, es könne damit auch der *lali* gemeint sein, und ihm schließt sich das kleinere Petersburger Wörterbuch an. Meines Erachtens ist es zweifellos, daß *clapara* hier soviel wie *lali* ist, und daß wir übersetzen müssen

'Um des Würfels willen, der um eins anders war, (d. h. um des *lali* willen) verstieß ich die treue Gattin'

So paßt der Vers vortrefflich in die Situation. Der Spieler hat in seiner Leidenschaft die eigene Gattin als Preis eingesetzt, er hat *lali* geworfen und damit die Gattin verspielt, genau so wie Yudhishthira die Draupedi verspielte¹⁾. Daher heißt es in V 4, daß andere nun seine Gattin berühren (*anye jāydm pari mśanty asya*). Er geht dann noch weiter und verspielt sich selbst, wieder genau wie Yudhishthira sich mitsamt seinen Brüdern verspielte²⁾. Darum eagen Vater, Mutter, Bruder, die er anfleht ihn auszulösen. Wir wollen nichts von ihm wissen. Führt ihn gebunden fort' (V 4).

pitā mātā bhrātara enam āhur na jānīmo nāyata baddham etam ||

Und darum geht er verschuldet, voll Furcht, Geld suchend, bei Anbruch der Nacht in des Haus von Fremden, nämlich derer, in deren Dienst er nun geraten ist (V 10). Wenn Ludwig sagt, daß er sich die Gattin 'entfremdete', und daß andere sie nun 'trösten', so sind das Ausdrücke die viel zu zert eind und die den wahren Sachverhalt verdunkeln.

Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel

Endlich muß hier noch einer Abart des Spieles gedacht werden, die einen etwas komplizierteren Apparat als das eigentliche Würfelspiel erforderte. Dieses Spiel hatte offenbar der Verfasser des Harivamśa bei seiner Schilderung des Wurfeltourniers zwischen Rukmi und Baladeva im Auge. Man benutzte dazu Würfel von zweierlei Farbe: schwarze und rote,

enam samparigrhṇīṣa patayāksan narādhīpa |

kṛsnāksāḥ lohitaḥsāmś ca dese śmīṃś tv adhipamsule ||

¹⁾ Ganz ähnlich wird Majjhimanik 129 (Bd III, S 170) von dem Spieler gesprochen, der durch den *lali* Wurf Sohn und Gattin verliert (*kaliggaheṇa puttam pi jiyettha dāram pi jiyettha*). Auch im Nalopakhyaṇa fordert Puṣkara den Nala auf, um die Damayanti zu spielen (Nbh III, 61, 3) und bei dem letzten Spiele setzt Nala sie auch tatsächlich ein (III 78, 5). In der Jāma Vers. on der Nala Sage im Kathakośa verspielt Nala sogar die Devadanti und alle seine anderen Weiber: siehe Tawney's Übersetzung S 202.

²⁾ Vgl. auch Av. V, 18, 2 *akṣadruḡdho rājanyāḥ pāpa ātmaparāyitāḥ*. Auch in der eben angeführten Stelle des Majjhimanikaya heißt es von dem Spieler, daß er schließlich durch den *lali* Wurf in die Sklaverei gerate (*anubandham nigacceyya*) und in der Gāthā Suttanip 659 usw., daß er seine ganze Habe samt der eigenen Person (*saḍḍipi attanā*) verspiele. Kathavarisagara LXIV, 180 wird ebenfalls von einem Spieler erzählt, der mit seinen fünf Genossen um die eigene Person spielt.

ruft Baladeva dem Rukmin zu (II, 61, 37). Man brauchte dazu ferner ein Schachbrett mit 64 Feldern. Als Rukmin dem Baladeva abstreitet, daß er gewonnen habe, springt dieser voller Wut auf, ergreift das goldene *aṣṭāpada* und erschlägt damit den Gegner; vgl. II, 61, 45. 46.

*Samikarṣaṇas tadotthūya saurvaṇenoruṇā balī |
jaghānāṣṭāpadenaiva pramathya Yadupuṅgarah ||*

und II, 61, 54.

*sa Rāmakaramuktena nihato dyūtamāṇḍale |
aṣṭāpadena balarān rūjā Vajradharopamah ||*

Auf dieselbe Art des Spieles wird augenscheinlich auch Mbh. IV, 1, 25 angespielt, wo Yudhisthira erklärt:

kṛṣṇākṣāl lohitākṣūṁś ca nirvartsyāmi¹⁾ manoramān ||

Weitere Aufschlüsse gewahrt uns eine Strophe Bhartṛhari's (Vairāgya-śataka 39):

*yaṭrāṇekāḥ kvacid api grhe tatra tisthaty athaiko
yaṭrāpy ekas tadanu bahavas tatra cānte na caikalāḥ |
itthaṁ cemaṁ rajanīdivasaṁ dolayan dvāv itākṣau
Kūlah Kalyā saha bahukalāḥ kṛidati prāṁsārakah ||*

‘In dem Hause (oder Felde), wo einmal viele waren, da weilt nachher nur einer, und wo einer war, da sind darnach viele, und zum Schlusse ist dort auch nicht ein einziger. Und so spielt mit vielen Künsten, Tag und Nacht hier wie zwei Würfel verfind, Kāla mit Kalī mit den Menschen als Steinen.’

Wenn Tag und Nacht mit Würfeln verglichen werden, so laßt das darauf schließen, daß auch hier an rote und schwarze Würfel zu denken ist und somit dieselbe Art des Spieles gemeint ist wie in den beiden letztgenannten Stellen. Wir können aus der Strophe weiter entnehmen, daß man mit zwei Würfeln spielte. Wahrscheinlich ist daher dies auch das Spiel, das Mayūra in einer *vaṭrokti*, die uns in Vallabhadevas Subhāṣitāvali 123—129 erhalten ist, den Śiva und die Pārvatī spielen laßt²⁾. Hier sagt Pārvatī: ‘Der dreiangige (*tryakṣa*) ist geschickt im Gewinnen, ich bin nicht imstande mit ihm zu spielen’, und Śiva antwortet ‘Ich bin allerdings geschickt im Gewinnen, aber nicht mit drei Würfeln (*tryakṣa*). Zwei Würfel sind hier in meiner Hand³⁾’. Natürlich sind unter diesen zwei Würfeln *pūṣakas* zu verstehen.

¹⁾ Auch dieser Ausdruck kehrt im Harivaṁśa wieder (II, 61, 39)

cāturalāḥ tu nirvṛtte nirṇataḥ sa narādhipah |

nirvṛt heißt aber nicht ‘die Würfel aus dem Becher herausrollen lassen’, wie das PW angibt, sondern sie ‘aus der Hand rollen lassen’. *cāturalāḥ* wird von Nīlakanṭha durch *caturāṅkāṅkṛte* ‘Lṣe erklärt

²⁾ Daß Śiva und Pārvatī Würfel miteinander spielen, wird häufiger erwähnt; z. B. Kathāsarit-sāgara, CX, 55 (wo sie mit selbsttätigen Würfeln spielen); CXXI, 90.

³⁾ Die übrigen Anspielungen auf das Spiel sind zu allgemein gehalten, als daß sich daraus über die Spielmethode etwas entnehmen ließe

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich ferner eine Strophe aus Dhana pālas Rsabhapañcāsikā (32)¹⁾ hierher stellen, in der ähnlich wie in der Strophe Bbartharis die Wesen mit Steinen verglichen werden, die durch die Würfel in Bewegung gesetzt werden

sārviri bamdhavahamaranabhāmo jina na humi paim dithe |

alḥhehim 22 hīramla jivā samsaraphalayamm |

‘Steinen gleich, von den Sinnen fortgerissen (oder durch Würfel in Bewegung gesetzt) auf dem Brette des Samsāra, werden die Wesen nicht der Gefangenschaft, des Tötens und Sterbens teilhaftig, wenn sie dich (oder das Feld) erblickt haben, o Jina’ Das einzige, was die Beziehung auf das in Rede stehende Spiel unsicher macht, ist der Umstand daß im Kommentar, der aber nicht von Dhanapala selbst berrührt, die Worte des Textes auf das Würfelschach (*caturanga*) gedeutet werden

Teils bestatigt teils ergänzt werden die bisherigen Ergebnisse durch die Beschreibung des Würfelspiels zwischen Śakuni und Yudhishthira in Amaracandras Balabhārata II, 5 10ff Auch hier handelt es sich sicherlich um das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel In V, 11 ist wie bei Bharthari und Mayūra von zwei Würfeln (*aksau*) die Rede und diese werden *astapadāstapadamurdhni pātyamanau* genannt Darnach wurde also jeder Spieler je einen Würfel und je ein *astāpada* benutzen und das letztere, wie das *phalaka* der Jatakas, als Würfelbrett dienen Diese Angaben über das *astāpada* sind sehr auffällig An und für sich wurde es jedenfalls naber liegen das *astapada* als das Brett zu betrachten auf dem die Steine gezogen werden, doch scheinen mir die Worte des Textes völlig klar zu sein und eine andere Interpretation nicht zuzulassen²⁾ * Die Steine selbst werden mehrfach erwähnt, und sie galten offenbar als so wesentlich für das Spiel daß es in V 10 geradezu heißt Duryodhana habe sich angeschickt, mit dem Sohne des Dharma mit Steinen zu spielen (*sarai rantum*) Aus V 13 und 14 geht weiter hervor daß sie zur Hälfte schwarz zur Hälfte rot waren sie stimmten also in der Farbe mit den dazugehörigen Würfeln überein In V 12 wird von dem Geklapper gesprochen, das die Steine beim Ziehen in ein anderes Feld (*grhāntārūropana*) verursachen und in V 14 werden sie mit Königen verglichen, da sie wie diese aufgestellt, gezogen (oder erhöht) festgesetzt und wieder befreit werden

utthāptārūropitabaddhamuktaiḥ śyāmaiś ca rakṭaiś ca nrpaṭr waitau |

saraiḥ vicikrīdatuṛ ekacittau gamam care ’py ādadhatāiś alakṣam³⁾ ||

¹⁾ Siehe Klatt ZDMG Bd 33 S 465ff und A van der Linde Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels S 4ff

²⁾ Macdonell JRAS 1899 S 122 halt es für höchst unwahrscheinlich daß das *astāpada* bei einem anderen Spiele außer einer Form des Schach gebraucht worden sei Er muß d mnach annehmen daß im Harivamśa wie im Balabhārata eine Art von Würfelschach gemeint sei was mir wiederum nach der ganzen Schilderung d unsert von dem Spiel gemacht wird äußerst unwahrscheinlich erscheint

³⁾ Der letzte Pada ist mir unverständlich doch möchte ich darauf hinweisen

Die Erwähnung der Steine, die nach dem Ergebnisse des Wurfes von einem Felde auf das andere gezogen wurden, zeigt deutlich, daß wir es mit einer Abart und vermutlich sogar dem Urbilde unseres Puff oder Trictrac und des modernen indischen Pacīsi und Caupur zu tun haben¹⁾. Die Art der Züge war offenbar ähnlich wie heutzutage, wenigstens wenn wir, wie das nahezu sicher erscheint, die Angaben Patañjalis zu Pān. V, 2, 9 auf das in Rede stehende Spiel beziehen dürfen²⁾. In der genannten Regel lehrt Pānini, daß an *ayānaya lha*, d. i. das Taddhita-Suffix *ina* im Sinne von 'dahin zu ziehen' trete. Dazu bemerkt Patañjali: *ayānayaṁ neya ity ucyate tatra na jñāyate ko 'yaḥ ko 'naya iti | ayaḥ pradakṣiṇam | anayaḥ prasavyam | pradakṣiṇaprasavyagāmināṁ śārāṇāṁ yasmin paraiḥ padānām aśamāveśaḥ so 'yānayaḥ | ayānayaṁ neyo 'yānayīnaḥ śāraḥ*. 'Es heißt, zum *ayānaya* zu ziehen'. Da weiß man nicht, was ist *aya*, was ist *anaya*? Der *aya* geht nach rechts, der *anaya* nach links³⁾. Wenn die Felder der nach rechts und links gehenden Steine von den feindlichen (Steinen) nicht besetzt werden, so ist das *ayānaya*. Der zum *ayānaya* zu ziehende Stein heißt *ayānayīna*⁴⁾.

daß *gamo* und *cara* nach Hemacandra, Anekārthasamgraha II, 313, 405 im Sinne von *dyūtabheda*, bzw. *dyūtaprabheda*, gebraucht werden

¹⁾ An diese modernen Spiele denkt offenbar Mahesvara, wenn er im Kommentar zu Amara II, 10, 45 *akṣa*, *deṭana* und *pāśala* als drei Synonyma für den Wurf erklärt, 'der die Züge des Steines veranlaßt' (*śārīparinayane hetubhūtaṣya pāśasya*)

²⁾ Nach Macdonell, a a O S 121, war das Spiel sogar genau dasselbe gewesen wie das heutige. Er sagt: This game is thus described in the Mahābhāṣya by Patañjali: 'Two opposed parties move with their pieces (*śāra*) to the right, and then, after traversing the places or squares (*pada*) on their own side, turn to the left and try to move into the position of the adversary.' Wer diese Übersetzung mit dem unten angeführten Text vergleicht, wird sehen, daß sie mit dem Original wenig gemein hat, sie deckt sich aber merkwürdigerweise mit den Worten, mit denen Weber Ind. Stud. XIII, 472f, das deutsche Trictracspiel beschreibt: 'Die Angabe des Bhāṣya und die Erklärung Kayyatas dazu lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier einfach um unser Trictrac handelt, in welchem ja auch die beiden feindlichen Parteien erst rechts vorgehen, dann nach Überschreitung der auf der eigenen Seite befindlichen Felder sich links wenden und in die Position des Gegners einzurücken suchen.'

³⁾ Weber, der Ind. Stud. XIII, 472f wohl als erster auf den Zusammenhang der Stellen um Mahābhāṣya und bei Bhartṛhari hinweist, meint, diese Erklärung von *aya* und *anaya* sei wohl einfach abzuweisen, und übersetzt *ayānayīna* durch '(Figur, die) auf Glück und Unglück, d. i. auf's Geratewohl, ausgesetzt wird', allein es liegt auch nicht der geringste Grund vor, der Erklärung Patañjalis zu misstrauen. Macdonell a a O geht noch weiter und behauptet, das Spiel habe 'Glück und Unglück' geheißt ('this game, called *ayānaya*, 'luck and unluck'), wie die oben angeführten Worte des Textes zeigen, spricht sich aber Patañjali über den Namen des Spieles überhaupt nicht aus.

⁴⁾ Aus Kayyatas Erläuterungen sei hier noch speziell die Spielregel angeführt, die sich völlig mit unserer heutigen deckt:

*śaśabāṣyaṣya śārāṇa parair nākramyate padam |
asahāyāṣa tu śārēna parakriyena bādhyate ||*

Wir können somit dieses Spiel bis in die Zeit Pāṇinis zurück verfolgen. Gleichwohl erscheint es mir ausgeschlossen, daß es etwa im Mahābhārata gemeint sei außer in der angeführten Stelle des vierten Buches und vielleicht in IV, 68, 29ff, wo, wie wir schon oben sahen, wahrscheinlich von einem Spiele mit *pāśakas* die Rede ist. In späterer Zeit scheint das Trictracspiel — wenn man es so bezeichnen darf — sehr geblüht und das alte Würfelspiel vielfach in den Hintergrund gedrängt zu haben. So ersehen wir zum Beispiel aus der gelegentlichen Äußerung des Apahāravarman im Daśakumāracarita (BSS S. 48) 'ich lichte ein wenig, als ein Spieler einen Stein unachtsam zog (*pramādadatta-kāre lracit kīlate*)', daß es dieses Spiel war, das zu Dandin's Zeit als das gewöhnliche Würfelspiel in den öffentlichen Spielhäusern betrieben wurde. Bezeichnend ist auch, daß nicht nur im Bālabharata, sondern auch in der Version der Nala Sage im Kāthākosā dieses Spiel an die Stelle des alten Nussenspiels getreten ist, wie die Äußerung 'then the cruel Kuvāra again slew Nalā's pieces' (Tawney's Übersetzung, S. 201) zeigt.

Das Würfelschach

Auch mit dem Schach hat man in Indien das Würfelspiel verbunden, so daß ein Spiel entstand, das in der Methode mit dem eben besprochenen viele Ähnlichkeiten hatte. Es ist dies die sogenannte Cāturāṅgi, das Vierschach, von dem wir eine eingehende Darstellung in Raghunandas Tithitattva besitzen¹⁾. Näher auf dieses Spiel und insbesondere auf sein Verhältnis zum Zweischach einzugehen, ist hier nicht der Ort²⁾, ich möchte hier nur den einen Vers des Tithitattva hervorheben, der von den Würfen, nach denen die Züge zu erfolgen haben, handelt (5b, 6a)

*pañcakena ratī rajā catuṣkenau kuṣṛarah |
trikena tu calaty asrah Partha naukā dvayena tu ||*

Danach rückt, wenn fünf geworfen wird, der Bauer und der König, wenn vier, der Elefant, wenn drei, das Pferd, wenn zwei, das Boot vor. Es scheint daher, daß man zu dem Spiele einen *pāśaka*, dessen vier Seiten mit 5, 4, 3, 2 bezeichnet waren, benutzte.

Nachträge

S. 110. Die in Anm. 4 vorge-schlagene Konjektur *mātanulampito* wird bestätigt durch Dighanik. XVI, 1. 31 *devatānulampito poṣo sadā bhadrāni passati*.

S. 113f. Einen weiteren Beleg für *putamandala* bietet das Kakatijataka (327) III, 91, 11. S. 114. Anm. 4 ist nach S. 168, Anm. 1 zu berichtigen.

S. 115. Das *adhīdevana* wird auch Mastr. S. IV, 4. 6. Manavaśrauta- 1. 5. 5, 7 erwähnt. Man vergleiche ferner den Ausdruck *nadhīyādīdevana*, der Kāth. VIII, 7, Mastr. S. I. 6. 11 und nach L. v. Schroeder in verschiedenen Kasus in der Kapisthala

¹⁾ Herausgegeben von Weber, Monatsberichte der kgl. Preuß. Ak. der Wiss. zu Berlin 1872. S. 63ff.

²⁾ Ich verweise auf A. van der Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels, Bd. I, S. 79ff. und Beiträge I, Macdonell a. a. O. S. 139f.

samluta erscheint Auch Manavaśrautas I, 5, 5, 9 ist daher nicht *madhye 'dhīdevane*, sondern mit allen Handschriften *madhyadhīdevane* zu lesen

S 124 Der von Savana angeführte Vers wird schon in der Kāśikā zu Pān II, 1, 10 zitiert

S 124 Die *śalāka* wird auch in der Kāśikā zu Pān II, 3, 59 erwähnt Der Ausdruck *akṣhadhuta* erscheint im Pāli noch öfters, Dīghamk XXIII, 27, Majjhimanik 129 (Bd III, S 170), Suttanip 106, Jāt 545, 45 46

S 128 Zu den Belegen für die Fünfzahl der Würfel beim Rajasuya füge noch Maitr S IV, 4, 6 hinzu Zu den hohen Würfelzahlen vergleiche noch Manavaśrautas I, 5, 5, 7, wonach beim Agnyadheya 400 Würfel auf das *adhīdevana* geschüttet werden, Maitr S I, 6, 11, Manavaśrautas I, 5, 5, 12, wonach dem Opferherrn dabei 100 Würfel überreicht werden, und Maitr S IV, 4, 6, wonach beim Rajasuya 400 Würfel weggeschüttet werden *

S 147 Wurfname ist *kālī* auch in Dhammapada 202

n' atthi rāgasamo aggaṃ n' atthi dosasamo kālī |

Die Übersetzer fassen das Wort hier allerdings meist als Fehler oder Sünde auf, nur M Müller übersetzt there is no losing throw like hatred, aus dem richtigen Gefühl heraus daß hier ein wirklicher Vergleich gefordert werde Die angeführten Stellen aus dem Kanon zeigen, daß man gewohnt war, *kālī* in diesem Zusammenhang zu gebrauchen Die Worte *n' atthi dosasamo kālī* sind nichts weiter als eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der zweiten der angeführten Gathas, in der ebenfalls der Haß gegen Gutes mit dem *kālī* Wurf verglichen wird (*ayam eva mahantatara kālī yo sugatesu manam padosaye*) Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *kālī* tritt aber noch weiter die von Fausboll angeführte Parallelstelle, Dhammapada 251, ein

n' atthi rāgasamo aggaṃ n' atthi dosasamo gaho |

Hier übersetzt Fausboll *gaho* in der ersten Auflage durch *captivitas* in der zweiten um Anschluß an den Kommentar durch *vorator*, Weber durch *Fessel*, Müller durch *shark*, L v Schroeder durch *Krokodil*, Neumann durch *Fallstrick* Meiner Ansicht nach kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß *gaha*, wenn es für *kālī* eintritt, der 'Wurf', speziell der *kāṭṭigaha* ist Die bildliche Verwendung auch dieses Ausdruckes war, wie die angeführten Stellen zeigen, dem Inder ganz geläufig

Eine indische Speiseregeln.

Im Mahasutasomajātaka (537) tadelt Sutasoma den König Kammāsapada, der die Gewohnheit hatte, Menschenfleisch zu essen, mit den Worten (G 58)

*pañca pañcanakhā bhakkhā khattiyena pajānatā |
abhaḷḷham rūja bhakkhesi tasmā adhammiko tuṃham ||*

Für die erste Hälfte dieses Śloka bietet der Kommentator zwei Erklärungen Im ersten Falle zerlegt er *pañcanakhā* in drei Wörter *pañca na khā*, betrachtet *khā* als eine Nebenform von *kho* und erklärt 'Fünf, fünf, d h zehn Geschöpfe wie Elefanten usw dürfen von einem, der das Gesetz der Ksatriyas kennt, nicht gegessen werden¹⁾' Im zweiten Falle faßt er *pañcanakhā* als ein einziges Wort, der Sinn wurde dann nach ihm

¹⁾ Der Text ist zum Teil verderbt Ich glaube, daß zu lesen ist *samma porisāda khattiyadhammam jānantaṃ pañca pañcā ti khattiādayo das eva sattaṃ mam samayena (?) na khā bhakkhā na kho khaditabbayuttakā | na kho t eva vā pañho*

sein 'Unter den funfkralligen Geschöpfen dürfen nur die folgenden fünf Geschöpfe, der Hase (*sasaka*), der Igel (*sallaka*), die Eidechse (*godhā*)¹⁾, die *sāmi*²⁾ und die Schildkröte (*kumma*), von einem Ksatriya, der das Gesetz der Ksatriyas kennt, gegessen werden, aber keine anderen' Fausboll hat sich, da er in seiner Ausgabe *pañca na khā* als drei Wörter druckt, augenscheinlich der ersten Erklärung angeschlossen, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß nur die zweite richtig ist und daß die ganze Strophe zu übersetzen ist

'Fünf funfkrallige (Tiere) darf ein Ksatriya, der (das Gesetz) kennt, essen Du, o König, ißt das, was nicht gegessen werden darf, du handelst daher gegen das Gesetz'

Den Beweis liefert eine Stelle des Mahabhārata, XII, 141, 70 Dort sagt der Śvapaca der den Visvāmitra abhalten will, Hundefleisch zu essen
pañca pañcanakhā bhakṣyā brahmasatrasya vai viśah |
yathāsāstram pramānam te mābhakṣye mānasam kṛihāh ||

'Fünf funfkrallige (Tiere) dürfen von Brahmanen, Ksatriyas und Vaisyas gegessen werden Richte dich nach dem Gesetze (und) wende nicht den Sinn auf das, was zu essen verboten ist'

In genau der gleichen Form begegnet uns der Rechtssatz in der Einleitung des Mahābhāṣya³⁾ Dort wird die Frage aufgeworfen, ob in der Grammatik die richtigen oder die falschen Formen oder beide zu lehren seien, Patañjali weist die dritte Möglichkeit zurück und bemerkt zur Erläuterung 'Aus der Einschränkung des Eßbaren wird das Verbot des Nicht Eßbaren erschlossen Wenn gesagt worden ist Fünf funfkrallige (Tiere) sind eßbar (*pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*), so schließt man daraus daß andere als diese nicht zu essen sind'

Die Vorschriften der Gesetzbücher stimmen mehr oder weniger genau mit unserem Spruche überein wenn auch der Wortlaut in keinem einzigen Falle derselbe ist Yājñavalkyas Regel (I, 177) steht ihm am nächsten *bhakṣyah pañcanakhāḥ sedhāgodhākacchapasallakāḥ | sasāś ca* Auch Vasistha (XIV, 39) erwähnt fünf Tiere *śvāvicchalyakāśasakacchapagodhāḥ pañcanakhanam bhakṣyah* Gautamī (XVII, 27) fugt der Liste das Rhinoceros hinzu *pañcanakhas caśalyakāśasāśvādigodhakhadgacchapāḥ*, und das gleiche tut Manu (V, 18) *śvāvidham śalyakam godhām khadgākūrmasāśams tathā | bhakṣyāḥ pañcanakhesv āhuh* Āpastaniba (I, 5, 17, 37) nennt sogar noch ein siebentes sonst unbekanntes Tier, den *pūṭikhasa pañcanakhānām godhākacchapāśvāvicchalyakāḥ khadgāśapūṭikhasatīrjam* Wir wissen aber aus Vasistha und Baudhayana, daß die Ansichten in betreff des Rhinoceros geteilt waren Der erstere sagt in einer späteren Regel (XIV, 47) *khadge tu vivadanty agrāmyasūkare ca* und Baudhāyana der zunächst wie Gautama

¹⁾ So ist natürlich mit den singhalesischen Handschriften zu lesen

²⁾ So C¹ B¹ etc.

³⁾ Bd I, S. 5 der Kullbornschen Ausgabe Weber, Ind. Stud. XIII 458

und Manu die fünf gewöhnlich genannten Tiere und das Rhinoceros aufzählt, fugt hinzu 'mit Ausnahme des Rhinoceros' (I, 5, 12, 5) *bhaksyāh śvāridgodhāsasaśalyakacchapakhadgāh khadgararjāh pañca pañcanakhāh* Govinda weist darauf hin, daß die eigentümliche Fassung des Sūtra andeuten solle, daß die Gelehrten über die Eßbarkeit des Rhinoceros uneinig seien¹⁾ In der Visnumṛti (LI, 6) hat andererseits gerade das Rhinoceros das Stachelschwein vollständig verdrängt *śasaśalyakagodhākhadgakūrmavarjam pañcanakhāmāmsāsane saptarātram upavaset*

Die Beschränkung auf die fünf Tiere war offenbar die gemeindische Ansicht und die Dharmasāstras, die die Liste der Tiere erweitern, haben auf lokale Sitten Rücksicht genommen Wie fest der Spruch von den fünf Tieren im Volke wurzelte, geht auch daraus hervor, daß er im Kūrma purāṇa (S 572) sogar dem Manu zugeschrieben wird, während das Mānava Dharmaśāstra doch tatsächlich, wie oben bemerkt, von sechs eßbaren Tieren spricht

godhā kūrmah śasah śvārit sallakī ceti sattamāh |
bhaksyāh pañcanakhā nityam Manur āha prajāpatih ||

Wichtiger aber ist, daß sich die Fassung des Spruches in der Gāthā so voll kommen mit der des Mahābhārata deckt, weil wir daraus schließen dürfen, daß die Gāthā Poesie auch in bezug auf die Dharma-Elemente, die sie enthält, genau auf dem gleichen Boden steht wie das Epos und aus den gleichen Quellen geschöpft hat wie jenes

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein, auch auf den Namen des Tieres einzugehen, das im Pali Kommentar als *sāmī* bezeichnet wird Aus der Vergleichung der Liste des Kommentars mit denen der Dharmaśāstras ergibt sich, daß damit das im Sanskrit gewöhnlich *śvāridh* genannte Tier, also das Stachelschwein, gemeint ist, und mit *sk śvāridh* läßt sich *sāmī* auch lautlich vereinigen der Abfall des auslautenden Konsonanten ist durchaus regelrecht und zu dem Übergang des *v* in *m* läßt sich *p* *Damila* für *sk Dravida* u. ähnl. vergleichen²⁾

Dem *śvāridh* entspricht bei Yājñavalkya *sedhā* Dieses *sedhā* findet sich auch im Kommentar zu Katyāyanas Śrautasūtra V, 2, 15, wo *śalali* durch *sedhāśalākā* und *śvāridroma* erklärt wird, und in Kullūkas Kommentar zu Manu V, 18, wo *śvāridham* durch *sedhākhyaṃ prāṇibhedam* wiedergegeben wird Diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß *sedhā* und *śvāridh* ein und dasselbe Tier bezeichnen Die Etymologie des Wortes *sedhā* ist nach Uhlenbeck³⁾ noch nicht gefunden Kittel⁴⁾ hält es nicht für unmöglich, daß es aus dem dravidischen *edu*, 'Stachelschwein', entstanden sei Allein

¹⁾ Buhler SBE XIV, S 184

²⁾ Vgl. Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen, § 261 Die Lesart der birmanischen Handschriften *sāci* ist sicher falsch

³⁾ Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache S 341

⁴⁾ Kannada English Dictionary, Preface, p. XXII

ganz abgesehen von anderen Schwierigkeiten, wurde der Antritt des *s* im Anlaut des Wortes im Sanskrit völlig unerklärlich sein¹⁾ Meiner Ansicht nach ist *sedhā* nichts weiter als die Prakritform von *śvāridh*. Ein feminines Kompositum von *śvan* und *ridh* mußte, mit Überführung in die *ā* Deklination, notwendigerweise **saridhā* und weiter *sedhā* werden, wie sk *stharira* im Pali zu *thera* geworden ist. *sedhā* gehört also zu den zahlreichen Wörtern im Sanskrit, die bei der Übernahme aus den Volkssprachen keine Sanskritisierung erfuhren weil sie etymologisch nicht mehr durchsichtig waren. Zu beachten ist, daß in Yājñavalkyas Regel auch zwei andere Tiernamen, *sallaka* und *lacchapa*, keine reinen Sanskritformen zeigen²⁾.

Als Bedeutung von *sedhā* wird im PW 'Igel oder Stachelschwein' angegeben, daß es aber nur das letztere bezeichnet, geht schon aus seiner Identität mit *śvāridh* hervor und wird durch die oben angeführte Stelle aus dem Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra bestätigt, da hier von den 'dreimal weißen' Stacheln des Tieres die Rede ist. Das Stachelschwein aber führt den Namen des 'Hundespießers' mit Recht. Sportsleute und Reisende wissen genug von Hunden zu erzählen, die Stachelschweine aufstöberten und mit Stacheln gespickt zurückkehrten. So sagt z. B. Cave, Picturesque Ceylon Bd III, S 60, von den Stachelschweinen 'They are rather a nuisance to sportsmen who hunt with dogs, for if a hound turns up a porcupine, he will follow it only to return with a number of quills in his head, neck and chest, the victim of an ingenious ruse by which he is inveigled into a hole to be rammed at close quarters by the porcupine, who backs into him and leaves his dart sticking in his body'. Weitere Berichte hat Brehm in seinem Tierleben Bd II, S 561, und Liebrecht, Zur Volkskunde, S 102, gesammelt. Es ist leicht begreiflich, wie sich aus der angeführten Tatsache der bei Plinius bezugte Glaube entwickeln konnte, das Stachelschwein könne durch Zusammenziehen seiner Haut seine Stacheln auf seinen Angreifer abschießen (H. N. VIII, 53) 'Hystrires generat India et Africa spina contactas ac herinaceorum genere, sed hystriaci longiores aculei et,

¹⁾ Eher wäre es möglich, daß kan. tel. *edu* umgekehrt auf sk. *sedhā* zurückginge. Was den Abfall des *s* beim Übergang aus den arischen in die dravidischen Sprachen betrifft, so ist er im Tamil bei den Lehnwörtern der älteren Schicht regelrecht, vgl. *ayiram* 'tausend' = sk. *sahasra*, *ūṣi* 'Nadel' = sk. *śuci*, *araru*, 'Schlange' = sk. *śarpa* usw., und es erscheint mir nicht ausgeschlossen, daß das Wort durch das Tamil hindurch ins Kanaresische und Telugu eingedrungen ist. Eine Parallele wurde das im Tamil und Kanaresischen vorhandene *enu*, 'Leiter', bilden, das auf p. *seni* sk. *śreni* zurückgeht.

²⁾ Bei Apastamba lesen einige Handschriften, bei Baudhāyana alle bis auf eine *śedhiṣ*, bzw. *śedrid* mit anlautendem Cerebral, und Haradatta im Kommentar zu Apastamba erklärt diese Lesart für richtig. *śedviṣṣacalyaka ity uktah pāṭhaḥ*. Eine Parallele zu dieser Cerebralisierung gewährt die Sindh Form *śēṭho*, *śēṭha*. Natürlich sind auch die modernen Hindi Formen *śēḥ*, *śēḥ*, *śēḥ* aus *sedhā*, *śvāridh* entstanden und nicht von sk. *sallaka* abzuleiten wie es Platts in seinem Hindustani Wörterbuch tut.

cum intendit cutem, missiles Ora urgentinm figit canum et paulo longius iaculatur¹⁾ Ähnliche Angaben macht Oppian, Cyn III, 391 ff, und auch er hebt hervor, wie gefährlich das Tier deshalb für die Hunde sei (V 402 ff)

θηβαι δ' ἔρτεται ῥία ῥάγαροι ὧδε γε φαίης
αἰζήν τόξωι δεδαηνότα τοξέυσθαι
τοῦτερον ὁτιώτε μι θηρίτορες ὠτήσονται,
οὔτι γνάς μεθιάσι, δόλον δ' ἐτετεντηατο

Sanskrit *muktā*, *muktūphala*, *phala*.

Sk *muktā*, 'Perle', wird im PW als 'die von der Perlenmuschel Abgelöste, Befreite' erklärt, und diese Etymologie hat Uhlenbeck in seinem Wörterbuch wiederholt In luthlicher Beziehung läßt sich gegen die Ableitung des Wortes von *muc* allerdings nicht das geringste einwenden, in haltlich aber befriedigt sie keineswegs Daß sie sich von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus kaum rechtfertigen läßt, wurde freilich nichts ausmachen, sie verstoßt aber gegen den Grundsatz, daß indische Wörter, die erst im Sonderleben des Indischen entstanden sind, aus indischen Anschauungen heraus erklärt werden müssen

Die Ansicht, die der Inder in nachvedischer Zeit über die Entstehung der Perlen hegte, ist durch Herders Gedicht 'Verschiedener Umgang'²⁾, das auf der nachher angeführten Strophe Bhartrhari's beruht, allgemein bekannt geworden Man glaubte, daß sich ein Regentropfen in der Muschel zur Perle verdichte Belege³⁾ bieten Mālavikāgnimitra I, 6, Mrechakatika V, 45, Bhartrhari II, 67, Rājataranginī III, 202, Karpūramañjarī III, 3, Śārngadharap 477 Nach einigen tritt der Vorgang nur bei günstigem Sternhulde ein Nach Bhartrhari muß die Sonne in Svāti stehen, eine Anschauung, die auch in dem von Lanman angeführten Marāṭhi Sprichworte⁴⁾ hervortritt Rājasekhara nennt anstatt dessen Citrā Der letztere beschreibt auch ausführlich, wie die Muscheln aus dem Meere empor tauchen und die Regentropfen trinken Die Perle heißt deshalb geradezu *rasodbhava* (Hemacandra, Abhidhānac 1068 nach PW, Kommentar zu Kādamhari, N S P, S 10)

¹⁾ Liebrecht a a O, wo auch andere Belege für diese Sage angeführt werden

²⁾ Samtliche Werke, herausg von Suphan Bd XXVI, 406 Vgl auch die beiden Gedichte 'Die Perle', ebd S 400, und Bd XXIX, 88

³⁾ Die Stellen aus der indischen Literatur ebenso wie die Angaben griechischer römischer und arabischer Schriftsteller sind zuletzt gesammelt von Fischel, ZDMG XXXVI, 136 Eine Ergänzung dazu bietet Lanman in seiner Übersetzung der Karpūramañjarī, S 264 und in seinen Noten zu Whitneys Übersetzung des Atharva veda I, 161

⁴⁾ Manwaring Marāṭhi Proverbs Nr 1291

Auf Grund dieser Vorstellungen hat Lassen, Indische Altertumskunde I, 244, Note 1, III, 307 *muktā* als 'die von der Regenwolke losgelassene' erklärt. Mir erscheint diese Herleitung ebenso unbefriedigend wie die des PW. Das Losgelassensein an und für sich ist doch nicht charakteristisch für die Perle, sondern höchstens das Losgelassensein von der Wolke, der letztere Begriff tritt aber in dem Worte gar nicht zutage. Auf diese Weise schafft die Sprache keine neuen Namen.

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung von *muktā* vorschlagen. Ich sehe darin eine falsche Sanskritisierung des mittelindischen *muttā*, das nicht 'die Geloste' bedeutet, sondern 'die Erstarrte', von *murchati*, das uberaus häufig vom Gerinnen der Milch, des Quecksilbers usw. gebraucht wird¹⁾.

Diese Erklärung setzt voraus, daß *mukta* kein Wort der alten Sprache ist. Tatsächlich kommt es auch im Veda nicht vor. Der Veda hat vielmehr ein ganz anderes Wort für Perle, das im Rg. und Atharvaveda häufiger belegte *kṛśāna*. Das Wort stirbt später vollständig aus²⁾, an seine Stelle tritt *muktā*, für das das PW als früheste Belege Stellen aus dem Mahābhārata und Manu verzeichnet.

Nachweisen läßt sich **mūrta* in der Bedeutung Perle nicht. Im Gegenteil, es läßt sich zeigen, daß ein solches Wort in der alten vedischen Sprache gar nicht existiert haben kann, weil die Vorstellung auf der es beruht, in der vedischen Zeit nicht vorhanden war.

¹⁾ Daß Gerinnen die ursprüngliche Bedeutung von *murchati* ist und daß sich daraus erst im Indischen die Bedeutung 'starr werden beim Ohnmachtsanfall', 'ohnmächtig werden' entwickelt hat, dürfte wohl keinem Indologen zweifelhaft sein. Schon aus diesem Grunde ist meines Erachtens die Erklärung die Johansson IF, II, 30 von dem Wort gibt, völlig verfehlt. Johansson sucht *murchati* mit *mardhati*, *mlecchati* usw. zu vereinigen, indem er es auf *meledh* und schließlich auf ein Element *mele* zurückführt, das 'reiben, zermahlen, mahlen', 'schwach, schlaff, lassig werden', 'weich, sanft, mild werden' bedeuten soll. Er hält also gerade die jüngste Bedeutung von *murchati* für die ursprüngliche. Aber auch lautlich ist die Zurückführung auf *meledh* unmöglich. Zu *murchati* lautet das Partizip *mūrta*, das nomen actionis *mūrta*, aus **mūṛdh* *to*, **mūṛdh* *ti*, aber hatten wir **mūṛdha*. **mūṛdha* entstehen können. Sk. *mūrka* ist mit Bartholomae, Stud. I, 45 als indische Neubildung zu *murchati* aufzufassen (siehe auch Wackernagel, Altind. Gr. I, 164), die Bedeutungsentwicklung von starr zu stumpfsinnig ist ähnlich wie bei *jaḍa*. Ist das aber richtig, so ist der Vergleich mit ltt. *mulka*, Durmalkopf, got. *malsks* in *untilamalsks*, 'τοσαυτη', als *malsk* 'übermutig, unstatthaft'. Ganz abzulehnen ist weiter der Zusammenhang mit gr. *μαλακό*, 'weich, sanft', und ebenso unmöglich ist 'entfernter Zusammenhang' mit *mūṛjati*, 'welkt', obwohl er nach Uhlenbeck 'kaum zu leugnen' ist. Die Grundbedeutung von *mūrka* ist damit unverkennbar. Richtig dagegen erscheint mir der auch von Prellwitz i. t. ym. Wörterbuch der griech. Sprache angenommene Vorschlag von Bugge, KZ. N. N., 440 *mūrta* mit gr. *μαῖο*, 'geronnenes Blut', zusammenzubringen, siehe auch W. Schulze, KZ. N. N., 257. Es liegt also eine Wurzel mit idg. *r* vor.

²⁾ In der Sūtraliteratur begegnet es noch Kauś. Sūtra 59, 9, aber hier ist es durch das Mantra an die Hand gegeben.

Über die ältere Anschauung vom Ursprung der Perlen sind wir durch ein Lied des Atharvaveda (IV, 10) unterrichtet, das von einer als Amulett umgehängten perlenhaltigen Muschel handelt. In diesem Liede wird beständig mit dem Gedanken des doppelten Ursprunges der Perle gespielt. Sie stammt einerseits aus dem Meere (*samudrād adhī jagjñise* 2, *samudrajah* 4, *somudrāj jātah* 5) andererseits aus himmlischen Höhen, denn sie ist aus dem Winde geboren, aus dem Luftraum, aus dem Leuchten des Blitzes (*īdītāj jātō antarikṣōd uryuto jyōtīśas pari* 1), sie stammt aus der Höhe der Lichter (*agrato rocandnām* 2), sie ist im Himmel geboren (*divi jātah* 4), sie ist die aus Vṛtra, der Wolke, geborene Sonne (*vṛtrāj jato divākoraḥ* 5), sie ist aus dem Somva geboren (*sōmāt tām adhī jagjñise* 6), sie ist goldgeboren (*hiranyajāḥ* 1 4), eins der Golde (*hiranyānām ekasī* 6). Pischel hat daraus den Schluß gezogen, daß nach vedischem Glauben Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nötig seien, ob auch Regen, folge aus unserer Stelle nicht mit Sicherheit. Lanman hält es sogar für sicher, daß in dem Liede dieselbe Vorstellung über den Ursprung der Perlen herrsche wie in der späteren Literatur. Meines Erachtens ist das aber geradezu ausgeschlossen. In dem ganzen Liede ist nicht eine einzige Angabe die auf die Entstehung der Perle aus dem Wassertropfen hinweise. Alles ins besondere aber die Angaben in V 1, 2 und 5 und der Ausdruck *hiranyaja*, spricht vielmehr dafür, daß der vedische Inder sich die Perle als aus dem Blitze entstanden dachte, ähnlich wie es in der von Pischel zitierten Stelle aus Aelian, *De natura animalium* X 13 heißt daß sie entstünden *στῆνται τῶν γογγυαῖς ἀνεωγμείοις ἐπιλαμψοσιν αἱ διστραπαὶ*. Was aus dem bisher angeführten wahrscheinlich war wird durch zwei andere Punkte zur Gewißheit erhoben.

In V 7 des Atharva Liedes heißt es nämlich: 'Der Knochen der Götter ward zur Perle, beseelt lebt er in den Wassern' (*deśdnom osthī hrsonam babhūva tad ātmoniac caroty opso antah*). Pischel möchte damit eventuell zwei Stellen aus der griechischen Literatur Chares bei Athenaeus III, 45 und Arrian Indike VIII 12 in Verbindung bringen. Aber dort werden die Perlen nur als die Knochen (*ὀστῆα*) der Muscheltiere bezeichnet. Der Knochen der Götter hat damit nichts zu tun, er ist vielmehr Indras Blitzkeil, der aus den Knochen des Dṛdhyāñi oder Dadhici besteht. Im Mahābhārata III, 100 wird erzählt, wie Dṛdhica den durch Vṛtra und die Kālākyas bedrangten Göttern auf ihre Bitte seine Knochen schenkt. Tvastṛ verfertigt aus ihnen den Donnerkeil mit dem dann Indra den Vṛtra erschlägt. Mit geringen Abweichungen wird die Sage noch an zwei anderen Stellen des Mahābhārata erzählt. IX 51 und XII, 342. Sie ist aber auch schon in rgvedischer Zeit vorhanden gewesen. Rv I, 84, 13 heißt es, daß Indra mit den Knochen des Dṛdhyāñi neunundneunzig Vṛtras erschlug. Das PW (unter *asthisambhava*) verweist ferner auf Mbh I, 33, 20f, wo erzählt wird, wie der somarabende Garuḍa, als Indra seinen Blitzkeil auf

ihn schlendert eine Feder fallen laßt mit den spottischen Worten Ich werde dem Rsi Verehrung erzeugen aus dessen Knochen das *vajra* entstanden ist (*vajram yasyasthisān bhavam*) und dem *vajra* und dir o Indra! Die Strophe findet sich schon im *Suparnadhyaya* 27 6 Im *Śabdakalpadruma* wird *asthya* daher geradezu als Synonym von *vajra* aufgeführt

Zweitens aber wird es nun verständlich warum die Perlenmuschel überhaupt als unheilabwendendes lebensschützendes Amulett verwendet werden kann warum man mit ihr die Raksas töten und die Fresser überwinden kann (*śaṅkhēna hatid raksasasya atrino 11 sahamāhe* 2) warum sie vor dem Geschoß von Göttern und Dämonen schützt (so *asmānt sarvataḥ patu hetya devasurēbhyah* 5) Die Perle hat diese Zaubermacht weil sie der Blitz Indras ist der in unzehigen Kämpfen die Dämonen vernichtet hat

Auch in der Strophe *Av XIX 30 5* die Pischel a 1 O zuerst richtig gedeutet hat wird ausdrücklich der Blitz neben dem Ozean als der Ursprung der Perle genannt

*yat samudro abhyakrandat parjanya vidyuta saha |
tato hiranyayo bindus tato darbho ajayata ||*

Daß der Ozean brüllte Parjanya mit dem Blitze daraus entstand der goldene Tropfen¹⁾ daraus das Gras

Wir müssen also zwei Vorstellungen unterscheiden eine ältere vedische nach der die Perle der in die Muschel gefahrene *vajra* des Indra der Knochen des Dadhyanc ist und eine jüngere nach der sie durch Erstarrung eines hineingefallenen Regentropfens entsteht Nach allem was wir ermitteln können hat sich die letzte Vorstellung zu einer Zeit gebildet als das Sanskrit aufgehört hatte eine lebende Sprache zu sein Das neue Wort für Perle *mutta* ist daher nicht im Sanskrit sondern erst im Mittelhindischen angekommen ein altes **murta* hat nie bestanden

Für die hier vorgeschlagene Erklärung von *mutta* spricht endlich auch noch eine Erscheinung in den Prakrit Dialecten auf die schon Pischel Grammatik der Prakrit Sprachen § 270 566 hingewiesen hat Das Partizip Praet Pass von *muc* lautet im Pali *mutta* und wenn auch seltener *mutla* (aus **mul-na*) in den Prakrit Dialecten ist *mutla* sogar die gewöhnliche Form wenn auch Hemacandra II 2 daneben *mutta* erwähnt Die Perle heißt dagegen überall im Pali und Prakrit nur *mutti* *muttika* *mothia* Auch das zeigt daß dieses Wort mit dem Partizip von *muc* nichts zu tun hat Weil aber *mutti* fälschlich durch *mutti* wiedergegeben wurde ist schwer zu sagen Möglicherweise hat dabei der Anklang an das häufig neben *mutti* erscheinende oft auch im Kompositum mit ihm verbundene *stuti* *stutti* (Muschel) mitgewirkt Der Fehler ist jedenfalls kaum größer als wenn

pabbhāra zu *prāgbhāra* sanskritisiert wird¹⁾, *dohada* zu *daurhṛda*²⁾, *aggala* zu *argala*³⁾ usw.⁴⁾.

Zur Stütze meiner Erklärung läßt sich nun aber noch ein weiterer Punkt anführen. Wohl ebenso häufig wie das einfache *muktā* ist in der klassischen Literatur das Kompositum *muktāphala* 'Perle'. Über das hier im zweiten Gliede erscheinende *phala*, das natürlich mit *phāla* 'Frucht' identisch ist, bemerkt das PW. 'Wenn *phala* auf 1 *phal* (d. h. *phal* 'bersten') zurückgeht, dann bezeichnet das Wort ursprünglich die geborstene, d. i. reife Frucht' Uhlenbeck, IF. XIII, 214, bezeichnet diese Etymologie als sicher. Schon die vorsichtige Ausdrucksweise des PW. läßt aber erkennen, daß sie ihrem Urheber selbst keineswegs so erschien. Mir ist sie aus zwei Gründen ganz unwahrscheinlich. Erstens ist es eine Annahme, die sich durch nichts beweisen läßt, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeutete⁵⁾. Zweitens aber ist doch auch nur bei einer sehr beschränkten Gattung von Früchten das Bersten ein charakteristisches Zeichen der Reife, und es wurde daher völlig unbegreiflich bleiben, wie *phala*, die geborstene Frucht, zur Bezeichnung der Frucht schlechthin werden konnte

¹⁾ Zachariae, Beiträge zur ind. Lexicographie, S 60ff

²⁾ Auf die Einwände, die Böhtlingk, ZDMG LV, 98, Ber Sachs Ges Wiss Phil Hist Cl LIII, 17, gegen die Zurückführung von *dohada* auf *dvihṛd* erhoben hat, brauche ich wohl nicht einzugehen. Böhtlingks eigene Erklärung von *dohada* als des 'Milch gebenden' Gelustes ist, ganz abgesehen davon, daß sie die Formen *dohala*, *dohala*, dunkel läßt, wiederum schon deshalb völlig unmöglich, weil sie nicht mit den indischen Anschauungen übereinstimmt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, daß man an einen Zusammenhang der *dohadas* mit der Entstehung der Milch glaubte, was übrigens auch sehr wunderbar wäre, da sich die *dohadas* während der Schwangerschaft einstellen, die Milch aber, wenigstens in auffälliger Weise, doch erst nach der Geburt auftritt. Auf die alberne Erklärung in der *Abhūdhanappadi* *pikāśūci* ist natürlich, wie Böhtlingk selbst bemerkt hat, nicht das mindeste Gewicht zu legen. Ich wurde auf diese verfehlte Etymologie überhaupt nicht zurückgekommen sein, wenn Böhtlingk nicht mitgeteilt hatte, daß sie die Billigung mehrerer Fachgenossen gefunden hatte.

³⁾ Kiellhorn, Gott. Nachr. 1903, S 307f

⁴⁾ Erwähnen will ich auch, daß Gundert, ZDMG XXIII, 529 und Kittel, Kan. nadā-English Dictionary, S XXI *muktā* als Lehnwort aus dem Dravidischen (tam. *kanar muttu*) betrachten. Die Frage nach dem dravidischen Ursprung des Wortes wäre zu erwägen, wenn *muttu* sich aus dem Dravidischen heraus befriedigend erklären ließe. Das ist aber nicht der Fall. Die von Gundert und Kittel vorgeschlagenen Deutungen als des 'ersten' oder 'besten' (der Juwelen) oder des 'eingetauchten' sind unmöglich. Es ist mir daher unzweifelhaft, daß *muttu* umgekehrt aus dem Indo-Arischen entlehnt ist, und zwar in der Prakrit, nicht in der Sanskritform, was wiederum durchaus zu der oben geäußerten Ansicht über die Priorität der Prakritform stimmt.

⁵⁾ Rv. III, 45, 4, wo von einer reifen Frucht die Rede ist, wird *paktā* hinzu gefügt. Rv. X, 146, 5 wird von einer süßen (*erdḍu*) Frucht gesprochen. An den anderen Stellen des Rv., wo das Wort oder Ableitungen davon erscheinen, IV, 57, 6, X, 71, 5, X, 97, 15, bedeutet es Frucht im allgemeinsten Sinne.

Ähnliche Bedenken erheben sich gegen die von Kluge in seinem etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache unter *fallen* vorgetragene und von Noreen, Abriß der urgermanischen Lautlehre, S 119, wiederholte Herleitung von *phala* als der reifen, 'abfallenden' Frucht von der im Simplex nur im Dhātupāṭha überheferten Wurzel *sphal*. Auch Kluge geht von der völlig willkürlichen Voraussetzung aus, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeute. Dazu kommt, daß *sphal* nach dem Dhātupāṭha 'Schwanken, Zucken' (*cale*, *sphūrtau*) bedeutet, und wenn auch die Bedeutungsangaben im Dhātupāṭha oft recht vage sind, so ist es doch eine weitere unbewiesene Annahme, daß *sphal* jemals im Sinne von 'abfallen' gebraucht wurde. Ist aber schon der Zusammenhang zwischen den indischen Wörtern ganz unwahrscheinlich, so können natürlich ahd *fallan*, lit *pālu* 'falle', erst recht nichts für die Etymologie beweisen¹⁾

Die Beobachtung indischen Sprachgebrauches führt zu einem ganz anderen Resultate. Ich glaube zeigen zu können, daß *phala* ursprünglich weder die 'gehorstene' noch die 'abfallende' Frucht war, sondern dieselbe Bedeutung hatte wie *muktā*, nämlich 'Verdickung'.

Dhammapada 71 lesen wir

na hi pāpam katam kammam sayu khīram va muccati |
dahantam bālam aneti bhaṣmācchanno va pātalo ||

Die erste Zeile ist von den meisten Übersetzern mißverstanden. Faus holl übersetzt 'non enim male factum facinus statim lac velut mutatur', und ihm folgen Weher, M. Müller und v. Schroeder, die *na muccati* durch 'wird nicht verändert', 'does not turn', 'nicht verändert sich' wiedergeben. Childers²⁾ meint es lage ein Wortspiel vor 'For as new milk will not curdle so an evil deed cannot be got rid of'. Das richtige hat allein Neumann, der die ganze Strophe übersetzt 'Die jetzt vollbrachte böse Tat gerinnt nicht gleich³⁾ wie frische Milch verzehrend folgt dem Toren sie, wie Feuer unter Asche glüht'. In der Strophe ist nicht von einer Veränderung der bösen Tat in gute Tat etwa durch äußerliche Askese, wie v. Schroeder meint, die Rede, es wird nur betont, daß sich die böse Tat nicht sofort zu greifbaren Folgen verdichte, sondern dem Täter oft erst nach langer Zeit und im nächsten Leben vergolten werde. *muccati* hat also die Bedeutung 'gerinnen, sich verdichten', und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es für *muccati* = sk *murchati* steht, wie schon Morris, Journ. Pal. Text Soc. 1884, p. 92, gesehen hat. Es hat hier eine ähnliche Verwechslung der Wurzeln *muc* und *murch* stattgefunden wie ich sie oben für *muktā* angenommen habe. Daß dem Inder die Vorstellung von einem 'Gerinnen',

¹⁾ Die weiter von Kluge und Noreen herangezogenen Wörter, gr *σφαλλω*, lat *fallō*, sind aus lautlichen Gründen fernzuhalten, vgl. Walde, Latein etymol. Wörterbuch, S. 205.

²⁾ Pali Dictionary, s. v. Vgl. auch JRAS New Series Vol. V, p. 224.

³⁾ *sayu* hat hier noch die alte Bedeutung 'desselbigen Tages'.

einer 'Verdichtung' des *karman* gelauf war, zeigt auch Śatapathabr X, 5, 3, 8, wo es heißt *taṁ chrotam karmāśṛjate | tat prāṇān abhīsamamūrchat* *īmaṁ sandegham annasandeham | akṛtsnam vaḥ karmarte prāṇebhyo 'krtsnā* *u vaḥ prāṇā rte karmānah* 'das Ohr erschuf *karman* Dies verdichtete sich in Verbindung mit den Lebenshauchen zu diesem Körper, diesem Nahrungskörper Unvollständig ist das *karman* ohne die Lebenshauche und unvollständig sind die Lebenshauche ohne das *karman*'

Nun findet sich, wie Fausboll bemerkt hat, an mehreren Stellen auch eine Sanskritversion dieser Strophe Manu IV, 172, Mbh I, 80, 2

nādharmas carito loke sadyah phalati gaur va |
sanair ārtamānas tu kartur mūlāni kṛtati¹⁾ ||

Mbh XII, 95, 17 18

nādharmas carito rājan sadyah phalati gaur va |
mūlāni ca praśūkhās ca dahan samadhyagacchati ||

Noch genauer wird die erste Zeile der Pali Strophe reflektiert in Mbh XII, 91, 21

yadā nātmanī putresu na cet putresu naptisu |
na hi pāpam kṛtam karma sadyah phalati gaur va ||

Die Kommentatoren des Manu erklären das Wort *go* verschieden²⁾ Die einen, wie Govindaraja, Narayana und Nandana, nehmen es im Sinne von Kuh und seben in *gaur va* einen *śādharmyadrstanta* 'Wie eine Kuh, die durch ihre Milch usw. sofort Vorteil bringt' Andere wie Medhātithi, Kulluka und Rāghavananda meinen *go* könne hier auch Erde bedeuten, und es lage ein *śādharmyadrstanta* vor 'Wie die Erde die nicht sofort Ertrag bringt' Buhler hat sich in seiner Übersetzung der ersten Ansicht angeschlossen halt es aber nicht für unmöglich daß hier ein Doppelsinn beabsichtigt sei Bohrtlingk ist in seinen 'Indischen Sprüchen' (3574) umgekehrt der zweiten Ansicht beigetreten

Meiner Ansicht nach sind indessen alle beide Erklärungen viel zu gequält als daß sie Glauben verdienen

Da es sich wie die Übereinstimmung der Sanskrit und der Pali Strophe zeigt sicherlich um einen alten Spruch handelt so ist es, glaube ich nicht zu kühn *go* hier direkt dem *khira* der Pali Gāthā gleichzusetzen es also in dem alten vedischen Sinne von Milch zu nehmen Dann aber muß auch *phalati* dieselbe Bedeutung haben wie *murchati*, also 'gerinnt, verdichtet sich' bedeuten

Diese Bedeutung von *phalati* läßt sich noch in einigen anderen Stellen nachweisen Mbh I, 80 3 in einer Parallele zu der eben angeführten Strophe heißt es

putresu va naptisu vā na ced atmanī paśyati |
phalaty eva dhṛuṣṭam pāpam guru bhūtam vrodare ||

¹⁾ An der Stelle des Mahabharata steht *rājan* für *loke* und *dvartamāno hi*

²⁾ Siehe Buhler, Sacred Books of the East, Vol XXV, p 155f

‘In den Söhnen oder in den Enkeln wenn man es nicht an sich selbst erfährt verdichtet sich sicherlich die Sunde wie schwer verdauliche Speise im Bauche Die Grundbedeutung von *phalati* tritt hier meines Erachtens noch deutlicher zutage als in der ersten Strophe obwohl man das Wort auch hier offenbar schon früh nicht mehr verstanden hat Sonst wäre die verwässernde Umgestaltung kaum begreiflich die die Strophe bei Manu (IV 173) erfahren hat

yadī natmani putresu na cet putresu naptsu |
na tv eva tu kṛto dharmah kartur bhavati nīphalah ||

In späterer Zeit wird *phal* gerinnen speziell in bezug auf Lichterscheinungen gebraucht Der Inder faßt die Reflexion des Lichtes als ein Gerinnen ein Fest oder Dichtwerden der einfallenden Strahlen auf Bei spiele (nach dem PW) bieten Raghuv XVI 18

lalantaraśyamasudhesu naktam
ītas tato rudhatrānankuresu |
ta eva multagunaśuddhaya pī
harmyesu murchanti na candrapadaḥ ||

Auf den Palasten an denen der Stuck im Laufe der Zeit schmutzig geworden ist und auf denen hier und dort Grasbuschel wachsen werden die Mondstrahlen obwohl sie weiß sind wie Perlenschnüre nicht fest (d h sie werden nicht reflektiert)

Śakuntala (ed by Pischel) V 218

chaya na murchati malopahatāprasade
buddhe tu darpanatāle sulabhālakasa ||

Ein Bild wird nicht fest (nicht reflektiert) auf einer Spiegelfläche wenn ihre Klarheit durch Schmutz getrübt ist wenn sie aber rein ist so erscheint es leicht

Bṛhatsaṃhitā IV 2

śalīlamaye śasini rātre didhītaḥ murchītas tamo nāśan |
īśapayanti darpanodaranīhita va mandirasyantah ||

Die Sonnenstrahlen vernichten das nachtlche Dunkel dadurch daß sie in dem aus Wasser bestehenden Monde fest (d h reflektiert) werden ebenso wie (die Sonnenstrahlen) in einem Hause (das Dunkel vernichten) wenn sie in das Innere eines Spiegels eingedrungen sind

Bṛhatsaṃhitā XXXIV 1

śaī murchīta raśmīdroḥ kīraṇaḥ pavanena maṇḍalibhūtiḥ |
nanuvarṇakṛtayas tāntābhre vyomni pāruṣeḥ ||

Wenn bei leicht bewölktem Himmel die verdichteten Strahlen der Sonne und des Mondes infolge des Windes zu einem Ringe werden so (ent stehen) die Höfe die mannigfache Farben und Formen haben

Und Kīratārj V 41 spricht Bhīṣma von den Lichtmassen der Sonne die sich mit den Strahlenmengen der Silberwinde verdichten d h die

von den Silberwänden zurückgestrahlt werden (*sammūrchatām rajata-bhittimayūkhaḥajālāḥ gharmaḍyuteḥ patalāni dhānām*)¹⁾

Genau so wie *mūrchatī* wird nun auch *phalati* gebraucht Kīrātārj V, 38 heißt es

*iha naraśukakomalā maninām
ravikarasamalītāḥ phalanti bhāsaḥ ||*

‘Auf diesem (Berge) verdichten sich die Strahlen der Edelsteine, die eine zarte (Farbe) haben wie junge Papageien, wenn sie sich mit den Strahlen der Sonne mischen’ Gemeint ist naturlich wiederum, daß die Sonnenstrahlen von den Edelsteinen reflektiert werden Mallinātha erklärt *phalanti* durch *sammūrchanti* | *vardhanti itī yāvat*

Häufiger noch ist in der gleichen Bedeutung *pratīphalati* Mallinātha erklärt *na mūrchanti* in Raghuv XVI, 18 durch *na pratīphalanti*, der Kommentar zu Brhatsaṃhi IV, 2 *mūrchatāḥ* durch *pratīphalītāḥ* Śisupālav IV, 67 sagt Māgha in der Beschreibung des Raivataka

*darpananirmalāsu patite ghanatimiramusi
jyotiḥ saupyabhittisu purāḥ pratīphalati muhuh |
vṛidam asaṃmukho ’pi ramanair apahṛtaśaśanāḥ
lāñcanakandarāsu tarunīr iha nayati ravih ||*

‘Auf diesem (Berge) bewirkt die Sonne, daß sich die Mädchen in den goldenen Höhlen schamen, wenn ihre Liebhaber ihnen das Gewand heruntergerissen haben, auch ohne daß sie sie direkt bescheint, wenn (nämlich) ihr die dichte Finsternis verscheuchendes Licht auf die vor (den Höhlen) befindlichen spiegelklaren Silberwände fällt und wiederholt (in die Höhlen) zurückgestrahlt wird’ Auch hier gibt Mallinātha *pratīphalati* durch *sammūrchatī* wieder

Śisupālav IX, 37

*amalātmasu pratīphalann abhitas
tarunikapotaḥphalākesu muhuh |
vīśasāra sandrataram indurucam
adhikātabhāsītadīśam nīkaraḥ ||*

‘Dadurch daß sich die Fülle der Strahlen des Mondes wiederholt auf den fleckenlosen Wangenflächen der Mädchen spiegelte, breitete sie sich noch dichter aus und erhellte (daher) die Himmelsgegenden in noch höherem Grade’

Und Śrīharsa braucht Naisadhiya IV, 13 denselben Ausdruck, wenn er von dem gesenkten Antlitz (*mukham*) der Damayantī spricht das sich auf ihrer tranenüberströmten Brust spiegelt

*hrdī Damayāsur aśruharapūte
pratīphalad vīrahāttamukhānateḥ ||*

¹⁾ Ebenso wird übrigens auch die Reflexion der Schallwellen aufgefaßt, vgl. Raghuv VI, 9 *pradhmātāsankhe parito digantāms turyasane mūrchatī mangalārthe*, XVI, 64 *śrotreṇ sammūrchatī raktam āśāṃ gītanugam vīrimṇḍangavāḍjam*, Kaṭhāsarita LX, 21 *śruteḥ cāśrutaputtam tam tannādam dikṣu mūrchatam*

sich¹⁾ Die Bedeutung spricht aber auch hier entschieden für die Zurückführung auf *phal* 'sich verdicken', es ist jedenfalls schwer einzusehen, in wiefern die Schlangenhaut, die Anschwellung des Schlangenkörpers unterhalb des Kopfes, etwas mit Bersten oder Spalten zu tun haben kann²⁾ Bei Lexikographen und in der späteren Literatur erscheint daneben, aber selten, auch *phuta*, *phutā* (Pañcatantra Kosegarten 174, 11), *sphata*, *sphatā* (Amara I, 8, 9, CII III, 259, Komm zu Abludhānre 1315), *sphuta*, *sphutā* (Abhidhānre 1315, Lesart zu Ind Spr² 3770) Ob man berechtigt ist, die Formen mit *u* direkt auf ein altes **phlto* zurückzuführen, ist mir zweifelhaft *phuta* kann auch erst im Mittelhindischen aus *phata* entstanden sein und sein *u* dem vorausgehenden Labial verdanken, vgl die bei Pischel, Gramm der Prakritspr § 104 angeführten Fälle Ebenso ist es mir zweifelhaft, ob wir aus den letzten vier Formen schließen dürfen, daß die Wurzel ursprünglich mit *s* anlautete Da die Formen mit *s* in keinem alten Texte belegt sind, ist es mir wenigstens ebenso wahrscheinlich, daß wir es mit Hy persanskritismen zu tun haben, die in Anlehnung an *sphatati*, *sphutati* entstanden³⁾

5 So erklärt sich auch *phala*, n in der Bedeutung 'Hoden', die im Epos und bei Susruta erscheint und nach Caland Altind Zauberritual S 70, vielleicht auch Kaus S XXV, 17 vorhegt

0 Zu diesem *phalati* gehört endlich natürlich auch *phala*, n 'Frucht', als das sich verdickende Gebilde Es ist dieselbe Vorstellung, die auch bei *puspa*, n 'Blume', von *pus* 'dick werden', zugrunde liegt *muktāphala* ist also eigentlich eine tautologische Verbindung wie unser Windhund, Sauerampfer usw Wahrscheinlich bezeichnete ursprünglich *phala* auch für sich allein die Perle, und als dies ungebrauchlich wurde, wurde der Verdeutschung wegen *mukta* davorgesetzt, vergleiche das schon oben angeführte *binduphala* 'Perle'⁴⁾

Von *phala* 'Frucht' ist dann wiederum ein Denominativum *phalati* 'bringt Frucht', im eigentlichen und übertragenen Sinne gebildet Dies liegt unzweifelhaft in solchen Stellen vor wie Hariv III, 46 17

akāle pādapaḥ sarie puṣpanti ca phalanti ca ||

In vielen anderen Fällen aber, wie z B Mbh III, 183 78

tatrāśya svakṛtam karma cchayevānugatam sadā |

phalaty aha sukhārho vā dukkhārho vātha jayate ||

¹⁾ Bechtel gibt allerdings als Bedeutung von *sphalati* 'breitet sich aus' an, aber diese Bedeutung beruht nur auf einer falschen Lesart im Dhatupāṭha *visarane* für *visarane*

²⁾ Wenn in der klassischen Literatur die *phand* mit einem *phalaka*, Brett (von *phal* 'sich spalten') verglichen wird (Bhartṛhari, Nitis 35), so beweist das natürlich nichts für die Etymologie, da bei jenem Vergleich nur an die sekundäre, nicht an die etymologische Bedeutung von *phalaka* gedacht worden ist

³⁾ Gar kein Gewicht ist auf *sphota* 'Schlangenhaut' zu legen, das im PW aus dem Śabdārthak bei Wilson angeführt wird

⁴⁾ Vgl Wackernagel, Altind Gr II, 1, 251

oder dem bekannten buddhistischen Verse (Avadānas I, 80, 86, Divyāvad 131, 191 usw.)

na pranaśyanti karmāṇi kalpalotīśatāir api |
sāmagrīm prāpya kālam ca phalanti khalu dehīnām ||

läßt es sich kaum entscheiden, ob wir es mit dem ursprünglichen Verbun oder dem Denominativum zu tun haben

In den verwandten Sprachen vermag ich sk *phal* 'gerinnen' mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Die alte, von O. Hoffmann BB XVIII, 155 verteidigte und früher auch von Prellwitz, Et. Wb. d. gr. Spr., angenommene, in der zweiten Auflage des Werkes wieder aufgegeheene Zusammenstellung von *phalati*, *phala*, mit *ὀφελω* 'mehre', *ὄφελο*, 'Nutzen, Gewinn' wird auch in der neuen Beleuchtung von *phalati* nicht viel wahrscheinlicher*. Die von Berneker, IF IX, 363 versuchte Heranziehung von lat. *felix* wird von Uhlenbeck, IF XIII, 214 und Walde, Lat. Et. Wb., mit Recht abgelehnt. Ebensowenig kann lat. *folium* hierher gehören, denn von lauthellen Schwierigkeiten ganz abgesehen, ist der ursprüngliche Begriff, der in *phal* lag, eben nicht 'sprießen, hervorkommen', wie Berneker annimmt¹⁾. Eher könnte man an Verwandtschaft mit gr. *φάλλος* denken. Schon Sutterlin, IF IV, 104, wollte das griechische Wort auf eine Wurzel **phel* 'spalten' zurückführen, die Ableitung von **phel* 'gerinnen, erstarren, dick werden' wurde der Bedeutung nach, wie mir scheint, ungleich besser stimmen. Andererseits wird es aber doch schwer, *φάλλος* von air. *ball* 'membrum', hessisch *bille* 'penis', nd. *bulle*, die auf eine mit *bh* anlautende Wurzel weisen, zu trennen, vgl. J. Schmidt, Idg. Vok. II, 225, W. Schulze, KZ XXIX, 263, Bezzenberger, BB XIX, 248.

Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghosa.

Auf Grund verschiedener Erwägungen habe ich am Schlusse meiner Abhandlung über die Bruchstücke buddhistischer Dramen²⁾ (S. 65) die Ansicht ausgesprochen, daß wir ihren Verfasser in dem Dichterkreise suchen mußten, dessen Mittelpunkt Asvaghosa war. Schneller als es zu hoffen war, ist das bestätigt worden. Ich kann jetzt nachweisen, daß wenigstens eines der uns in jenen Bruchstücken vorliegenden Dramen von Asvaghosa selbst herrührt.

Ich habe auf S. 12 meiner Abhandlung bemerkt, daß das Fragment 116 in zentralasiatischen Charakteren geschrieben sei, und daran die Vermutung

¹⁾ Ich möchte noch bemerken, daß das Wort *phalya* n. Blume, das mit lat. *folium* direkt verglichen zu werden pflegt, im Sk. keineswegs alt und gut bezeugt ist. Wir kennen es vorläufig nur aus der Śābdacandrikā, nach einem Zitat im Śābdakalpadruma.

²⁾ Königlich Preussische Turfan Expeditionen. Kleiner Sanskrit-Texte. Heft I. Bruchstücke buddhistischer Dramen. Herausgegeben von Heinrich Lüders. Berlin 1911.

geknüpft, daß ein ganzes Blatt der ursprünglichen Handschrift verloren gegangen und von dem späteren Restitutor durch ein neues ersetzt worden sei. Diese Vermutung war nicht richtig, es hat sich vielmehr gezeigt, daß das Fragment 116 einer anderen Handschrift angehört. Meine Frau hat unseren ganzen Bestand an Palmblattbruchstücken noch einmal durchgesehen und dabei ein größeres und 17 kleinere Stücke gefunden, die in derselben Schrift wie jenes Fragment geschrieben sind. Einige dieser Stücke paßten direkt aneinander, so daß sich die Zahl der einzelnen Fragmente auf 9 verringerte. Diese 9 und das früher gefundene Fragment 116 ließen sich weiter auf Grund des Textes und der äußeren Beschaffenheit zu drei Blättern zusammenordnen. Von dem ersten Blatte sind uns vier von dem zweiten und dritten Blatte je drei Stücke erhalten. Keines der drei Blätter ist also vollständig, doch fehlt von dem dritten Blatte nicht allzuviel. Der erhaltene Teil dieses Blattes muß ungefähr 34,5 cm. In der dritten Zeile der Rückseite steht eine Vamsastha Strophe, von der 6 Akṣaras fehlen. Dahinter muß außerdem noch *niskrāntāh* oder *iti niskrāntāh* gestanden haben. 9 Akṣaras erfordern ungefähr 5 cm. 11 ungefähr 5,5 cm. Als Gesamtlänge des Blattes ergibt sich also 39,5—40 cm. Auf dieselbe Zahl führt die Berechnung der Länge der beiden anderen Blätter. Das erste Blatt enthält in Z. 2 und 3 der Vorderseite eine Upajāti Strophe, in Z. 1 und 2 der Rückseite eine Śardūlavikrīḍita Strophe und in Z. 2 und 3 der Rückseite einen Śloka, die eine Bestimmung der fehlenden Akṣaras und dadurch die Berechnung des Abstandes zwischen den einzelnen vier Stücken ermöglichen¹⁾. Das ganze Blatt muß danach 30,5—40 cm lang gewesen sein. Von den drei Stücken des zweiten Blattes dessen Schrift leider stark abgerieben ist, gehören zwei dicht aneinander. Sie messen zusammen ungefähr 15 cm. Auf der Rückseite stehen Reste einer Śardūlavikrīḍita Strophe. Es fehlen am Ende der zweiten und am Anfang der dritten Zeile 45 Akṣaras, die ungefähr 25 cm erfordern. Die Länge des ganzen Blattes muß also 40 cm betragen haben.

Die Schrift ist im wesentlichen identisch mit der Schrift des Revisors der alten Dramenhandschrift, wie ich sie in meiner Abhandlung S. 12ff. beschrieben habe. Nur das *ya* zeigt hier rundere Formen. Die *a* *a* *o* ausgesprochene Ansicht, daß diese Schrift nicht in Indien selbst entstanden, sondern die älteste Repräsentantin der zentralasiatischen Brahmi sei, wird durch die neuen Fragmente wie mir scheint vollständig sichergestellt. Deutlicher noch als in der Schrift des Revisors tritt hier der zentralasiatische Charakter in der Ähnlichkeit des *ta* und des *na* des *ra* und des *ca* hervor. Diese Buchstaben sind hier bisweilen schon ebenso schwer zu unterscheiden wie in der späteren zentralasiatischen Brahmi. Besonderes Interesse bietet

¹⁾ Die Tafel gibt den Abstand zwischen den einzelnen Stücken nicht genau wieder. Um eine zu starke Verkleinerung zu vermeiden, sind die Stücke etwas näher aneinandergerückt.

Rückseite

- 1 y
 2 [ya] [ena] samya[g a]bhūṭam [h] Bhṛgu[sa]ttam[o]
 [nibhṛtaṭr yattā] aṭ
 3 [k]r[ta]m bhr̥ṣaṁsaṭ spr t śiṁsaṭ¹⁾ — Buddha —
 4 ddhī r [etad] apī pu [karmmasam]skṛta[yor²⁾] = anāhan
 kṛta[yor yuvayor a ū
 5 [tṛa]ttā no

C 4

Vorderseite

- 1 va nno bhāṁvāt so [kṣ] y nopa e[ṣam h] satī
 [i] [n] tu³⁾ yat[n]ena jñā[yatām] helī
 yy na[h]i
 2 ri[ra]nirmuktam⁴⁾ u[ṣṭma]sa[m]jñakam buddh[is]au]kṣmyam tat —
 suksmatvac c aiva doṣānām aṛyāpārāc ca cetasaḥ [i] [d⁵⁾
 ā]jyusaś c aiva mokṣa [pa]rikalpyate⁶⁾ — Śāri — ian⁷⁾ asya
 dharmasya
 3 thatmagrahe sata⁸⁾ na naisthikī nirvṛtir⁹⁾ bhavati naira
 tmyadarsana¹⁰⁾ ca bhavati tadyathā [nadī]srotaso varittamana[sya]
 pra[t]iyyu [śya]e¹¹⁾ ddhya sminn¹²⁾ uparate sy o
 4 prāptam tac ca yathā nimnagatam bhavati tair adau srota upa
 ratam vinas[t]am itī [bhava]tī [e]am a]s a m sarī[r]endriy
 buddh[is]srotaso varittama[na] ¹³⁾ bhagavat adhi[ga]
 5 ie kalyam kriyate¹⁴⁾ tatkrto hetukasya n otpadyate bijadalap[r]
 thiv r m¹⁵⁾ aṭ [e]a[n [h] tasmīn na [ya]man
 [a]smīm¹⁶⁾ v¹⁷⁾

Rückseite

- 1 karma¹⁸⁾ kṣetram bijam utpatticelas trsnā kledacchadanā c
 a[p]jy [a]a] ya[m]¹⁹⁾ [k] [s] y [v] j²⁰⁾ j[a]yamāno jñāna
 dītye t — [B]²¹⁾
 2 vinīṭayor²²⁾ ya[t]i dharmmena kṛtaparīkarmmanoh asmat siddhānta

1) Ergänze etwa sprētam yath = aś uṣaṭ

2) Ergänze purvāḥ a^o 3) Ergänze idan = tu

4) Ergänze śarīra^o 5) Ergänze dirghatvād

6) Ergänze mokṣas = tu parī^o 7) Ergänze bhagavan 8) Lies satī

9) Lies nirvṛt r 10) Lies nairatmyada^o 11) Das ā ist unsicher

12) Lies asmin 13) Ergänze nach k. omānasya 14) Lies kriyate (!)

15) Lies nach k. bijadalap[arī]ṭayor 16) Lies asmin

17) Ergänze grōṣṭentulś nach k. vinasṭe multī itī nīṣcajāḥ kṛtāḥ

18) Lies karma 19) Ergänze aiva dījan

20) Ergänze nach k. eva p jolāḥ saṣṣaṣaṣ 21) Ergänze Biddhānta

22) Davor stau! nach k. gataḥ a = ārggata

- pratiśedhād = uddhrtavīdhadr[*t*][*śa*][*lyay*][*h*] ś[*u*][*d*][*dha*]manasor =
yura ^h) yad = c . m dhavādīyā[nasy^o] = ā]
3 śīlam duḥkham srotasī nirivānasya varitale tat — atah param jñānam =
īdam yatendriyau nīrantaram = bhāvayatuv³) vimuktaye śī su bhi-
kṣam⁴) akhulām = aka nīrāmay[au pā]tu
4 sarve ॥ Śāriputraprakaraṇe navamo nkaḥ 9 āryya Suvannākā-
putrasy = āryya Išvaghoṣasya kṛtiś = Śāradatīputraprakaraṇam samā-
ptam [sa]māptānī c = āukānī nava gyaṃ = anu[stubhe] ccha

K I

Vorderseite

- 1 [k][r] sī — M (r⁵) m
2 y k ū = ca vāyoh ātmesvaradh[*y*]ānabalena
kuryyur = nna⁶) [*y*]
3 ryyam munitaryyam⁷) = anivāryyam = a[ryya]⁸) [ya]
dam śa
4 [pə]taye — Maudga⁹) — mohūndhasya¹⁰) janasya na
śasya¹¹) sa
5 [k] [r] — B d a — s āgatam¹²)

Rückseite

- 1 [B]u[d]dh[ah] — U[p] [t] [ʃ]y¹³) [*y*]
2 [d] [ʃ]śuddhasya¹⁴) manaso rāgam alpēna yatnena
vśuddhe dḍhyāśa[*y*]¹⁵)
3 pari¹⁶) 1sa1s 1a1s 1a1h svajanagata[m] ryyanti
4 [rda]vāgnīparigatam = iva n[ʃ]la[d]ru[m]jan
gaganatala[ʃ]i
5 [s] t¹⁷) sukhā[ā]¹⁸) [dā]nām¹⁹)
[s] t²⁰) 1 [m] [dh]u[gh]rt [m] [ddh]y²¹)

¹) Ergänze yura jōh

²) dī ist unsicher Es kann ti sein

³) Lies bhavayitum

⁴) Lies bhikṣam

⁵) Unter der Zeile vor tra ist tasya nachgetragen das zu Upatīṣṭha zu ergänzen ist

⁶) atme^o — nī a ist später nachgezogen

⁷) Das erste von mir als undeutlich bezeichnete akṣara ist ein nachgetragenes zentralasiatisches mu Auch nī ist nachgetragen Reste des alten nī sind sichtbar

⁸) Lies ayyam

⁹) Das au ist später nachgezogen

¹⁰) moha das dī a und das sa sind später nachgezogen

¹¹) Das na das ṣa und das sa sind später nachgezogen

¹²) Die Zeile ist später nachgezogen Ergänze °karam — Buddha — svagatam

¹³) Das u ist später nachgezogen Ergänze Upatīṣṭha

¹⁴) Ergänze vīśu^o Das unter der Zeile nachgetragene später vielleicht wieder getilgte akṣara scheint in Zeile 1 zu gehören

¹⁵) Ergänze vīśuddhe = dḍhyāśaṣe

¹⁶) Der 1 Strich ist später nachgezogen

¹⁷) Die Lesung ist unsicher

¹⁸) Ergänze sukhānam

¹⁹) Das akṣara vor da ist verstümmelt und unsicher

²⁰) Das sa ist nicht sicher

²¹) Ergänze °ghṛtameddhyā^o

das Zeichen des Jihvamūliya (in *naṅhkarṇadharūya* CI¹ 4 *duhkhāṃ* CIV², 3) das mit dem späteren Guptazeichen identisch ist und das Zeichen des Upadhmaniya (in *sisyāḥ parī*³ CI² 2) das hier wie in der Kuṣana Schrift aus einem Kreise mit eingesetztem Kreuze zu bestehen scheint

Daß man in Zentralasien Palmblätter als Schreibmaterial verwendete ist zunächst auffallend. Ich will nicht bestreiten daß man besonders in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auch präparierte Palmblätter aus Indien importiert hat in unserem Falle aber liegt die Sache anders. Die Handschrift der die drei uns vorliegenden Blätter angehören ist ein Palmpest. Die alte Schrift ist an verschiedenen Stellen noch sichtbar, am besten auf der Rückseite des ersten und auf der Vorderseite des letzten Blattes. Sie war bedeutend größer als die neue Schrift und scheint aus der Kuṣana Zeit zu stammen. Wir haben hier also ein tatsächliches Beispiel für das Vorkommen von Palmpesten das für Indien wie ich a. a. O. S. 12 bemerkt habe durch Aśvaghosa bezeugt wird.

Der Inhalt der neuen Blätter ist von großem literargeschichtlichem Werte. Diese drei Blätter sind die Reste einer Handschrift die wenigstens eines der von mir behandelten buddhistischen Dramen enthielt. Ich gebe im folgenden zunächst den Text der neuen Fragmente in zentralasiatischer Schrift (C) und dann den entsprechenden Text der Fragmente der Handschrift aus der Kuṣana Zeit (K). Der Vergleich mit C zeigt daß K 26 64 68 75 101 und zwei kleine noch nicht veröffentlichte Fragmente und K 23 56 89 112 zu je einem Blatte gehören. Ein kleines noch nicht veröffentlichtes Fragment läßt sich ferner wegen der äußeren Beschaffenheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu dem zweiten Blatte stellen. In den Noten zum Texte von C habe ich auch die Ergänzungen angeführt die sich mit Hilfe von K machen lassen.

C 1

Vorderseite

- | | | | | | |
|---|-----------------------------------|----|---------------------------------|-----------------|--------------------------|
| 1 | y | c | [a]nnyadr[ś]t[ā]to de[h] | [dh] | |
| | [u] ¹⁾ | | | | |
| 2 | bhavaḥ a[tha] | | [sa]ya buddhātapasam = rddhayaḥ | | |
| | | | [a]lme | ya | |
| | nabalena) kuryyur = na yogina[m] | | | | |
| 3 | duṣkaram asti 1 | 2) | [ś]arī — tasmad atmasam a | 3) | syā ⁴⁾ ka |
| | | | [] U | y ⁵⁾ | [ry]yam = |
| | ulla | | aryam ⁶⁾ | | municaryyam arinivaryyam |

¹⁾ Ergänze *Buddhā* — *Upat 1, 1* (r)

²⁾ Ergänze nach K. 2, 1 *ca vāḥ āt nā araddhā yina*³⁾ Ergänze *1, 1* —

⁴⁾ Ergänze *2, 1* *na nārasya* ⁵⁾ Ergänze *Buddhā* || *Upat 1, 1*

⁶⁾ Ergänze *ulla aridryam*

- 4 *ryyam = āryam* [i]ga[ta] *bhaya*dam śaranam = a
[ma]ti — Buddha — svāga[ta]m
nauhlkarn[n]adhārūya¹⁾ bhaviṣyate dharmasenapata[ye]²⁾

Rückseite

- 1 *Maudga* || *mohāndhasya* [r]śanakaram³⁾ nastasya sa
[s]ya samv[ri]t[karam]⁴⁾ n[ur]
k s n n ppr t[st]h k r v nd⁵⁾ [r] —
2 [k]bodhanakaram ś[ṭ]eya ram — Buddha — svāgatam
[bha] [r]d[dh]i[ka]lpeśvarāya
sa — tr[bh]iś⁶⁾ = śiṣya[ḥ] parivrtah śobhate munīcan
dramāh
3 [n] tr[ṣ] [y]ukta va candramāh Bu [dh] Upa
[s] [n]āma j bbhyanāram varasatān na bhaviṣyat ity e
[pr] bbhya etān tāvad viśuddhasya
4 manaso rā⁷⁾ nāsam e kāt = parāmmukhībhūta⁸⁾ pratipadyate śre
y[urābhya]m

C 2

Vorderseite

- 1 kḥi
2 [nīla]dru[ma] [ganata] vipp[ra] [tasya]¹⁰⁾ śakuner ādīptam
tra[ḥ] k y m¹¹⁾ y o kva r[ṇ]iṣpa [s]
3 reva [klā] [m]¹²⁾ atrptikara[nām]¹³⁾ paridāha
[tma]lānām ā caritah —
4 madhughṛtā[meddhiyapay] syestam [yat] tal
priya]m ap[ri] dahaty apriya [h] ity eva viśa
5 [na] eva viśa[y] [śar]i[r]e [pradahati madaya]
[ma] ām

¹⁾ Lies nauhlkarnna^o (?) ²⁾ Lies °senapataye

³⁾ Ergänze teilweise nach K, janasya darśana^o

⁴⁾ Ich habe dies früher fragend *bhyasamducc[āram]* gelesen. Die falsche Lesung erklärt sich daraus, daß die Buchstaben zum Teil abgerieben und verstummelt sind und bei dem Fehlen des Zusammenhanges der Sinn nicht zu erkennen war.

⁵⁾ Ergänze jñanapratigṛhāṇam vande

⁶⁾ Lies tribhūḥ ⁷⁾ Ergänze Buddha—Upatisya

⁸⁾ Ergänze nach K, ragam = alpina yatnena

⁹⁾ Lies parāmmukhī^o

¹⁰⁾ Ergänze größtenteils nach K, r = daragṇiparigatam = va nīladrumaṇ = gaga natalavipprasthitasya

¹¹⁾ Ergänze trailokyam

¹²⁾ Ergänze sulkhanam

¹³⁾ Lies °kārānam

K IV

Vorderseite¹⁾

- 1 [dh]y mnan = galam bhava[t] *)
 r r
 2 isrotaso [v] [m] n sy bhaga[v] *)
 ukasya n = otpadya[t] *) byodalam²⁾ prithivya
 3 n = inas e m [k] [i] t nīś ayah k tah³⁾ . [k] [m] [s].
 r b u [p] t *) exam loka[h]
 sasyavaṣ = jāyamāno jñānā[d]
 4 [ga]tena mūrgge[na] na kṛtaparikar
 manoh[a] [d] [s] i[ś] [l] [y]o⁴⁾
 5 r e

Rückseite

- 1 ya[v] y r
 2 vyam it a yamānen as[m] i śres[th] i pu
 t[r]e⁵⁾ [ś] s [s] y [s]
 3 d idanin tatr ai gacchāms¹⁰⁾ parikkramya
 hanto¹¹⁾ lhu āmodo ganikākule sabahu
 4 tantidhāt[k] n[ha]stas¹²⁾ sam[v] i[hā]
 payanti vandhakam = a
 5 n = kala upā[sa]

Was zunächst die Anordnung der Blätter betrifft so geht aus der Tatsache daß die Worte *nīladrumaṇ gaganatala*⁹⁾ und *madhughṛtāmeddhya*¹³⁾ in K auf dem ersten in C auf dem zweiten Blatte stehen mit Sicherheit hervor daß C 2 wirklich das unmittelbar auf C 1 folgende Blatt ist. Zu gleich ist damit die Unterscheidung von Vorder- und Rückseite für C 1 C 2 und K I gegeben. Schwieriger ist die Frage wie sich C 4 zu C 2 verhält. Inhaltlich steht C 4 den Blättern C 1 C 2 allerdings sehr nahe. Der Kolophon macht es außerdem zweifellos daß es hinter jene Blätter gehört. Zwischen C 2 und C 4 scheint aber noch ein Blatt gelegen zu haben. Die Blätter C 1 und C 4 tragen nämlich am linken Rande Blattzahlen und zwar

¹⁾ Fast sämtliche Buchstaben dieser Seite sind später nachgezogen.

²⁾ Ergänze *ni man = galam = bhavati*.

³⁾ Ergänze *buddhisrotaso varitamānasya bhagavati*¹⁰⁾.

⁴⁾ Ergänze *et ukasya n = otpadyate*.

⁵⁾ Die Lesung ist durch C gesichert. meine frühere Lesung ist falsch.

⁶⁾ Ergänze *asun = inasle mukta it nīśca jah kṛtah*.

⁷⁾ Ergänze *lirima kṣetram = bīṣa = utpatticetas*¹¹⁾. Ergänze *odṛṣṭisalyayoh*.

⁸⁾ Ergänze *oputrena*¹²⁾. Ergänze *tatr = aiva ga*¹³⁾.

⁹⁾ Ergänze *alato*¹⁴⁾. Lies *ohastah* (?)

¹⁰⁾ Das Fragment von K, das dieses Wort enthält, muß ein Stück vom unteren Rand eines Blattes sein und daher zu K I gehört haben.

nach der älteren Weise¹⁾ auf der Vorderseite. Diese Zahlen sind leider stark abgerieben, doch ist auf C 1 der Rest eines Zehners und darunter eine Ziffer erkennbar, die kaum etwas anderes als eine 7 sein kann. Die Ziffer auf C 4 ist ganz unleserlich. Jedenfalls stand aber auf diesem Blatte nur eine Ziffer, es kann also nur ein Zehner oder ein Hunderter gewesen sein. Ist daher die Lesung des Einers auf C 1 richtig, so folgt daraus, daß C 4 das dritte Blatt hinter C 1 gewesen sein muß, und ich habe es demgemäß bezeichnet. Zwischen den beiden Blättern von K muß dann eine noch größere Lücke vorhanden sein. Ein Vergleich von K I mit der Rückseite von C 1 und der Vorderseite von C 2²⁾ zeigt, daß 8½ Zeilen von C ungefähr 7 Zeilen in K entsprechen. Hinter *madhughṛtāmeddhya*³⁾ in K I^R, 5, C 2^V, 4 hört die Übereinstimmung der beiden Handschriften zunächst auf. Sie beginnt erst wieder mit den Worten *nimnan gataṃ bhavati* in K IV^V, 1, C 4^V, 4. Die Lücke umfaßt also, vorausgesetzt, daß das fehlende Blatt C 3 auch 10 Zeilen enthielt, 19½ Zeilen, denen in K 16 Zeilen entsprechen, die gerade zwei Blätter füllen würden⁴⁾. Zwischen den beiden Blättern von K lagen also ursprünglich noch zwei Blätter, von denen uns nichts erhalten ist oder deren Bruchstücke sich wenigstens nicht als solche erkennen lassen. Ich habe daher die erhaltenen Blätter als K I und K IV⁴⁾ bezeichnet. Vorder- und Rückseite lassen sich bei K IV und C 4 nach dem Inhalt mit Sicherheit scheiden, bei C 4 kommt als äußeres Kennzeichen noch der Kolophon hinzu.

Der Text von C ist ziemlich nachlässig geschrieben. Es kommt eine ganze Reihe von Schreibfehlern vor, so *dharmasenapataye* 1^V, 4 für *senā*⁵⁾, *atṛptikaranām* 2^V, 3 für *karānam nairātmayādarśanā* 4^V, 3 für *nairātmya*⁶⁾, *karmā* 4^R, 1 für *karmma*, *sata* 4^V, 3 für *satī*, *bhāvayatum* 4^R, 3 für *bhā* *vayitum*, *kṛiyata* 4^V, 5 wahrscheinlich für *kṛiyate* *byadala*⁷⁾ 4^V, 5 für *byo* *dala*⁸⁾. Auch *nauhlarnnadhārāya* in 1^V 4 scheint Schreibfehler für *nau* *karmma*⁹⁾ zu sein. Allerdings wurde das ein sehr auffällender Fehler sein und eine absolut sichere Entscheidung ist bei dem Fehlen des Zusammenhanges nicht möglich. Die Verwechslung von *nirvṛti* und *nirvṛth* in *nirvṛttir* 4^V, 3 findet sich auch in späteren Handschriften nicht selten. Die falsche Schreibung *trbhūś* für *tribhūś* 1^R 2 beruht wohl auf lokaler Aussprache und hat zahlreiche Parallelen in den Inschriften. Die Schreibungen *parammu* *khbhutah* 1^R, 4 und *asmim vi(naste)* 4^V 5 sind zu erklären wie *bhaga(vā)m* und *śrṇvam puspā*¹⁰⁾ in K, die ich a a O S 31 besprochen habe.

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen über die Paginierung von indischen Handschriften aus der Kusana- und Gupta-Periode a a O S 3.

²⁾ Die Vorderseite von C I ist viel weitläufiger geschrieben als alle übrigen Seiten und kommt daher für diese Berechnungen nicht in Betracht.

³⁾ Die Anzahl der Zeilen auf der Seite schwankt in K zwischen 4 und 5 siehe a a O S 2.

⁴⁾ Die römische Ziffer ist gewählt, um Verwechslungen mit den Zahlen der einzelnen Fragmente in meiner Ausgabe zu vermeiden.

Buddha heißt ihn willkommen mit prophetischen Worten 'Willkommen!¹⁾
dem Steuermann dem künftigen Heerführer des Glaubens!²⁾'
Darauf erkennt auch Maudgalyāyana den Buddha in einem Verse³⁾ als
seinen Meister an

mohāndhasya janasya (da)ṛṣanakaram nāstasya sa — ८ —

— — — ॐ ॐ — ॐ — ॐ ॐ ॐ — — — *sya samvitkaram* |

mr - - - - - ks - - - - - (j)ñ(ā)n(a)pr(a)l(i)sth(ā)l(a)r(am)
i(a)nd(e) - - - - - rīkabhodhanakaram śreya - - - - - (lā)ram ||

‘Ich verehere ihn, der die wahnverblendete Menschheit sehen machte,
der die verlorene , der Bewußtsein verlieh, der den
Tod , der das Fundament des Wissens legte, der
erweckte, der das Heil wirkte’

Auch ihn nimmt der Buddha auf indem er seine künftige Größe vorhersagt 'Willkommen dem Herrn über die mannigfachen Arten der *ṛddhis*⁴⁾ ' Eine nicht genannte Person, ein Śramaṇa, wo wir später sehen werden, preist darauf den Buddha mit seinen drei Schülern⁵⁾ in einem Śloka

tribhūḥ śiṣyaśh parvataśh śobhate munīcandramāḥ |

n tri — — ∪ *ṇukta wa candramah* ||

‘Ven den drei Schülern umgeben glantz der mondgleiche Weise wie
der Mond umgeben

Das nun folgende Gespräch zwischen Buddha und Upatissa Śariputra ist zu schlecht erhalten, als daß sich auch nur der Gedankengang angeben ließe. Die Rede des Buddha, in der beständig das Wort Brennen wiederkehrt, erinnert an die bekannte Feuerpredigt von Gaṇāsira. Eingermessen deutlich ist aber nur die eine Stelle *davagniparigatam va niladrumam gaganatalaviprasthitasya śakuner adiptam trilokyam*. Offenbar wird hier die in Flammen stehende Dreiwelt einem von Waldbrand umgebenen Nestbaume der Weise, der sich von der Welt abgewendet hat, dem Vogel, der sich zum Himmelszelt aufgeschwungen hat, verglichen. Den Schluß dieses Gespräches scheint eine Śāradulavikrīḍita-Strophe zu bilden, die als Zitat bezeichnet ist (*ena samyag abhikṛitam*) und wahrscheinlich dem Śariputra in den Mund gelegt war.

— h — Bhrgusattamo ◡ nabhrtaṃ yatta ◡ aṃ ◡ —

— ◡ ◡ *kṛtam bhṛśavisaḥ spr(ṣ)ṭ(am yathā)sivisaḥ ||*

¹⁾ Vgl. Fo sho ling tsan ling 1407 and then with Brahma's voice profound and sweet he forthwith bade them welcome

²⁾ Dharmasenapati war bei anntlich später der Beiname des Śariputra

3) Śardulavikrīḍita

*) Maudgalyayana galt später als ein Meister der *iddhis* s. Buddhacarita 17, 19. Fo sho hing tsan king 1406. Schiefner Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakya-munis. Mémoires de l'Académie Impériale de St Pétersbourg T. VI S. 256.

⁵⁾ Der dritte Schüler ist Kaundinya s. S. 407f.

Dann wendet sich der Buddha an die beiden neu gewonnenen Schüler, 'die durch ihre früheren Taten vorbereiteten, von Egoismus freien' Von dem folgenden Gespräche ist aber so gut wie nichts erhalten, da, wie oben bemerkt, hinter C 2 ein ganzes Blatt fehlt und auch die letzte Zeile von C 2 und die erste von C 4 nahezu völlig verloren ist. Wahrscheinlich waren in Rede und Gegenrede philosophische Fragen behandelt. Insbesondere scheint sich der Buddha gegen die Lehre vom Ātman gewendet zu haben, wie sie im Buddhacarita dem Ārāda Kālāma zugeschrieben wird. Erschließt seine Ausführungen mit einem Śloka ab: 'Diese Feinheit der Buddha, die vom Körper befreit ist, die als Ātman bezeichnet wird, diese —

sūksmatvāc caiva doṣānām atyāparāc ca cetasaḥ |

(d) (rghatvā) d' ayusaś caiva mokṣaś (as tu) parikalpyate ||

'wird weil die Unvollkommenheiten gering sind, das Denken ruht und die Lebensdauer lang ist, (fälschlich) für die Erlösung gehalten'.

Śāriputra erwidert in längerer Rede: Er erkennt rückhaltlos die Argumente des Meisters an: 'Solange man am Ātman festhält, gibt es kein vollständiges Nirvana, durch die Erkenntnis der Ātmanlosigkeit tritt es ein'. Er vergleicht dann das allmähliche Schwinden der Buddha¹⁾ mit dem Versiegen eines Flusses. Die Einzelheiten des breit ausgeführten Bildes werden bei der mangelhaften Überlieferung allerdings nicht klar. Den Schluß seiner Rede bildet wiederum eine Strophe im Śalmi-Metrum:

karma kṣetram biḥam utpatticetas

trṣṇa kledacchadanam apy ava(nāh)yam |

evam lokah sasyavaḥ jāyamaṇo

jñānādītye — — — — ||

Das Karma ist das Feld, der Same der Wille zum Leben, der Durst, die Befeuchtung, die sicher wirkt, so wie die Saat entstehend werden die Wesen durch die Sonne des Wissens.

Noch einmal wendet sich der Buddha an die beiden Schüler, die er preist als 'die nach der Weise der erzogenen durch den Dharma der Asketen gereinigten, die klaren Sinnes sind, da der Stachel der mannigfachen falschen Lehren herausgezogen ist infolge dieses Erfassens der Wahrheit'. Dann spricht er den Segenswunsch²⁾:

ataḥ param jñānam idam yatendriyau

nirantaram bharaṇtūm vimukṭhaye |

ś — su bhīkṣām alhīlam ala — —

nirāmayau pātu — — — — ||

'Um von nun an dies Wissen gezeugten Sinnes ständig zu pflegen mit der Erlösung als Ziel, vollständiges Almosen frei von Krankheit schütze euch beide'.

Damit treten alle ab.

¹⁾ Buddha ist hier offenbar dasselbe wie Vajñāna.

²⁾ Im Vaispāsthya-Metrum.

Nach dem Kolophon¹⁾ bildet diese Szene den Schluß des neunten und letzten Aktes des Śāriputra- oder Śāradvatīputraprakaraṇa, eines Werkes des Āśvaghoṣa, des Sohnes der Suvarṇākṣī. Suvarṇākṣīputra ist der Beiname, der dem berühmten buddhistischen Dichter auch in dem Kolophon des vor einiger Zeit entdeckten Saundarānandakāvya²⁾ und in dem Kolophon der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita gegeben wird³⁾. An der Identität der Personen ist also nicht zu zweifeln. Der Dichter hat überdies gewissermaßen dem Werke selbst seine Signatur gegeben: der oben erwähnte Śloka *sūksmatvāc caiva doṣūṇām* usw. ist ein wörtliches Zitat aus seinem Buddhacarita (12, 73)⁴⁾.

Āśvaghoṣas Bedeutung für die Geschichte der vorklassischen Literatur wird durch den neuen Fund in noch helleres Licht gerückt. Die Tradition rühmt seine Vielseitigkeit. Sie stellt ihn ebenso hoch als Gelehrten, der das ganze brahmanische Wissen seiner Zeit besaß, wie als Musiker und Komponisten, der mit seinen Liedern die Leute auf den Märkten von Puṣpapura so zu bewegen wußte, daß sie die Heimat mit der Heimatlosigkeit vertauschten. Wir kennen ihn als Verfasser von Epen und Erzählungen, die einst ganz Indien las und die zu dem Besten gehören, was uns an Kāvya-Poesie erhalten ist, als Metaphysiker, der den Grund zu der Lehre des Mahāyāna legte, die bis auf die Gegenwart einen großen Teil der buddhistischen Welt beherrscht hat, als Theologen, der mit den Waffen einer oft spitzfindigen Dialektik für seinen Glauben kämpft⁵⁾. Von dem Dramatiker Āśvaghoṣa aber hatten wir bis jetzt keine Kunde. Zu einem Urteil über den Wert seiner Leistungen auf dem Gebiete des Dramas reicht das uns Erhaltene nicht aus. Die Tendenz, zu belehren und zu erbauen, die bei ihm, dem buddhistischen Mönch, allerdings nie ganz fehlt und in der er selbst sicherlich in erster Linie die Berechtigung seiner Dichtung gesehen hat, tritt jetzt durch die Schuld der mangelhaften Überlieferung wahrscheinlich viel stärker hervor, als es der Fall sein würde, wenn wir das ganze Werk vor uns hätten. In der uns erhaltenen Szene war das Vorherrschen des lehrhaften Elementes schon durch den Stoff bedingt. Welch eine falsche Vorstellung wurden wir uns aber vom Buddhacarita machen, wenn uns davon zum Beispiel nur die Begegnung des Buddha mit Arāja Kālāma im zwölften Gesange überliefert wäre! An einer Stelle läßt sich aber doch erkennen, daß Āśvaghoṣa ein feines Empfinden für das dramatische Wirksame besaß. Die Tradition war, daß der Buddha, als er Śāriputra und

¹⁾ Hinter dem eigentlichen Schlusse *saṃāptānti cāṅkānti nava* stand offenbar noch ein Schreibervers

²⁾ Haraprasād Śāstrī, Journ. Proc. As. Soc. Beng. Vol. 5, p. 165ff.

³⁾ Thomas, Ind. Ant. Vol. 32, p. 350

⁴⁾ Ähnlich verweist Āśvaghoṣa auch in seinem Sūtrālamkāra zweimal auf das Buddhacarita, siehe S. Lévi's in der nächsten Note angeführte Abhandlung, p. 79 *

⁵⁾ Für die Nachweise im einzelnen siehe S. Lévi's ausgezeichnete Abhandlung 'Āśvaghoṣa, le Sūtrālamkāra et ses sources', Journ. As. S. X, T. 12, p. 57ff.

Maudgalyāyana von ferne kommen sah, sich an die Mönche in seiner Umgebung wandte und prophezeite, daß sie seine besten Junger, 'das gesegnete Paar' (*bhadrayuga*), werden wurden. So heißt es *Mahāvagga I, 24, 3 addasa lho bhagaṇā te Sāriputta-Moggallāne dūrato 'ra āgacchante | disāna bhikkhu āmantesi | ete bhikkhave die saṅghayakā āgacchanti. Kolito Upatisso ca | etam me sārakayugam bhavissati aggam bhaddayugan tī*¹⁾ Ebenso erzählt Āśvaghoṣa die Begebenheit in seinem Epos (17, 19)²⁾, nur ist der Inhalt der Weissagung hier noch bestimmter 'Als Bhagavat, der große Rsi, von der Schar seiner Schüler umgehen, die beiden von ferne erblickte, sprach er zu den Bhiksus 'Hier kommen meine beiden gesegneten (*bhadra*) Junger, die besten unter den Weisheitsbegabten (*prajñāvat*) und unter den Wunderkräftigen (*ṛddhimat*)'³⁾ In dem Drama aber läßt er den Buddha die Prophezeiung bei der Aufnahme direkt an die beiden Junger richten. Er hat sich also nicht gescheut, um der Bühnennähe willen die Tradition zu verlassen.

Das Stück wird ein Prakaraṇa genannt. Nach den Theoretikern⁴⁾ ist der Stoff des Prakaraṇa dem bürgerlichen Leben entnommen und von dem Dichter frei erfunden, und der Held ist ein Minister, ein Brahmane oder ein Kaufmann stets aber ein fester und ruhiger Charakter (*dhiraprasānta*), der trotz aller Hindernisse das Ziel seines Strebens auf dem Gebiete des Dharma, Artha oder Kāma erreicht. Die Heldin gehört den besseren Ständen an (*kulastrī, kulajā*) oder ist eine Hetäre. In einem Punkte, in der Stellung und dem Charakter des Helden, stimmt jedenfalls unser Prakaraṇa mit dieser Definition überein. Wieweit der Stoff von dem Dichter selbständig erfunden war, läßt sich nicht sagen, die Anlehnung an historische Ereignisse, wie wir sie in der Schlußszene und, wie wir sehen werden, überhaupt in den letzten Akten finden, schließt nicht aus, daß die eigentliche Fabel des Stückes auf freier Erfindung beruht. Die Frage, wer die Gegenspielerin war, läßt sich nicht beantworten. Die in den Fragmenten von K so häufig

¹⁾ Die Geschichte wird dann noch einmal erzählt.

²⁾ Diese und die S 406 angeführte Stelle aus der tibetischen Übersetzung des *Buddhacarita* hat mir Hr. Dr. Siegling freundlichst aus seiner Abschrift des Werkes mitgeteilt.

³⁾ *slob mahi sder bcas de ŋid rgyan ma nas g'rigs nas
bcom ldan dran sron chen pos dge alon rnam la gsun
des rab can dan rdsu hphrul ldan pa rnam ky gts'o
lho bohi mchog gi slob ma ldi gñus hdir hons so*

Vgl. Fo sho lung tsan lung 1405f. In Schiefners tibetischer Lebensbeschreibung a a O S 256 tritt der Punkt auf den es hier ankommt nicht deutlich hervor. Darauf wurden sie samt ihren Schülern von Bhagavat aufgenommen, welcher den Śariputram den vorzüglichsten der mit Weisheit Begabten, den Maudgalajana den vorzüglichsten der mit Wunderkraft Begabten beide aber das glückliche Musterpaar nannte.

⁴⁾ Bhur 18 96ff., S. 511f., Das 3, 35ff.

genannte Hetare gehört, wie später gezeigt werden wird, einem anderen Drama an

Das Śāriputraprakarana war in 9 Akte geteilt Auch diese große Zahl von Akten stimmt mit der Praxis der klassischen Zeit überein Die späteren Prakaranas, Mṛcchakatikā, Mālatīmādhava, Mallikāmaruta, haben je 10 Akte Bemerkenswert ist übrigens, daß hier ebenso wie in den beiden anderen Aktseblüssen von K kein besonderer Titel des Aktes angegeben wird

Für die Sprache und Metrik ergeben die Fragmente von C nichts Neues Daß der Buddha und seine Schüler Sanskrit sprachen, hatte ich schon aus den Resten von K geschlossen (a a O S 30) Nicht unwichtig für die Entwicklungsgeschichte der dramatischen Technik ist aber der Schluß unseres Prakarana Der Ausgang des klassischen Dramas ist an ganz feste Formen gebunden Eine Nebenperson fragt den Helden, ob sie ihm noch etwas Liebes erweisen könne¹⁾ Mit der stereotypen Formel *atah param api priyam asti*²⁾ versichert der Held, daß er keinen Wunsch mehr hege als den einen, dem er dann in der Prasasti oder Bharatavākya genannten Schlußstrophe Ausdruck gibt³⁾ Dieser Segenswunsch ist gewöhnlich ganz allgemein gehalten, nur selten, wie z B in der Śakuntalā, im Malavikāgnimitra, im Mudrārāksasa, nimmt er auf die Personen und Verhältnisse des Dramas Bezug Die Prasasti hat nun auch Asvaghosa, und wenn sie auch nicht vollständig überheftet ist, so geht doch aus den Dualen *yatendriyau* und *nirāmayau* mit Sicherheit hervor, daß sie nur den beiden Jungern galt Aber sie ist nicht dem Helden in den Mund gelegt, und vor allem fehlt die typische Überleitung obwohl sie sich in dem Gespräch zwischen dem Buddha und Śāriputra mit Leichtigkeit hatte herstellen lassen Wir dürfen daraus wohl schließen daß sie in dem vorklassischen Drama noch nicht gebräuchlich war

Es bleibt endlich noch eine Frage zu beantworten Wir haben gesehen, daß einige Bruchstücke von K einer Handschrift des Śāriputraprakarana angehören, können wir auch die übrigen Bruchstücke von K diesem Drama zuweisen? Für diese Frage ist das Blatt K IV von entscheidender Bedeutung Die eine Seite dieses Blattes enthält wie der Vergleich mit C 4 zeigt, den Schluß des Śāriputraprakarana Auf der anderen Seite aber findet sich nichts dem Text von C Entsprechendes, obwohl der Text auch dieser Seite zweifellos aus einem Drama stammt Daraus folgt daß diese Seite die Rückseite ist und daß hier ein neues Drama begann Es bestätigt sich also, was ich schon aus anderen Gründen vermutet hatte (a a O S 16), daß K eine Sammelhandschrift war Eine Personenangabe ist uns zufällig in K IV^a nicht erhalten, den einzigen Anhaltspunkt für die Be-

¹⁾ Meist lautet die Formel *kim te bhūyah priyam upakaromi*

²⁾ Sie wird nur sehr selten variiert, z B im Venīśākhāra

³⁾ Im Mudrārāksasa wird jene Versicherung und der Segenswunsch zwischen Candragupta und Rāksasa geteilt

stimmung des zweiten Dramas hielten daher die Worte (*ma*)*hanto kku āmodo gaṇikākule*¹⁾ Da hier von einer Hetare die Rede ist, so ist anzunehmen, daß auch die übrigen Fragmente von K, in denen die Hetare Magadhavati auftritt oder erwähnt wird, diesem Drama angehören. Nun erscheint aber die Hetare zusammen mit dem Nāyaka (4, 8, 16, 29, 51) mit Dhanañjaya (8, 16, 29), dem Bösewicht (4, 37), dem Vidūsaka (4, 29), Mādhā° (38) und der Dienerin (44), in 16 spricht sie von Somadatta. Es mußten also auch alle Fragmente, in denen diese Personen genannt werden, und damit nahezu das gesamte Material außer den paar Stücken, die durch C als Teile des Śāriputraprakarana hegläubigt sind, aus dem Hetarendrama stammen. Das ist an und für sich nicht unmöglich, ein Umstand spricht sogar entschieden dafür. Der Held der Nāyaka, wie er in diesem Stück stets genannt wird, kann kaum Śāriputra gewesen sein. Sein Name war vielmehr wahrscheinlich wie ich a a O S 19 bemerkt habe, Somadatta. Auch wird Śāriputra in C in den Bühnenanweisungen immer mit seinem Namen genannt und es ist nicht anzunehmen, daß K darin von C abwich. Allerdings müssen auch in dem Hetarendrama Śāriputra und Maudgalyayana aufgetreten sein, denn in 4 wird Maudgalyayana zusammen mit dem Nāyaka, Magadhavati, dem Bösewicht und dem Vidūsaka genannt, und in 10 beginnt eine Rede des Dhanañjaya *Śāradvati*, was sicher zu *Śāradvatiputra* zu ergänzen ist. Im einzelnen wird sich die Zugehörigkeit der Fragmente von K genauer erst bestimmen lassen, wenn der eigentliche Stoff des Hetarendramas nachgewiesen ist, einigen aber glaube ich doch schon jetzt ihren Platz anweisen zu können.

Es scheiden zunächst aus die zu einem Blatte gehörigen Fragmente K 1 und 2. Für den Nachweis, daß diese aus einem allegorischen Drama stammen, verweise ich auf meine frühere Abhandlung.

Zu dem Śāriputraprakarana stelle ich außer den durch C gesicherten Stücken die in K I und K IV vereinigt sind, noch die Fragmente 3, 14, 15, 32, 54, 55, 56, 65.

Das Fragment K 3 kann dem Hetarendrama nicht angehört haben, da es, wie a a O S 24 zeigt, den Anfang eines Stückes enthält. Wollen wir nicht noch ein viertes Drama annehmen, wozu nicht der geringste Grund vorliegt, so kann dies nur der Anfang des allegorischen Dramas oder des Śāriputraprakarana sein. Außerlich stimmt das Blatt aber mehr mit den Fragmenten des letzteren überein. Und dazu kommt ein zweites. In Z 3 der Vorderseite finden sich die Wortreste [p] [k] [ra]ne, die ich jetzt zu *prakarane* ergänze. In der Prastavana des Śāriputra Spices, das ausdrücklich ein Prakarana genannt wird, dürfen wir dieses Wort erwarten, während das allegorische Drama kaum diese Bezeichnung gehabt haben

¹⁾ Mit dem *śreṣṭhiputra* in Z 2 ist nicht viel anzufangen, noch weniger natürlich mit dem *upāśa* in Z 5, dessen Ergänzung zu *upāśaka* nicht sicher ist.

kann. Mir erscheint es daher nahezu sicher, daß uns in K 3 der Anfang des Śāriputraprakaraṇa vorliegt.

Die Fragmente K 14, 15 und 32 werden, wie ich nachtraglich erkannt habe, durch die äußere Beschaffenheit, vor allem durch die Ähnlichkeit in der Aderung und dem Verlauf der Blattrippen, wie durch den Inhalt als Teile eines Blattes erwiesen¹⁾. Zwischen 14 und 15 fehlen drei Akṣaras, zwischen 15 und 32 ein bis zwei. An 14 und 15 hat sich außerdem noch je ein kleines Stück ansetzen lassen. Auf der von mir früher als b bezeichneten Seite von 14 vermag ich jetzt am linken Rande auch Spuren der Blattzahl zu erkennen. Diese Seite wurde also die Vorderseite sein. Der Text lautet:

Vorderseite.

- ¹ *m[ā]nena sarvratragate²⁾ kha-*
[l]u³⁾ [j]ñ.[n].[k].[t]ū⁴⁾ . . . [ñ] = k.[t]l.[v]y.⁵⁾ . . .
- ² *v[i]lavyam⁶⁾ apar[i]m[i]tāritam = avaptukāmena⁷⁾ satsannikarse khalu*
pp[r]ayatilavyam mayā hi⁸⁾ [m].[g].[t].[dh]..[m]m. [s].
[dh]y.m.n.th. m..gg. . . . mṛtam⁹⁾ = upalabdham = bh[i]kṣum = āsā-
[dāya] . .
- ³ .. *[j]ādar[e]ṇa¹⁰⁾ s.itanatibhir = alab[bh].am¹¹⁾ yat = ratś = āsuratś =¹²⁾*

¹⁾ Dies Blatt ist für die Handschriftenkunde nicht ohne Interesse. Die Mālinīstrophe in Z. 2 der Vorderseite läßt erkennen, daß am rechten Ende 13 Akṣaras fehlen, die 7,5–8 cm erfordern. Der erhaltene Teil des Blattes mißt 36 cm. Das ganze Blatt wurde also höchstens 44 cm lang gewesen sein. Das dem Hetārendrama angehörige Fragment 27 und das Fragment 65, dessen Zugehörigkeit nicht zu bestimmen ist, führen aber auf eine Blattlänge von 64–65 cm (a. n. O. S. 2). Es ist daraus meines Erachtens nicht zu folgern, daß das Śāriputrprakaraṇa ursprünglich eine besondere Handschrift bildete, die erst später mit der Handschrift des Hetārendramas zusammengelegt wurde, denn in K IV beginnt, wie wir sahen, das Hetārendrama auf demselben Blatte, auf dem das Śāriputrprakaraṇa endet. Es zeigt nur, daß man sich in der Kusanazeit noch nicht wie in späterer Zeit die Mühe gab, die Palmblätter genau gleichmäßig zu schneiden. Auch die Höhe der Blätter differiert ja nicht unerheblich, wie ich a. n. O. gezeigt habe. Das Blatt, dem Fragment 7 angehörte, ist wahrscheinlich noch kurzer gewesen als unser Blatt. Der erhaltene Teil ist 10 cm lang. In der zweiten Zeile der Vorderseite beginnt eine Śārdūlavakṛitastrophe, die in der dritten Zeile endet. Es fehlen 53 Akṣaras, die gegen 30 cm erfordern. Die Länge des Blattes betrug danach nur 40 cm.

²⁾ Das zweite *va* ist später nachgezogen, *tra* ist später eingefügt.

³⁾ Das *lha* ist später nachgezogen. ⁴⁾ Ergänze *jñānaketū^o (?)*

⁵⁾ Ergänze *karitavyam*. ⁶⁾ Das Wort ist später nachgezogen.

⁷⁾ *avapṭu* ist später nachgezogen. Lies *arḍṭu^o*.

⁸⁾ *mayā hi* ist später nachgezogen.

⁹⁾ Ergänze *ogatadharmaṇa sādhyamāne = tha mārgye tad = amṛtam*.

¹⁰⁾ Das *jā* ist nicht sicher, ich halte es aber für wahrscheinlicher als *nā*, wie ich früher las.

¹¹⁾ Der Anuvāra ist später nachgezogen. Ergänze *sthanatibhir = alabbhyam*.

¹²⁾ *su* ist später nachgezogen. Ergänze *yat = suratś = c = āsuratś*.

ca—*vi* *jñhāya e[t]* *jñlassa*¹⁾ *vacanam suniya apu*
*ru mukharannena añ[ñ]am viya*²⁾

4 *brāhmaca [yy]* ³⁾
 5 *[gatay]au*⁴⁾

Rückseite

1 *tam prayā*⁵⁾
 *m [s]yan m[e]*⁶⁾ *ta*
 [nā]śanama[ll] *[a]gnir hi m[e] saranam [ā]padī sin*
*dhur usne*⁷⁾ *[m]* *[g]h śuo ddhvani m h t [m] s [p]pr* ⁸⁾
 3 *upadeso*⁹⁾ *edisassa bambhanayanassa*¹⁰⁾ *anuggāhako*¹¹⁾ *bh [t]*
 *[r]*¹²⁾ — *liñ ca varnānāre* *[m]* *padīstam*¹³⁾ *āturebhyo*
na rogappra[s] *[n]āya*¹⁴⁾ *bhavaṭi kim varnān*¹⁵⁾ *ta*
 4 *t na dahanakarmā*¹⁶⁾ *bhavaṭi*¹⁷⁾ *āho nīkṣṭavarān*¹⁸⁾ *ākhyātam*
*usnaparigatay*¹⁹⁾ *odākan na prahlāda[m]*²⁰⁾ *t*
 t *e* *e t*

5 *ītamaken ād* ¹⁾ *abam*

Wir haben hier einen Dialog zwischen dem Vidyāśaka und einer Sanskrit sprechenden Person, die ich früber nicht habe bestimmen können. Jetzt sehe ich, daß es Śāriputra ist. Die Personenangabe in Zeile 3 der Rückseite ist allerdings verstümmelt, aber die Buchstabenreste lassen doch deutlich erkennen, daß Śāri dastand. Auch der Inhalt der Szene läßt sich jetzt angeben. Śāriputra sagt: 'Wer der muß überall das Banner

¹⁾ Ergänze *idu — bho upaṅṅaya etassa pariyaṅṅassa*

²⁾ *vacanam — viya* ist später nachgezogen. Ergänze *apuruṣamulha*^o

³⁾ Lies *brahmācāryya*^o. Der *a* Strich ist deutlich.

⁴⁾ Ergänze *gatayauṇa*^o (?) ⁵⁾ *tamprayā* ist später nachgezogen.

⁶⁾ *nna* ist später nachgezogen.

⁷⁾ *agnir — uṣ* *e* ist später nachgezogen, *apadī* ist nicht sicher.

⁸⁾ *m — ppr* ist größtenteils später nachgezogen. Ergänze *mārgga* und *ma*

ītamasa pprāste

⁹⁾ *u* und das *o* von *sa* sind später nachgezogen.

¹⁰⁾ *ssa bambhana* ist später nachgezogen.

¹¹⁾ *ha* ist später nachgezogen.

¹²⁾ Ergänze *bhātī* — Śāri. Die Ergänzung zu *bhōtī* ist nicht möglich.

¹³⁾ Ergänze *varnānāre = āvādī am = upadīgam*

¹⁴⁾ *turebhyo* und *ro* ist später nachgezogen. Ergänze *oppraśamanāya*

¹⁵⁾ Der *i* Strich von *li* und *nnā* sind später nachgezogen.

¹⁶⁾ Das *r* und der *ā* Strich ist später nachgezogen.

¹⁷⁾ Der *i* Strich ist später nachgezogen.

¹⁸⁾ *āho* der *i* Strich von *ni* und *nnā* sind später nachgezogen.

¹⁹⁾ Lies *ogatay* ^o *o*

²⁰⁾ Auch die Lesung *dā* ist möglich. Der Sinn spricht aber für *da*. Ergänze *prahlādam = āvādī*

²¹⁾ Ergänze *on al en trā*

des Wissens (?)¹⁾, wer unermesslichen Gewinn zu erwerben trachtet, der muß sich Mühe geben bei den Guten. Denn ich' — und nun geht die Rede in Verse über²⁾ —, 'ich habe, während ich den Dharma derübte, am Wege einen Mönch getroffen, von dem ich die Unsterblichkeit erlangte, die trotz ihres festen Willens nicht Götter noch Teufel zu erlangen vermögen'

o o o m o g(a)l(a)dh(ar)mme s(ā)dhy(a)m(ā)n(e)th(a) m(ār)gg(e)

(tad a)mrtam upalabdham bhikṣum āśuddya — — |

o o o o o — — — jūdarena

s(th)itamatibhīr alabbh(y)am yat (su)rasā (c)āsurasā ca ||

Der Vidūsaka erwidert 'O Meister, seit du die Rede jenes Mönches vernommen hast, (zeigst du) eine Gesichtsfarbe wie nie zuvor (und) gleichsam anderes'. Es folgt eine Lucke. Hier muß der Vidūsaka dem Śāriputra vorgehalten haben, daß es ihm als Brahmanen nicht ziemte, die Lehre eines Mannes aus der zweiten Kaste anzunehmen. Śāriputra weist ihn zurück, man müsse das Heil ergreifen, von wessen Hand es auch geboten wurde. Er spricht zunächst in Versen³⁾

— — o — — o o o — — o — — m iyan me

t — — o — — o o o nāsanamall o — — |

agnir hi me saranam āpadī sindhur usne

m(arg)g(a)h śivoddhṛvā m(a)h(ā)l(a)m(a)s(ā) ppr(ar)iste ||

denn das Feuer bietet mir Schutz wenn es kalt ist⁴⁾ der Strom in der heißen Jahreszeit und der Weg des Heils wenn die Reise ins Dunkle geht'. Und als der Vidūsaka noch einmal bemerkt '(Diese) Lehre scheint (mir) für solche Brahmanen wie wir es sind⁵⁾ nicht⁶⁾ gerade günstig zu sein' da bricht Śāriputra leidenschaftlich los 'Wie bringt etwa eine Arznei den Kranken keine Heilung wenn sie von einem Manne aus niedrigerer Kaste verordnet ist? brennt etwa nicht oder bringt etwa das Wasser dem von Hitze Gequälten keine Erquickung wenn ein Mann von geringer Kaste es ihm angezeigt hat?

Ich habe früher (a a O S 21) den Vers über die Erlangung der Unsterblichkeit auf das Erlebnis des Buddha bezogen. Das erweist sich jetzt, wo der Zusammenhang des Textes klar ist als falsch. Śāriputra spricht von seiner Begegnung mit Asvajit durch den er die erste Kunde von der Lehre des Buddha erhielt. Die darauf folgende Bemerkung des Vidūsaka stimmt genau zu der Tradition. Im Mahāvagga (I 23 6) wird geschildert,

¹⁾ Der Satz von *omanena* — *karitayam* stimmt im Bau offenbar genau mit dem folgenden Satze *aparimita* — *pprayatitayam* überein

²⁾ Mahā Strophe ³⁾ Vasantatilaka Strophe

⁴⁾ Das muß meines Erachtens der Sinn sein. Die Lesung *apadī* ist unsicher

⁵⁾ Das scheint der Sinn von *edisa* zu sein. Der Vidūsaka stellt sich in seinem Selbstgefühl als Brahmane auf eine Stufe mit Śāriputra

⁶⁾ Die Ergänzung der Negation wird durch den Sinn gefordert

- (caratām ||)¹⁾ k[ɪ]ñc[ɪ]d aty ta²⁾ it[ɪ] paś] ā[m]i³⁾
 3 [y]
 b 1 [k] [m] [l] [s] [d] r[ɛ] ⁴⁾ l n [y]
 2 [g] au[ra] i e[n] ⁵⁾ mānau nyast [d] ⁶⁾ n t
 3 (vanasya ||)⁷⁾ dāha h śīlam so⁸⁾ bhā
 s ara⁹⁾

In 54b¹ lese ich jetzt

skarot[ɪ] v[ɪ]du] jñ[ā]nasya jāna[n]

vidu ist zu viduso oder einem anderen Kasus des Wortes zu ergänzen, und die Zeile enthält ebenso wie 56b₃ Reste einer Śārdūlavikrīḍita Strophe, die a a O S 29 nachzutragen sind

Die äußere Beschaffenheit macht es wahrscheinlich, daß die drei Fragmente demselben Blatte angehören, wenn sich auch die Lage der einzelnen Stücke zueinander nicht bestimmen läßt. Die Gründe, die mich veranlassen, es dem Śāriputraprakaraṇa zuzuweisen, sind die folgenden. Śāriputra und Maudgalyāyana werden in 54 erwähnt¹⁰⁾. Zweimal, in 55 und 56, wird in den Personenangaben Kaundinya genannt. Es ist ferner der Buddha anwesend, denn in 55 redet Kaundinya eine Person mit *bhāgavan* an dem speziellen Titel des Buddha. Das Wort kommt außerdem noch einmal im Text von 54 vor. Es handelt sich hier also um eine Szene, in der der Buddha, Śāriputra, Maudgalyāyana und Kaundinya auftreten. Das erinnert sofort an die Schlussszene, in der wie wir oben sahen der Buddha zusammen mit Śāriputra, Maudgalyāyana und einem dritten dort nicht genannten Schüler erscheint. Vom historischen Standpunkte läßt sich gegen die Annahme, daß Kaundinya der Aufnahme des 'edlen Pares' bewohnte, nichts einwenden, denn Kaundinya war bekanntlich schon geraume Zeit vorher der Junger des Buddha geworden. In der Schlussszene muß aber noch eine fünfte Person aufgetreten sein, die den Śloka *tribhīḥ śisyaiḥ parivṛtāḥ* usw. sprach, da dieser weder dem Buddha noch einem der drei Junger selbst in den Mund gelegt sein kann. Auch diese Person ist in den Fragmenten erwähnt. In 54h₂ steht *tau Śāriputra Maudgalyāyanau śramanau*, in 54a₂ *tataḥ pravṛtānt śramanau*, wo ich das letzte Wort jetzt zu *sramana Śāriputra Maudgalyāyanah* ergänzen möchte. Jedenfalls trat also ein Śramana auf, der das Freundespaar geleitete. Ihm dürfen wir auch unbedenklich jene Strophe zuweisen, da er als buddhistischer

¹⁾ *caratām* ist von dem Späteren unter der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört ist nicht ersichtlich.

²⁾ Ergänze *agacchata* (*).

³⁾ Ergänze *paśjāmi*.

⁴⁾ Ergänze *lamalasadrśa*°.

⁵⁾ Das *au* und das *e* sind später nachgezogen.

⁶⁾ Die Reste weisen eher auf *da* als auf *ma*.

⁷⁾ *vanasya* ist von dem Späteren über der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

⁸⁾ Das *so* ist unsicher.

⁹⁾ Lies *bhāṣarāḥ*.

¹⁰⁾ Man beachte auch den Dual *omānau* in K 56.

Mönch sich des Sanskrits bedienen mußte. Nehmen wir alles zusammen, so werden wir kaum fehlgehen, wenn wir das Blatt, aus dem die Fragmente 54—56 stammen, dicht vor das Blatt K I setzen. Es enthielt die der Aufnahmeszene vorausgehende Szene. Der Buddha steht im Gespräch mit Kaundinya da. Da erscheint Śāriputra und Maudgalyāyana, geführt von einem Mönch. Kaundinya erblickt sie zuerst und macht den Buddha auf sie aufmerksam (56a2 (*āgaccha*)) *ita ite paśyāmi*).

Zum Śāriputraprakaraṇa gehört endlich auch das Fragment K 65. In b₂ habe ich hinter der Śārdūlavikrīḍita Strophe ein *śa* gelesen. Es ist aber auch der Rest eines *ā* Striches sichtbar und der untere Teil eines darauf folgenden *ra*. Dahinter ist eine kleine Lucke. Die Ergänzung zu der Personenangabe *Śāri* — ist daher sicher. Das Fragment enthält also das Gespräch des Śāriputra mit einer Sanskrit redenden Person, und dieses Gespräch betrifft den Buddha und die buddhistische Lehre. Es ist von der Wiederkehr des unreinen Aufenthaltes im Mutterleibe die Rede, von dem Kreislauf, den der Buddha beseitigt hat, von dem herrlichen Manne, der eine Stätte der Ruhe ist. Den deutlichsten Fingerzeig geben die Worte *abhinivesayitā*¹⁾ *sreyasī grhīto bhavān* 'du bist gefunden als ein Einführer in das Heil. Das können nur die Worte sein, die Śāriputra an Aśvapt richtete als er ihm den Heilsweg wies. Das Blatt enthielt also die Szene, in der Śāriputra und Aśvapt sich begegnen.

Es mag noch ein oder das andere Bruchstück huerher gehören, so von größeren K 7, 20, 21 von kleineren 58, das die Personenangabe *Śāri* enthält, und 90, wo Maudgalyāyana auftritt und wahrscheinlich auch der Vidūsaka, der eine Person mit *upajjhāya* anredet, aber ein sicherer Nachweis läßt sich nicht führen, und für die Rekonstruktion des Dramas haben daher jene Fragmente keinen Wert. Soweit wir das Śāriputraprakaraṇa verfolgen können, schließt es sich, von Kleinigkeiten abgesehen, durchaus an die Tradition an. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß alles, was uns erhalten ist, dem letzten oder den beiden letzten Akten angehört, von dem, was den Inhalt der ersten 7 oder 8 Akte ausmachte, wissen wir nichts.

Die Tatsachen, die den Fragmenten des allegorischen und des Hetaren dramas zu entnehmen sind, habe ich in meiner früheren Abhandlung S 16ff zusammengestellt. Daß diese beiden Stücke von Aśvaghosa verfaßt sind, läßt sich nicht beweisen, die Vermutung, daß die Handschrift die gesammelten dramatischen Werke Aśvaghosas enthielt, liegt aber doch so nahe, daß ich es wage, sie auszusprechen.

Als Anhang mögen huer noch einige Nachträge zu meiner Ausgabe des Textes der Dramen Platz finden. Den fortgesetzten Bemühungen meiner

¹⁾ Im Text steht davor *[a]h*, was mir unklar ist. Die Verbesserung zu *āh* ist natürlich unsicher.

Frau ist es gelungen, noch nach der Drucklegung kleinere Stücke mit den veröffentlichten Fragmenten zusammenzusetzen, wodurch teils der Text bereichert, teils die Lesung gesichert oder auch berichtigt wird, wie ihr auch die schon erwähnte Ergänzung der Fragmente 14, 15 und 56 verdankt wird. Ich gebe im folgenden einzelne Zeilen oder, wo es nötig ist, die ganzen Fragmente in der Form, wie sie jetzt vorliegen.

Nr 6 Vorderseite 1 [ā] v
2 100 villo na
3 30 vyādhimara

Rückseite 1
2 niloppal¹⁾
3 taryam²⁾ aho
4 n t h [y]

Unter der 30 ist der winzige Rest eines Einers sichtbar. Die Prakritform *niloppal(a)* ist unter den Anonymen a a O S 52 nachzutragen.

Nr 7 Vorderseite 3 [dhā]c - ca na bbhṛasyati — vidū — yadī evam
la

Rückseite 1 [dh] brhadrathen ātirathena nirmītam svalan
krta

Ursprünglich hatte der Schreiber °ruthena n^o geschrieben, wie ich auch gelesen hatte. Er hat aber, wie es scheint, selbst das ū Zeichen gelöscht. °dhac ca na bbhṛasyati ist der Schluß der in Z 2 beginnenden Śārdūlavī kṛdita Strophe, die Zeile der Rückseite der Rest einer Vamsastha Strophe.

Nr 12 a₃ atha bhavati rane pī b ān apañ en i yā [v]³⁾
b₁ rya — nāya — dhik abh k suk [i]yam a u th [i]⁴⁾

Nr 13 Das Fragment 103 gehört unmittelbar links vor 13

a₃ [kā] — bhutta iya⁵⁾ mhi — Dhanam — gat ā sī Soma
dattassa śvasurakulam — ceti — bha⁶⁾
4 [p]a[k]o b h [k]i [l]olo⁷⁾ vā iti — Dhanam — susnigdā
samprati pa[k]i th atha snānoda[k]
b₁ y m = a[n]u[s]th [y] [t] [t]⁸⁾ — brahma — bho ta
thā — nskṛntāh — nāya — vayasya gaccha [v]⁹⁾
2 tat r a i va gac[ch]āmī — Dhānam — ārtthasiddhaye —
vidu — bho Dhānanjaya siggham mitthāmittham

1) Das Wort ist später nachgezogen

2) Das ta ist später hinzugefügt

3) Ergänze bbhṛāntapañ cendriyāśto

4) Ich ergänze jetzt abhikṣukīyam = anuṣṭhitam

5) Ergänze iyam 6) Ergänze bhadd der Buchstabenrest stimmt dazu

7) Über pa[k]o und li lo sind von dem Späteren zwei Wörter geschrieben die wahrscheinlich Glossen zu den darunterstehenden Wörtern sind. Das erste endete auf la, das zweite wohl auf lo. Ist bahukilōlo zu ergänzen und dies Schreibfehler für bahukilōlo?

8) Ich ergänze jetzt anuṣṭhiyātān = kṛta

9) Ergänze tram

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragmente ist sehr wertvoll, da dadurch die von mir vorgeschlagene Ergänzung von 1y zu 1yam bestätigt und die Erklärung des *bhattā* als Vokativ gesichert wird. Diese beiden Formen gehören aber zu den Hauptzeugen für den Śaurasenī Charakter des hier vorliegenden Prakrits (a a O S 48). Ich habe die Worte *bhattā 1y* früher mit Vorbehalt der Hetare zugewiesen. Der Zusammenhang zeigt jetzt, daß sie der Dienerin zukommen, und daß der Nebstabenrest am Anfang der Zeile a₃ von einem *kā* stammt, das zu *cetikā* zu ergänzen ist. Damit ist die Frage, ob die Dienerin Alt Śaurasenī spricht, entschieden (a a O S 52).

Nr 16 a₁ t [k] [t] lh [s] s t₁ — nirvarṇa[*y*] ¹⁾
 2 grāmam prasthitā — nāya — esa panthā gamyatam —
 b₃ drstvā ca prītir agatā duḥkhe khalī untare varite ro[*s*]
 4 1 ā 1 nam²⁾ — ayan kīla

Nr 29 a₁ ryyākula ajivika³⁾
 b₄ [ga]cchati — gam — lahi⁴⁾

Der Ajivika Mönch wird in demselben Fragment in b₁ erwähnt. Die Prakritform *lahi(m)* ist a a O S 43 nachzutragen.

Nr 46 Dieses Fragment wird durch ein kleines Stück mit Nr 97 verbunden

a₁ [n]lthā — upa — eram tāva brāhma[n]
 • d paṭi⁵⁾ bhāga[ma]hato ya n
 3 to ayan tassa pa
 b₁ vopasamarasasya⁶⁾
 • t tikayya[k]i[yā]
 5 t₁ may abhiṣṭam mada i[*t*]

Die Zeile a₂ ist der Rest einer Śardūlavikrīṭa Strophe. Die Prakrit wörter von a₃ und b₂ sind unter den Anonymen a a O S 53 nachzutragen. Übrigens gehört das Fragment wahrscheinlich demselben Blatte an wie Nr 47, und die Worte in 46 a- und 47 a₂ sind Teile derselben Strophe.

Nr 53 a₁ [kan]lhabaddhe⁷⁾ kanthavittit n sa vutt[e] —
 • [da]ttena⁸⁾ sāha samāgacchati h
 b⁹⁾₁ ntantena ca tan = na c āreccati tatas = tad = dhetu

¹⁾ Ergänze *nirvarṇanayati* ²⁾ Ergänze — *Dhānam*

³⁾ Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze *pariyākula ajivikah*

⁴⁾ hi ist später nachgezogen. Ergänze *kaḥ iṃ*

⁵⁾ Ergänze *upati*

⁶⁾ Unter *sa* ist *ya* getilgt

⁷⁾ *kan* ist nicht sicher

⁸⁾ Ergänze *śomadattena* (?)

⁹⁾ Die ganze Seite ist später nachgezogen. Von der ursprünglichen Schrift sind nur noch Spuren sichtbar.

- 2 *parivārā hasantī dhīrodattā*¹⁾
 3 *avasthitā ca Maga[dh]ja [t]i*²⁾

Die Worte der Seite a sind Alt Māgadhi. Es ist also auch die erste Zeile nicht unter die Anonymen, sondern in die Liste a a O S 35 zu stellen. Die Ergänzung und Erklärung der ersten Zeile ist bei dem Fehlen des Zusammenhanges schwierig. Sollte etwa *lantharistitālāne samvutte* = *lantharestitālānah samvittah* zu lesen sein?³⁾

Epigraphische Beiträge.

I Die Inschriften von Bhattiprolu

Im Jahre 1892 fand Alexander Rea bei der Ausgrabung des Stūpa von Bhattiprolu drei Reliquienbehälter mit Inschriften, die für die Geschichte der indischen Schrift und Sprache von hervorragender Bedeutung sind. Einen musterhaften Fundbericht gab Rea selbst, Arch. Surv. Ind., N. Imp. Ser., vol. XV (South Indian Buddhist Antiquities), S. 7ff., die Inschriften veröffentlichte Buhler, Ep. Ind., vol. II, S. 323ff., nachdem er schon in einem kurzen Aufsätze in der Academy, vol. XLI, S. 521f.¹⁾ und WZKM., Bd. VI, S. 148ff. auf ihre Wichtigkeit hingewiesen hatte. Später haben sich nur Pischel (NGGW., phil. hist. Kl. 1895, S. 215) und Fleet (JRAS 1908, S. 99ff.) mit einigen von ihnen beschäftigt, ohne, wie ich glaube, zu abschließenden Resultaten zu gelangen. Auch ich erhebe keineswegs den Anspruch, alle Rätsel, die uns die Inschriften bieten, gelöst zu haben, immerhin glaube ich ihre Lesung und Deutung so weit fördern zu können, daß meine Neuausgabe auf Grund der Phototypen in der Ep. Ind. gerecht fertig erscheint.

Das Alphabet, in dem die Inschriften auf den Steinkisten geschrieben sind, ist bekanntlich eine Varietät der Brahmi, in der Buhler die Drāvidi wiedererkannt hat. Dieses Alphabet enthält zwei Zeichen für Zischlaute. Das erste hat die Form eines Brähma *ka* mit einem nach links gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale, das zweite besteht aus einer Vertikale mit nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende und einem links angesetzten, schräg nach unten verlaufenden Strich. Ich werde im folgenden die erste Form als Kreuzhakenform, die zweite als Hakenstrichform bezeichnen. Nach Buhler hat die Kreuzhakenform den Lautwert *sa*, die Hakenstrichform den Lautwert *śa*. Danach wurde das *sa* in folgenden Wörtern erscheinen

¹⁾ Diese Worte sind von dem Späteren nachgetragen, wo sie einzuschreiben sind, ist nicht ersichtlich. Lies *dhīrodattā* (?)

²⁾ Ergänze *Magadharavi*

³⁾ Wieder abgedruckt JRAS 1892, 602ff.

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragmente ist sehr wertvoll, da dadurch die von mir vorgeschlagene Ergänzung von *iy* zu *iyam* bestätigt und die Erklärung des *bhattā* als Vokativ gesichert wird. Diese beiden Formen gehören aber zu den Hauptzeugen für den Śauraseni-Charakter des hier vorliegenden Prakrits (a a O S 48). Ich habe die Worte *bhattā iy* früher mit Vorbehalt der Hetire zugewiesen. Der Zusammenhang zeigt jetzt, daß sie der Dienerin zukommen und daß der Buchstabenrest am Anfang der Zeile *a₃* von einem *lū* stammt, das zu *cetikā* zu ergänzen ist. Damit ist die Frage, ob die Dienerin Alt Śauraseni spricht, entschieden (a a O S 52).

- Nr 16 a₁ *t [k] [t]* *lh [s]s ti — nirvarṇna[y] ¹)*
 ₂ *grāmam prasthita — nāya — esa pantha gamyatām —*
 b₃ *drstvā ca prativ agata duhkhe khalv āntare vartite ro[s]*
 ₄ *i ā i nam²) — ayan kīla*

- Nr 29 a₁ *ryyakula ajivika³)*
 b₄ *[ga]cchati — gani — lahi⁴)*

Der Ājivika Mönch wird in demselben Fragment in b₁ erwähnt. Die Prakritform *lahi(m)* ist a a O S 43 nachzutragen.

- Nr 46 Dieses Fragment wird durch ein kleines Stück mit Nr 97 verbunden

- a₁ *[n]tha — upā — evam tava brāhma[n]*
 ₂ *d paṭi⁵) bhāga[ma]hato ya n*
 ₃ *to ayan tassa pa*
 b₁ *topasamarasasya⁶)*
 ₄ *t tīkayya[k]i[yā]*
 ₅ *ti may abhūtā mada v[v]*

Die Zeile *a₂* ist der Rest einer Śārdūlavikrīḍita Strophe. Die Prakritwörter von *a₃* und *b₂* sind unter den Anonymen a a O S 53 nachzutragen. Übrigens gehört das Fragment wahrscheinlich demselben Blatte an wie Nr 47, und die Worte in 46 a. und 47 a. sind Teile derselben Strophe.

- Nr 53 a₁ *[kan]thabaddhe⁷) lantavittit n śa vutt[e] —*
 ₂ *[da]ttena⁸) saha samāgaccha[tu] hi*
 b⁹)₁ *ntantena ca tan na c āreccati tatā = tad = dhetu*

¹) Ergänze *nirvarṇnayati* ²) Ergänze — *Dhānam*

³) Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze *pariyākula ajivikāh*

⁴) *i* ist später nachgezogen. Ergänze *kāhim*

⁵) Ergänze *upati* ⁶) Unter *sa* ist *ya* getilgt ⁷) *kan* ist nicht sicher

⁸) Ergänze *Somadattena* (t)

⁹) Die ganze Seite ist später nachgezogen. von der ursprünglichen Schrift sind nur noch Spuren sichtbar

- Samanadāsa* = Sk *Śramanadāsa*
Upasathaputa = Sk *Upasathaputrah*
 4 *Samanadāsa*^o = Sk *Śramanadāsa*^o
Budhasa = Sk *Buddhasya*
 6 *sā*¹⁾ = Sk *sā*
*Sā saputo*²⁾ = Sk - - *putrah*
Sihagothiyā (?) = Sk *Simhagothiyā* (?)
tesam = Sk *tesām*
*phāligasamuga*³⁾ = Sk *sphāṭikāsamudgah*
pāsānasamugo = Sk *pāsānasamudgah*
 8 *Sabhīla* = Sk *Sabhīlah*
Samanadāsa = Sk *Śramanadāsa*
 9 *samugo* = Sk *samudgah*
*amayena*⁴⁾ = Sk *amayena*
*amsi*⁵⁾ = Sk *āsīl*

Wenn wir von der Form *tesam* und dem Namen *Kosalo* absehen, wurden sich also für den Dialekt, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, folgende Lautregeln ergeben 1 Sk *ś* wird zu *s*, 2 Sk *s* wird zu *s*, 3 Sk *s* wird zu *s*. Gegen die erste Regel wäre nichts einzuwenden, da sich Sk *s* an und für sich ebensogut zum zerebralen wie zum dentalen Zischlaut entwickeln könnte. Allein daß in einem Dialekt *s* zu *ś* und *ś* zu *s* werden sollte, ist geradezu undenkbar. Die sprachlichen Tatsachen beweisen viel mehr, daß die Lautwerte falsch bestimmt sind. In Wahrheit ist die Kreuzhakenform *sa*, die Hakenstrichform *śa*. Bei der Annahme dieser Werte ergibt sich die einfache Regel, daß *ś* zu *s* wird. Auch die beiden Ausnahmen bereiten keine Schwierigkeiten. Neben ursprünglichem **tesam* lag natürlich *tāsam*, unter dem Einflusse dieser Form kann **tesam* zu *tesam* umgestaltet worden sein. Noch weniger Gewicht wird man dem Eigennamen *Kosalo* beilegen vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie überhaupt die richtige ist. Es ist im Gegenteil fast mehr als wir erwarten dürfen, daß die übrigen Eigennamen sämtlich zu der Regel stimmen.

Bestätigt wird die Richtigkeit meiner Auffassung durch die Inschrift auf einem Kristallprisma, das sich in einem der Reliquienbehälter vorfand. Diese Inschrift stammt zweifellos aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die übrigen Inschriften, sie ist aber in Brāhmī geschrieben. Sie enthält vier Wörter, die für uns in Betracht kommen *mātugāmasa* = Sk *mātr grāmasya*, *suvaṇa*^o = Sk *suvarṇa*^o, *śamanudeśānam* = Sk *śramanoddeśānam* und *ayasakam* = Sk **ayasakam* oder **āyasakam*. Ein Beispiel für den zerebralen Zischlaut fehlt. Danach wurden also *ś* und *s* in diesem Dialekt in ihrem ursprünglichen Lautstande bewahrt geblieben sein, und man könnte daran denken, auch der Hakenstrichform der Drāviḍi den Laut

1) Buhler *sa*2) Buhler *sa [sa] puto*3) Buhler *phāliga*^o4) Buhler *kama yena*5) Buhler *am[ī]*

- ¹ *śīrakūca*^{o 1)} = Sk *śīrakūca*^o (?)
Buddhasarirānam = Sk *Buddhasarirānām*
² *Visako* = Sk *Viśvakah*
Thorasisi = Sk *Sthaulaśīrśih*
Samano = Sk *Śramanah*
Satugho = Sk *Śatrughnah*
Suto = Sk *Śrutah*
Samanadāso = Sk *Śramanadāsah*
*Gosālo*²⁾ = Sk *Gośālāh*
⁴ *Samanadāsa*^o = Sk *Śramanadāsa*^o
sarirāni = Sk *śarirāni*
⁵ *gothisamano* = Sk *gosthīśramanah*
⁷ *samano* = Sk *śramanah*
⁸ *Keso* = Sk *Keśah*
Seto = Sk *Śīaitrah* (oder *Śresthah*?)
Sonutaro = Sk *Śravanottarah*³⁾
Samano = Sk *Śramanah*
Samanadāso = Sk *Śramanadāsah*
Sāmako = Sk *Śyāmākāh*
¹ *majusam* = Sk *majjūsām*⁴⁾ (oder *mañjūsām*)
majusa = Sk *majjūsā*
³ *Thorasisi* = Sk *Sthaulaśīrśih*
Thoratiso = Sk *Sthaulatīsyah*
Tiso = Sk *Tīsyah*
⁶ *majusa*⁵⁾ = Sk *majjūsā*
pasānasamugo = Sk *pāsānasamudgah*
⁸ *Tiso* = Sk *Tīsyah*
⁹ *majūsa* = Sk *majjusa*

Das *sa* wurde sich anderseits in folgenden Wörtern finden

- ¹ *Kurasa* (zweimal) = Sk *Kurasya*
*phāligasamugam*⁶⁾ = Sk *sphatīkasamudgam*
Banavaputasa = Sk *Banavaputrasya*
apitukasa = Sk *sapitrkasya*
³ *Kosako* = Sk *Kavusakāh* (?)⁷⁾

¹⁾ Buhler *Siva[sa] ca* Die vorgesetzten Zahlen beziehen sich auf Buhlers Anordnung der Inschriften

²⁾ Buhler *Goślakānam* ³⁾ Buhler fälschlich *Suvarnottarah*

⁴⁾ Die Form *majjūsā* ist bei Lexikographen überliefert

⁵⁾ Buhler *maj[ū]s[am]* ⁶⁾ Buhler *phāliga*^o

⁷⁾ Die Etymologie dieses Namens ist ganz unsicher *Kavaśa* ist der Name eines Rsi, *Kośa* der Name eines Priestergeschlechtes *Kosako* könnte aber auch auf *Krośakāh* (von *krus*), *Kośakāh* (zu *kośa*) oder *Karasakāh* (zu *kavasa* Panzer, Pflanzennamen) zurückgehen, wenn auch keins dieser Wörter als Personennamen belegt ist Buhler führt *Kosako* zweifelnd auf *Kaudīlāh* zurück

- Samanadāso* = Sk *Śramanadāśah*
Uposathaputo = Sk *Upasathaputrah*
 4 *Samanadāsa*^o = Sk *Śramanadāsa*^o
Budhasa = Sk *Buddhasya*
 6 *sā*¹⁾ = Sk *sā*
*Sā . saputo*²⁾ = Sk - - - *putrah*
Sihagothiyā (?) = Sk *Simhagosthyāh* (?)
tesam = Sk *tesām*
*phālīgaṣamugo*³⁾ = Sk *sphāṭikāsamudgah*
pāsānasamugo = Sk *pāsānasamudgah*
 8 *Sabhiko* = Sk *Sabhikah*
Samanadāso = Sk *Śramanadāśah*
 9 *samugo* = Sk *samudgah*
*samayena*⁴⁾ = Sk *samayena*
*amsi*⁵⁾ = Sk *āsīt*

Wenn wir von der Form *tesam* und dem Namen *Kosako* absehen, wurden sich also für den Dialekt, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, folgende Lautregeln ergeben 1 Sk *ś* wird zu *s*, 2 Sk *s* wird zu *s*, 3 Sk *s* wird zu *s* Gegen die erste Regel wäre nichts einzuwenden, da sich Sk *ś* an und für sich ebensogut zum zerebralen wie zum dentalen Zischlaut entwickeln könnte Allein daß in einem Dialekt *s* zu *s* und *s* zu *s* werden sollte, ist geradezu undenkbar Die sprachlichen Tatsachen beweisen vielmehr, daß die Lautwerte falsch bestimmt sind In Wahrheit ist die Kreuzhakenform *sa*, die Hakenstrichform *sa* Bei der Annahme dieser Werte ergibt sich die einfache Regel, daß *ś* zu *s* wird Auch die beiden Ausnahmen bereiten keine Schwierigkeiten Neben ursprünglichem **tesam* lag natürlich *tāsam*, unter dem Einflusse dieser Form kann **tesam* zu *tesam* umgestaltet worden sein Noch weniger Gewicht wird man dem Eigennamen *Kosako* beilegen, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie überhaupt die richtige ist Es ist im Gegenteil fast mehr als wir erwarten dürfen, daß die übrigen Eigennamen sämtlich zu der Regel stimmen

Bestätigt wird die Richtigkeit meiner Auffassung durch die Inschrift auf einem Kristallprisma, das sich in einem der Reliquienbehälter vorfand Diese Inschrift stammt zweifellos aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die übrigen Inschriften, sie ist aber in Brāhmī geschrieben Sie enthält vier Wörter, die für uns in Betracht kommen *mātugāmasa* = Sk *mātrgrāmasya*, *suṛana*^o = Sk *suvarna*^o, *śamanudeśānam* = Sk *śramanoddeśānām* und *ayasakam* = Sk **ayaskam* oder **āyasakam* Ein Beispiel für den zerebralen Zischlaut fehlt Danach wurden also *ś* und *s* in diesem Dialekt in ihrem ursprünglichen Lautstande bewahrt geblieben sein, und man könnte daran denken, auch der Hakenstrichform der Drāviḍi den Laut-

1) Buhler *ṣa*2) Buhler *ṣa i[ṣa] puto*3) Buhler *phālīga*^o.4) Buhler *lama yena*5) Buhler *am[li]*

wert *śa* zuzuweisen. Allein dem widerspricht doch die Form des Buchstehens, und eine andere Annahme liegt in der Tat näher. Ich stimme mit Buhler überein, wenn er meint, daß das *sa* der Brāhmī und das *sa* der Drāvidī denselben Laut bezeichneten, und zwar einen Zischlaut 'which comes near to, but is a little thicker than, the Sanskrit palatal śa'. Unter Berücksichtigung der Schreibungen in der Drāvidī und in der Brāhmī können wir also für diesen Dialekt die Lautregel genauer so formulieren: Ursprüngliches *s* bleibt bewahrt, ursprüngliches *ś* und *ṣ* fallen in einen Laut zusammen, der in der Mitte zwischen *ś* und *s* liegt.

Buhler ist zu seinen Wertbestimmungen natürlich durch die Ähnlichkeit des *sa* der Drāvidī mit dem *sa* der Brāhmī von Gurnār und Siddāpura verleitet worden¹⁾. Allein den sprachlichen Tatsachen gegenüber kann dieser Ähnlichkeit keine Beweiskraft zugesprochen werden. Die Brāhmī der Mauryazeit und die Drāvidī gehen unzweifelhaft auf eine gemeinsame Grundlage zurück, ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß die Drāvidī eine, wahrscheinlich nach Jahrhunderten zu bemessende, unabhängige Entwicklung gehabt hat. Sie hat für *gha* ein ganz selbständiges Zeichen, das unmittelbar durch Differenzierung des *ga* geschaffen ist, wie *cha* aus *ca*, *dha* aus *da*, *pha* aus *pa*, und das mit dem Brāhma *gha* gar nichts zu tun hat. Ganz selbständig ist ferner das *la*, das offenbar durch Differenzierung aus einem linkslaufigen *la* gebildet ist²⁾, während das Brāhma *la* aus *da* entwickelt ist und zwar mit Rücksicht auf die Entstehung des Lautes³⁾. Auch zwischen den Zeichen für *la* in der Brāhmī und in der Drāvidī vermag ich keine Ähnlichkeit zu entdecken, ob beide auf denselben Ursprung zurückgehen wie Buhler meint⁴⁾ ist jedenfalls ungewiß. Das *ma* der Drāvidī gleicht der auf den Kopf gestellten Form der Brāhmī. Drei Zeichen *da*, *dha* und *bha* erscheinen in der Stellung der linkslaufigen Schrift. Auch *ca* und *ja* unterscheiden sich beträchtlich von den entsprechenden Brāhmī Zeichen und sind wahrscheinlich älter⁵⁾. Dazu kommt die Verschiedenheit in der Bezeichnung des *a* und *ā*. Unter diesen Umständen wurde sich kaum viel einwenden lassen, wenn einer behaupten wollte, daß die Ähnlichkeit zwischen dem *sa* der Drāvidī und dem *sa* der Brāhmī von Gurnār und Siddāpura auf Zufall beruhe. Eine andere Erklärung ist aber doch wahr-

¹⁾ Ind. Palaographie, S. 38 sagt Buhler über das Zeichen, das ich *sa* lese: 'Daß dasselbe ursprünglich den Lautwert *ś* hatte, scheint mir sicher. Denn erstlich drückt es unzweifelhaft einen Zischlaut aus, zweitens ist die Drāvidī so gut wie die Brāhmī ein ursprünglich für das Sanskrit erfundenes Alphabet, drittens finden sich von den drei Zischlauten des Sanskrit der palatale in 37, XIII—XIV, und der dentale in 40 [lies 39] XIII—XV'. Von diesen drei Gründen ist nur der erste richtig. Der zweite beruht auf einer unbewiesenen Annahme. Der dritte ist falsch, denn das *śa* kommt nicht in der Drāvidī, sondern nur in der Brāhma des Kristallprisma vor.

²⁾ Buhler Ind. Pal., S. 13.

³⁾ JRAS 1911, S. 1081ff.

⁴⁾ A. a. O. S. 324 Ind. Pal., S. 9. Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

⁵⁾ Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

scheinlicher. Es ist zu beachten, daß nach Bühler die Kreuzhakenform die Grundform ist, aus der sich sämtliche Zeichen für *sa* und *ṣa* entwickelt haben¹⁾. Diese auf das semitische Samech zurückgehende Grundform ist aber doch sicherlich zunächst für *sa* verwendet worden. Als sich dann später in der Dravidi zur Niederschrift eines Dialektes, wie es der von Bhattiprolu ist, das Bedürfnis nach einem Zeichen für den *sa* Laut einstellte, entlehnte man der Brahmi ein Zeichen ohne sich darum zu kümmern, daß dieses eigentlich einen anderen Lautwert besaß. Eine siebere Entscheidung dieser Frage scheint mir allerdings zur Zeit unmöglich zu sein. Erst wenn weitere Inschriften in Drāvidi gefunden werden sollten, dürfen wir hoffen über ihr Verhältnis zur Brahmi genauer unterrichtet zu werden.

Mit der regelmäßigen Verwendung von zwei Zischlauten stehen die Inschriften von Bhattiprolu unter den Inschriften in Alt Prakrit völlig allein. In den zahlreichen Inschriften von Amarāvati und Jaggayyapeta, die nur wenige Meilen von Bhattiprolu entfernt sind, findet sich nichts Ähnliches. Man könnte versucht sein diese Verschiedenheit chronologisch zu erklären. Man mußte annehmen, daß *ś* und *s* zunächst zu einem zwischen diesen beiden Lauten liegenden Zischlaut geworden sei und daß sich dieser später zu *s* weiterentwickelt habe. Die erste Stufe wurde durch den Dialekt der Bhattiprolu Inschriften, die zweite durch den der Amaravati und Jaggayyapeta Inschriften vertreten sein. Allein dem widerspricht, daß auch in den ältesten Amaravati Inschriften die zeitlich mit den Bhattiprolu Inschriften ungefähr zusammenfallen nur ein *s* erseht. So bleibt nur die Annahme lokaler Differenzierung übrig. Nun hat sich wenn wir von sporadischen Erscheinungen absehen die alte Verschiedenheit der Zischlaute überhaupt nur im Alt Prakrit des nordwestlichen Indiens erhalten²⁾. Ich bin daher geneigt den Dialekt von Bhattiprolu diesen Dialekten anzugliedern und in den Leuten, die den Stupa errichteten, Kolonisten aus dem Nordwesten zu sehen.

Wenden wir uns nun zu den Inschriften selbst. Der erste Reliquen behälter besteht aus einem schwarzen Stein mit einer Höhlung, die oben viereckig und mit einem erhöhten Rande versehen ist, nach unten zu aber kreisförmig wird. Den Deckel bildet ein zweiter, etwas weniger dicker Stein mit einem viereckigen Ausschnitt, der über den erhöhten Rand der Höhlung des unteren Steines übergreift. Um diesen Rand herum laufen Inschriften, die Bühler als I A, I B und II bezeichnet hat. Hier hegt zunächst ein Fehler in der Anordnung vor. Wie schon Fleet gesehen hat, ist Buhlers I B

¹⁾ Ind. Pal. S. 13f.

²⁾ Ob sie auch für den Dialekt von Mathura anzuerkennen ist, bedarf der genaueren Untersuchung. Die Frage wird durch die Bestrebungen zu sanskritisieren, die in den Inschriften zutage tritt, sehr erschwert. Auch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Bevölkerung von Mathura in der Kusānazeit mit fremden Elementen vermischt war.

die zuerst eingemeißelte Inschrift. Das ergibt sich deutlich daraus, daß die letzten beiden *aksaras* von Buhlers I A nach oben umbiegen, um das Zusammenstoßen mit dem Anfang von I B zu vermeiden. Wir müssen also Buhlers I B als Nr 1 bezeichnen. Sie lautet, mit Einsetzung der neuen Lautwerte

Banavaputasa Kurasa sapitukasa majusa

'Die Kiste des Kura, des Sohnes des Banava, samt seinen Eltern' Buhler übersetzt *sapitukasa* 'associated with his father', die folgende Inschrift macht es aber, wie ebenfalls schon Fleet bemerkt hat, notwendig, *putu* hier als *ekadesa* für *mātāputu* zu fassen.

Die zweite Inschrift lautet nach Buhler (I A) *Kurapituno ca Kura mā[ti]u ca Kurasa ca¹⁾ Siva[sa] ca majusam panati phāhgasamugam ca Budhasarirānam nilhetu* 'By the father of Kura, the mother of Kura, Kura (himself) and Siva (Śiva), (has been ordered) the preparation of a casket and (has been given) a box of crystal in order to deposit some relics of Buddha'. Pischel hat mit Recht an dem Kompositum *majusampanati*²⁾ und an dem Nominativ *samugam* Anstoß genommen. Das Kompositum könnte nur *majusapanati* oder *majusapanati* lauten, und in den anderen Inschriften erscheint zweimal der Nominativ *samugo*. Er will daher *majusam panati* als zwei Wörter fassen und hinter *Sivasa ca* einen Punkt setzen. '(Ein Geschenk) des Vaters des Kura und der Mutter des Kura und des Kura und Śiva. Sie kaufen einen Korb und eine Kristallhuchse um Reliquien des Buddha hineinzulegen'. Diese Deutung bedeutet insofern einen Fortschritt, als so die Formen *majusam* und *samugam* eine befriedigende Erklärung finden. Unmöglich ist nur das *Sivasa ca*. Wenn ein *Siva* an dem Geschenk beteiligt war, so hatte er doch auch in der ersten Inschrift erwähnt werden müssen. Die spricht aber nur von Kura und seinen Eltern. Bedenklich ist auch das Fehlen des Anusvāra in *panati*, wenn auch zugegeben werden muß, daß in der Schreibung des Anusvāra große Willkür herrscht. Fleet hat Pischels Aufsatz nicht gekannt. Er liest anstatt *ca Sivasa ca majusam panati* *capita lacamajusam panati* und übersetzt 'Of the father of Kura and of the mother of Kura and indeed of Kura himself (this) quartz receptacle (is) the humble offering and the crystal casket (is the separate humble offering) of him making a deposit of relics of Buddha'. Was zunächst die Lesung *capita lāca*³⁾ betrifft, so hat Fleet unzweifelhaft darin recht, daß das vorletzte *aksara* ein *lā* und nicht *sa* (*sa*) ist³⁾. Ich kann aber nicht zugeben, daß das zweite *aksara* *pi* ist, es ist ein so deutliches *pi* wie nur

¹⁾ Dieses und das folgende *ca* sind durch ein Versehen in der Ausgabe in der Ep. Ind. fortgefallen. Auch *panati* und *phāhga*^o sind dort wohl nur Druckfehler.

²⁾ Der Anusvāra ist hier ganz deutlich. Ich gebrauche in der Besprechung die Wörter in der neuen Transkription.

³⁾ Schon Buhler sagt von *Siva[sa]* looks like *Sivaka* as the lower curve of the *sa* has not been formed properly.

möglich. Damit fällt Fleets ganze Erklärung von *capra* als *cāpya* *eva*, die mir auch sprachlich unmöglich zu sein scheint. Ebenso unmöglich ist die Auffassung der Worte *kācamajusam panatī phāligasamugam ca*, da *majusam* und *samugam*, wie schon bemerkt, nicht Nominative sein können. Ob man *nīkhetu* als Genitiv des Nomen *agentis* oder als Infinitiv betrachten soll, wird von der Gesamtauffassung des Satzes abhängen. Fleet hat dann versucht, die Inschrift als metrisch zu erweisen. Um eine Āryā herauszubringen, muß er vier Unregelmäßigkeiten annehmen: 1. auslautendes *o* als Kurze in *Kurapituno*, 2. auslautendes *am* als Kurze in *°samugam* und *°sarīranam*, 3. einen dritten *pāda*, der sich nicht in normaler Weise skandieren läßt (*panatī phāligasamugam ca*). Gewiß lassen sich für alle diese Unregelmäßigkeiten Belege aus literarischen Texten beibringen, ihre Häufung ist aber doch der Hypothese wenig günstig. Dazu kommt, daß ich die Lesung *capra* (für *cāpya*) nicht anerkennen kann. Entscheidend aber scheint mir der Umstand, daß dieser angebliche Vers auch nicht eine Spur poetischer Diktion zeigt, die Inschrift ist im denkbar trockensten Urkundenstil abgefaßt¹⁾. Ich kann sie daher nur als Prosa behandeln und meine jedenfalls, daß wir uns bei ihrer Erklärung nicht durch vorgefaßte Ansichten über ihren metrischen Charakter beeinflussen lassen dürfen.

Ich gehe von der Tatsache aus, daß *°majusam* und *°samugam* Akkusative sind. Diese müssen von einem Verbum abhängen, das nur *panatī* sein kann. Es handelt sich darum, das Subjekt des Satzes zu finden. In den Worten von *Kurapituno* bis *nīkhetu* ist es nicht enthalten, ich erkenne es aber in den Worten *Utaro Pīgahaputo kāmītho*. Buhler faßt sie als eine besondere Inschrift (II) 'Utara (Uttara) the youngest son of Pīgaha (Vīgraha)'. Der Zweck dieser Angabe bleibt so aber völlig unklar. Fleet meint: Uttara sei der Name des Verfertigers der Steinkiste oder der Person, die die Inschrift einmeißelte, allein das hätte doch zum Ausdruck gebracht werden müssen: wenigstens mußten wir den Namen im Instrumental erwarten²⁾. Fleet äußert weiter die Vermutung: *kāmītha* bedeute vielleicht ein Amt oder einen Beruf: ein solches Wort ist aber bisher unbekannt und vorläufig ist jedenfalls die Erklärung als 'der jüngste' (für *kāmītho* = *kāmītho*) die beste. Wie der Steinmetz dazu kam, diese Worte besonders zu setzen, lehrt ein Blick auf die Phototypie. Er berücksichtigte zunächst die Inschrift rund um die Öffnung anzubringen, aber schon bei dem Wort *nīkhetu* stieß er mit der Inschrift 1 zusammen. Er setzte daher den Rest in den Raum zwischen der Schriftzeile und dem Rande der Öffnung, und zwar in der der bisherigen Schrift entgegengesetzten Richtung. Auch die Inschriften auf der zweiten Kiste laufen kreuz und quer und zum Teil in entgegen-

¹⁾ Aus ähnlichen Gründen halte ich die Versuche, die Inschriften auf dem Reliquienbehälter von Piprahwa und auf der Vase von Peshawar als Verse zu erweisen für verfehlt.

²⁾ Vgl. JRS 1909 S. 663.

gesetzter Richtung. Ich habe schon bei meiner Behandlung der Mānkiāla Inschrift¹⁾, bei der die Dinge ganz ähnlich liegen, darauf hingewiesen, daß sich diese geringe Sorgfalt in der Anordnung aus dem Charakter der Inschriften erklärt. Auf der Innenseite der Reliquienbehälter angebracht, waren sie für gewöhnlich überhaupt nicht sichtbar. Sie waren also gar nicht dazu bestimmt, gelesen zu werden, sondern vertreten die Stelle der Urkunden, die wir in Kirechturmknöpfen oder Grundsteinen von öffentlichen Gebäuden einzuschließen pflegen.

Ich lese demnach die Inschrift (Nr 2, B I A II)

Kurapituno ca Kuramatu) ca Kurasa ca sivalācamajusam panali
phāligasamugam ca Budhasarirānam nikkhetu Utaro Pigahaputo
lānitho*

‘Für den Vater des Kura und die Mutter des Kura und Kura kauft eine Kiste aus *sivalāca* und eine Kristalldose zur Niederlegung von Buddha Reliquien Utara (*Uttara*), der jüngste Sohn des Pigaha (*Pigraha**)’

Eine ähnliche Angabe über die Person, die die Kiste besorgte, findet sich, wie wir sehen werden, auf dem zweiten Behälter. Unsicher bleibt nur das Wort *sivalāca*. Ich sehe darin den Namen des Materials, aus dem die Kiste verfertigt ist²⁾, allein ich kann das Wort sonst nicht nachweisen. Unwahrscheinlich ist aber die angenommene Bedeutung nicht. *Kāca* bedeutet Glas, schwarzes Salz (*lācamala*, *lācalavana*, *lacasambhava*, *kācasauvarcala*), *lācamani* Kristall oder Quarz, *siva* ist der Name einer Reihe von glückbringenden Stoffen, wie Steinsalz (*saundhava*) Meersalz (*samudralavana*), Borax (*sietatankana*), Myrobalanen (*āmalaka*), Silber (*tāra*) Sandel (*candana*) Eisen (*loha*), Tagara. Eine dem *sivalāca* analoge Bildung scheint *sivadhātu* der Name des Opals oder Chalzedons, zu sein³⁾. Der Name *sivakaca* wurde also einen Stein bezeichnen, der als glückbringend galt, und daß man den Reliquienbehälter aus einem solchen verfertigte, wäre begreiflich. Über Vermutungen kommen wir freilich vorläufig nicht hinaus.

Auf das Verhältnis der Angaben der Inschrift zu dem tatsächlichen Befunde werden wir später eingehen. Zunächst müssen wir uns mit der Inschrift beschäftigen, die Bühler als A bezeichnet hat. Meiner Ansicht nach bezieht sich diese Inschrift auf den Inhalt des Reliquienbehälters, der aus einer Menge verschiedenartiger Gegenstände besteht. In der Steinkiste fand sich eine runde Dose, wiederum aus schwarzem Stein. In dieser stand eine kleine runde Dose aus Kristall, oben und unten flach und mit eingebuchteten Seiten. Sie enthält ein Stückchen Knochen, die eigent-

¹⁾ JRAS 1909 S 660

²⁾ Das *ma* hat kein Vokalzeichen, streng genommen mußte man also *ma* lesen.

³⁾ Leider gibt Rea das Material nicht an, sondern es nicht nur von ‘black stone’.

⁴⁾ *Sivadhātu* könnte aber auch den Namen des Gottes enthalten wie *divapriya* ‘Bergkristall’.

liche Reliquie Unter der Kristalldose lagen neun kleine Blumen aus Gold, vierzehn hohle Goldkugeln, vier kleine Blumen aus Kupfer, neunzehn durchlöchernte Perlen, ein Kugeln aus Amethyst und endlich 24 Silbermünzen, die in der Form eines Svastika gelegt waren Um die Steindose herum lagen ein Kupferring, mehrere Stückchen Kupfer, ein Kugeln, zwei Doppelperlen, zwei Trisūlas und vier Blumen aus reinem Golde, ein hohles Kugeln und ein Doppelkugeln aus Gold, sieben kleine dreieckige Stückchen Gold, die ursprünglich eine Blume bildeten, und zwei halbkugelförmige Schalen aus einem braunen Metall, die aneinander passen und offenbar eine Dose bildeten Beide Schalen hatten in der Mitte der Außenseite je einen kleinen goldenen Knopf, nur der eine war aber noch in der Schale befestigt, der andere lag lose daneben Eine der Schalen wies im Inneren Spuren von einer Art Harz auf Das interessanteste Stück endlich ist ein langlicher sechseckiger Kristall¹⁾ mit leicht konvexen Seiten, in der Längsrichtung durchbohrt und mit einer Inschrift versehen Diese Inschrift ist, wie schon erwähnt, in Brāhmī Schrift Von der Schrift der Asoka Inschriften unterscheidet sie sich nur in drei Zeichen in dem *ca*, dem *da* und dem Anusvāra Das *ca* mit seiner Verlängerung der Vertikale und das *da* mit der Öffnung nach rechts gleichen den entsprechenden Drāvīda Zeichen, der Anusvāra wird nicht durch einen Punkt, sondern durch einen horizontalen Strich ausgedrückt Das letztere ist vielleicht nur ein Nothelf zu dem das eigenartige Material zwang, ein Punkt wurde auf dem Kristall kaum sichtbar sein

Auf der einen Schmalseite des Kristalles ist eine Linie vom Mittelpunkt zu einer Ecke gezogen und Rea meint daß sie den Anfang der Inschrift bezeichnen solle Danach wurde die Inschrift *śamanudeśānam ca* beginnen, allein das ist wegen des *ca* ausgeschlossen Außerdem läuft auf der anderen Schmalseite eine Linie vom Mittelpunkt auf die Mitte der Längsseite, die das Wort *yathīyo* trägt Damit kann dem Sinne nach die Inschrift sehr wohl begonnen haben, und ich habe es daher an den Anfang gestellt, wenn es auch sehr zweifelhaft bleiben muß ob die Linie die ihr zugeschriebene Bedeutung hat

Ich lese die Inschrift (Nr 3 B X) nach der vorzüglichen Photogravure in Rea's Werk

1 *yathīyo*¹

2 *Gopy[ā]² agadānam*³

3 *mātugāmasa Namdapurāhī*⁴

4 *sutanamāhā*

5 *śamanudeśānam*⁵ *ca*

6 *Gilānakarasa*⁶ *ayasakam*⁷

¹ Bühler liest *sa/ythīya* und bemerkt, die linke Hälfte des *sa* sei anormal Nach der Photogravure kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erste *akṣara* *ya* ist

¹⁾ Nach den Untersuchungen von Warth ein Beryll, siehe Rea a n O S 51

Der Graveur hat erst die linke Hälfte des Buchstabens gezogen, dann die rechte und hat dabei nicht genau die Mittellinie getroffen. Ebenso hat er das *yā* von *Gopiya* gezogen, während er bei dem *yo* und dem *ya* von *ayasakam* zuerst den Halbkreis gezogen und dann die Vertikale eingefügt hat. Das Vokalzeichen des letzten *alāra* ist nicht ganz sicher, es könnte auch *ye* gelesen werden. ² Buhler liest *gohiyā*.

Nach der Photogravüre ist aber *pi* wahrscheinlicher als *hi*. Der *ā* Strich ist in der Photogravüre undeutlich. ³ Buhler glaubte, zwischen dem *a* und dem *ga* noch einen Buchstaben zu erkennen. Die Strichelchen, die dort sichtbar sind, können meines Erachtens kein Buchstabe sein. ⁴ Die Linie, die den Anusvara bezeichnet, läuft schrag und berührt mit dem linken Ende die Grundlinie des *na*. ⁵ Ich sehe den Anusvara in dem kleinen horizontalen Strich, der die Spitze der Vertikale des *na* berührt. Für einen *ā* Strich ist er viel zu kurz.

⁶ Buhler liest *Gīlanakeraśa*, aber weder in der Photogravüre noch in der Zeichnung ist ein *e* Strich an dem *la* zu sehen. In der Zeichnung hat das *ra* oben einen horizontalen Strich nach links, unten einen kleinen Haken nach rechts, die Photogravüre zeigt aber, daß ein ganz regelrechtes *ra* vorhegt. Die Lesung *re*, die Buhler für möglich hält, ist ausgeschlossen.

⁷ Buhler liest *ayasaka*, der Anusvara ist aber in der Photogravüre ganz deutlich.

Für die Interpretation wichtig ist die Beobachtung, daß die einzelnen Zeilen sehr verschieden lang sind. Zeile 1 füllt z. B. nicht einmal die Hälfte des verfügbaren Raumes, in Zeile 3 hat dagegen das letzte *alāra hi* nur die Hälfte der normalen Größe, um es noch am Ende der Zeile unterzubringen. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß der Text nicht, wie es später üblich ist, ohne Berücksichtigung der Wortzusammengehörigkeit fortlaufend geschrieben ist, sondern daß Wort und Zeilenschluß zusammenfallen. Damit ist wenigstens ein Anhaltspunkt für die Wortabtrennung gegeben.

Buhler übersetzt 'An *A-ga*, — gift by the women from Nandapura (?) and by the Śrāmaneras from Suvanamāha, in the *Ayasakasathī gohi* of *Gīlanakera* (?)' und bemerkt, daß die Worte von *gīlanakeraśa* bis *gohiyā* unverständlich seien. Richtig ist sicherlich seine Fassung der Wörter *mātugāmasa* und *samanudesānam ca*. Auch der Zweifel an der Auffassung von *Nandapurahi* ist unberechtigt. Der Ablativ auf *-ahi* von *a* Stämmen ist in Mahārāstri häufig¹⁾ und kommt gelegentlich auch in Ardhamāgadhi und Śauraseni vor²⁾. Da sich in Māgadhi auch Lokative auf *-āhi*, im Apabhramśa Lokative auf *-ahi* finden³⁾, könnte *Nandapurahi* allenfalls auch als Lokativ gefaßt werden. Für den Sinn kommt nichts darauf an, ob man 'von N' oder 'in N' übersetzt. Ein Stadtname *Suvanamāha* ist dagegen sehr unwahrscheinlich. Das Wort kann kaum etwas anderes sein als Sk *suvarnamāsa*, mit dem Übergang des Zischlautes in *h*, wie er namentlich nach langem Vokal häufig ist⁴⁾. *Suvarnamāsa* oder *omāśaka* ist im Sk nach dem PW ein bestimmtes Gewicht, hier müssen wir für *suvarnamāha* wohl die ursprüngliche Bedeutung 'Goldbohne' annehmen. Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß mit den *suvarnamāhā* die Goldkugeln⁵⁾

¹⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 365

²⁾ Nach Pischel in Ś als falsche Form anzusehen

³⁾ Pischel a. a. O. § 368a

⁴⁾ Pischel a. a. O. § 262—264

⁵⁾ Eventuell auch die kleinen Goldblumen

gemeint sind, die um die Steindose und unter der Kristalldose lagen. Die Worte von *mātugūmasa* bis *ca* betrachte ich als zusammengehörig. Die Wortstellung ist ähnlich wie in 1 *majusam panatī phālīgasamugam ca*. In Zeile 6 ist *Gilānakarasa* offenbar Eigennamen, *ayasalam* dagegen muß wieder einen der in dem Behälter gefundenen Gegenstände bezeichnen. Ich kann das Wort nur mit Sk *ayas* verbinden, *ayasala* könnte einer Sk Form **ayaska* oder **āyasala* entsprechen. *Ayas* ist ein unbestimmter Ausdruck, es kann Kupfer, Erz oder Eisen bezeichnen. Ist meine Ableitung richtig, so kann es nur auf den Kupferring, die Kupferstücke, die Kupferblumen oder die Dose aus 'braunem Metall' geben. Es bleiben die beiden ersten Zeilen. *Agadānam* entspricht sicherheit Sk *agradānam* 'die Hauptgabe'.¹⁾ Das davor stehende *Gopyā* muß Eigennamen sein. Den Gegenstand der Gabe bildet also *yathīyo*. Das aber kann nur zu Sk *yasti* gehören und man kann höchstens zweifeln, ob man es als Nom Pl von *yathī* oder als Nom Sing von *yathīya* = Sk *yastika* fassen soll. Ich ziehe das erstere vor und nehme das Wort im Sinne von 'Perlensehnur, die einen Edelstein in der Mitte hat'.²⁾ Die eine Perlensehnur bildeten offenbar die neunzehn Perlen und der Amethyst, die unter der Kristalldose lagen³⁾ die zweite wird aus den Perlen und dem Kristall selbst bestanden haben, die um die Steindose herumlagen. Wie die Durchlöcherung zeigt, war der Kristall ursprünglich sicherlich bestimmt gewesen, an einer Kette getragen zu werden.

Ich übersetze die Inschrift demnach

'Die Perlensehnure sind die Hauptgabe der Gopi. Die Goldkugeln (sind die Gabe) der Frauen von Nandapura und der Novizen. (Die Gabe) des Gilānakara ist das Kupfer.'

Der zweite Reliquienbehälter ist eine ähnliche Steinkiste wie die vorher beschriebene, die Öffnung ist hier aber kreisrund. Inschriften die geätzt waren, laufen um den erhöhten Rand der Öffnung herum und füllen die Vertiefung im Deckel und den Rand um diese Vertiefung. Die Steinkiste war fast ganz mit Erde gefüllt. Sie enthielt keine Steindose wie die erste Steinkiste, sondern nur eine Kristalldose, die geöffnet dalag. Von der Reliquie war nichts mehr erhalten. Dagegen fanden sich wieder zahlreiche Goldblumen, Perlen, Korallen, Kristallkugeln, Kupferstückchen usw. Das wertvollste sind Reste eines aufgerollten Silberbandes mit einer dreizeiligen Inschrift, deren Buchstaben mit einer Nadel eingestochen sind. Leider ist das Metall so brüchig, daß eine Aufrollung des Bandes und damit die Lesung der Inschrift unmöglich erscheint.

¹⁾ Vgl. auch den Gebrauch von *aggadana* im Pali und *aggadalāhineyya* als Beiwort Buddhas.

²⁾ Varahamihira *Brhatsamhita* 81, 36 *ekavālī nāma yatheṣṭasamāhīyā hasta pramāṇā manivaprayuktā | samyojītā ya manīnā tu madhye yastī sū bhūṣanavidbhīr uktā ||*

³⁾ Sie sind aufgereiht bei Rea Tafel I, fotografiert.

Die Inschrift (Nr 4, B III) in der Vertiefung des Deckels lautet

- 1 *gothi*
- 2 *Hirañavaraghavā*¹
- 3 *[Vu]gūlako K[ā]lako*²
- 4 *Viśako Thorasini*
- 5 *Samano Odalo*
- 6 *Apala[ro]*³ *Komudo*⁴
- 7 *Anugaho Kuro*
- 8 *Satugho Jetalako Jeto*⁵ *Ālīna[ka]*⁶
- 9 *Varuno Piḡalako Kosako*
- 10 *Suto Pāpo*⁷ *Kabho* ⁸ *Ghaleko*⁹
- 11 *Samanadāso Bharado*
- 12 *Odālo*¹⁰ *Thoratiso Tiso*
- 13 *Gilano*¹¹ *Jambho*
- 14 *Putā[ro]*¹² *Ābo*¹³
- 15 *Galara* ¹⁴ *Janako*
- 16 *Gosālo Kānamkuro*¹⁵
- 17 *Upasathaputo Utaro*
- 18 *Karahaputo*¹⁶

¹ Dies ist Buhlers Lesung die aber keineswegs sicher ist¹⁾ Nach der Phototypie wäre auch *Hironavaghavo* möglich ² Buhlers Lesung Das *tu* ist in der Phototypie schwer erkennbar und unsicher ebenso das *a* von *la* Das *ha* zeigt eine merkwürdige Gabelung an der Spitze ³ Buhler *Apala* , das *ro* ist aber wahrscheinlich ⁴ Buhler *Samudo* aber der Haken des ersten Zeichens ist ganz unsicher, während der *o* Strich vollkommen deutlich ist Man könnte also höchstens *Somudo* lesen aber ein solcher Name ist kaum denkbar ⁵ Buhler *Potalo* [*Pjoto*], aber die beiden *je* sind unverkennbar ⁶ Buhler *Ālīnala* aber der *a* Strich ist in der Phototypie nicht zu erkennen und das *la* kann überhaupt nicht als sicher gelten ⁷ Nach der Phototypie wäre auch *Ṣapo* möglich ⁸ Buhler *Kabherakh[ro]* aber das zweite *akṣara* kann nicht *bhe* sein, wie ein Vergleich mit dem *bha* in 11 zeigt sondern nur *bho* Die darauffolgenden beiden *akṣaras* sind ganz unsicher ⁹ Buhler [*Gale*]*lo* in der Phototypie ist das *gha* ganz deutlich ¹⁰ Buhler *Odalo*, aber das *dā* ist vollkommen sicher ¹¹ Nach der Phototypie wäre auch *Gilaṇo* möglich ¹² Buhler fragend *Pudara* *Liṇḍa* ist ausgeschlossen das letzte *akṣara* ist unsicher ¹³ Buhler [*Bjābo*] aber das *a* ist unverkennbar Der Langstrich ist in der Mitte der Vertikale angesetzt ¹⁴ Drei oder vier *akṣaras* sind unleserlich ¹⁵ Buhler *Gosālānam Kūro* Das *o* von *lo* ist völlig sicher In der Phototypie vermag ich am Ende des *lu* nur einen Strich zu entdecken ¹⁶ Buhler *Kārahaputo* In der Phototypie ist kein Langezeichen sichtbar

Buhler hat nur *Upasathaputo* und *Karahaputo* als nähere Bestimmungen zu den vorausgehenden Namen gefaßt, die übrigen Namen aber als selbständige Personennamen behandelt Ein Name wie *Thorasini* macht aber durchaus den Eindruck eines Patronymikons Er entspricht genau einem Sk *Sthaulasiri*, dem nach Pān 6, 1, 62 gebildeten Patronymikon

¹⁾ Vor allem deshalb weil *Hiranya* in Nr 5 durch *Hirana* vertreten ist

von *Sthūlaśīras*¹⁾ Es liegt also nahe, *Viśako Thorasisi* in Zeile 4 als Bezeichnung einer einzigen Person zu betrachten. Das gleiche gilt für die beiden folgenden, *Samano Odalo* und *Apakaro Komudo*, und den vorausgehenden *Vugālaho Kālaho*. *Odalo* ist Sk. *Audalah*, Patronymikon zu *Udala*, das Āśval Śrautas 12, 14, 2 und im *Pravarādhya* erwähnt wird, *Komudo* ist Sk. *Kaumudah*, Patronymikon zu *Kumuda*, einem häufigen Namen, und *Kālaho* kann wenigstens der Form nach eine Ableitung von *Kalaha* sein, wenn dieser Name auch sonst nicht belegt ist. Von Zeile 7 an zeigt aber die Liste keineswegs mehr einen regelmäßigen Wechsel zwischen Personennamen und Patronymikon. Unter dem Namen von *Anugaho* bis *Jeto* sind sicher keine Patronymika, erst das sich anschließende *Ālinaka* könnte wieder Patronymikon sein, und wenn Buhlers Lesung *Ālinakā* richtig sein sollte, könnte es sich auf *Jetaka* und *Jeta* beziehen, deren Namen darauf schließen läßt, daß sie Brüder waren. Unter den folgenden Namen ist Patronymikon vielleicht noch *Ghāleko* und höchstwahrscheinlich noch *Thoratiso*, das einem Sk. *Sthaulatīsyah* entsprechen würde. Auffällig ist, daß sich in der Liste drei Namen finden, *Satugho*, *Bharado* und *Janako*, die der Rāma Sage angehören. Sie kommen sonst in den Inschriften bis zum 5. Jahrhundert n. Chr. nicht vor. Beweisen können sie an und für sich natürlich nur die Bekanntschaft mit der Sage, nicht das Bestehen von Vālmikis Gedicht. Der merkwürdige Name *Kānamkura* erinnert an die Beinamen der Pallavas auf *ankura*²⁾ und ist vielleicht mit Haploglie aus *Kānalānkura* entstanden. Ich verstehe die Inschrift also folgendermaßen:

‘Das Komitee (besteht aus) *Hirañvaghavā* (? *Hiranyavyāghrapād*?), *Vugālaho Kālaho* (*Udgadhaka Kālaho*), *Viśako Thorasisi* (*Viśaka Sthaulatīsi*), *Samano Odalo* (*Śramana Audala*), *Apakaro* (?) *Komudo* (*A Kumuda*), *Anugaho* (*Anugraha*) *Kura Satugha* (*Śatrughna*), *Jetaka* (*Jayanaka*) (und) *Jeta* (*Jayanta*), den *Ālinakas* (?), *Varuna*, *Pigalaka* (*Pingalaka*), *Kosaka* (*Karasaka* ?), *Suta* (*Śrūta*), *Pāpa* (?), *Kabha* (*Kambha*) *Ghāleka*, *Samanadāsa* (*Śramanadāsa*) *Bharada* (*Bharata*) *Odāla Thoratisa* (*Uddāla Sthaulatīsyā*), *Tisa* (*Tīsyā*), *Glāna* (*Glana*) *Jambha Putara* (?), *Āba* (*Āmra*), *Gālava* *Janaka*, *Gosāla* (*Gośala*) *Kanamkura* (*Kānakānkura* ?), dem Sohne des *Uposatha* (*Upasatha*) *Utara* (*Uttara*), dem Sohne des *Karaha*’

Am rechten Rande der Vertiefung des Deckels steht ferner (Nr. 5, B V)

1. *gothīsamano Kubo*

• *hirañakāra gamaniputo Bubo*

Das erste kann nur heißen ‘Der Asket des Komitees ist *Kuba* (*Kumbha*)’. Der *gothīśramana* scheint ein Beamter des Komitees gewesen zu sein. Über seine Funktionen wissen wir nichts.

¹⁾ *Sthūlaśīras* ist als Name eines Rṣi im *Albhi* belegt.

²⁾ *Nayānkura Tarunānkura, Lalitānkura, Buddhyanakura*, South Ind. Inscr. I, 3. 4, II, 341, Ep. Ind. VI, 320 VIII 145.

Die zweite Zeile gibt Buhler wieder 'Būba, the son of the village headman Hiranakāra (*Hiranyakāra*)'. Bei dieser Übersetzung sieht man den Zweck der Inschrift nicht ein. Auch ist *Hiranakāra* ein auffallender Eigenname. Ich möchte eher glauben, daß *hiranalāra* Lese oder Schreibfehler für *hiranalāro* ist, und daß dieses Wort hier die Bedeutung Schatzmeister, Bankier hat, die auch *hairanyaka* zukommt. Es wäre also zu übersetzen:

'Der Schatzmeister ist Būba, der Sohn des Dorfschulzen'

Mit der zum Teil schwer lesbaren Inschrift am linken Rande (Nr 6, B IV) weiß ich ebensowenig etwas anzufangen wie Buhler. Soweit sich aus der Phototypie erkennen läßt, steht da

Samajñādasato hita a Budhasa sarirāni mahiyānukam ma

Für *mahiyā*^o könnte auch *mapiyā*^o gelesen werden. Sicher ist nur, daß hier von den Buddha Reliquien die Rede ist.

Am Rande der Öffnung des Behälters selbst stehen zwei Inschriften. Die erste (Nr 7, B VI) lautet

*sa gothi nigamaputānam¹ rajapamukhā Sā saputo Khubirako
rājā Sihagothiya pamukho tesam amnam majus[a]² phālīgasamugo³
ca pāsānasamugo ca*

¹ Buhler *saga[thi]nigama*^o das *a* von *sa* und das *o* von *go* sind vollkommen deuthoh. ² Buhler *maj[u]s[am]*. Das *a* von *sa* ist nicht ganz sicher, da an der betreffenden Stelle ein Riß durch den Stein geht. ein Anusvara ist aber sicher nicht vorhanden. ³ Buhler *phaliga*^o.

Ich übersetze 'Dieses Komitee der Angehörigen des *nigama* (Gilde oder Dorf) bat den König als Vorsitzenden. König Khubiraka (*Kuberaka*), der Sohn des Sa. sa¹) ist der Vorsitzende des Siha (*Simha*)' Komitees. Denen (gehört) das andere die Kiste und die Kristalldose und die Steindose.'

Buhler mußte, um einen Sinn zu erhalten *rajapāmukhā* als Fehler für *rājapamukhānam* ansehen 'by the sons of the Sagathi *nigama*'. Bei der neuen Lesung ist jede Textänderung unnötig. Der erste Satz enthält die allgemeine Bestimmung: solange die *gothi* besteht, ist der *rājan* der Vorsitzende. Der zweite Satz gibt die zur Zeit der Inschrift bestehenden Verhältnisse an. Die richtige Erklärung von *amnam* hat schon Pischel gegeben.

Die zweite Inschrift (Nr 8, B VII) lautet nach Buhler *Samano Cagha[ña]puto Utaro Arāmutara*. 'Samana (*Śramaṇa*), the son of Chaghaña (**Jaghanya**) Utara (*Uttara*)'. Zwei Buchstaben sind

¹) Da in den übrigen Inschriften *puta* stets mit dem Vaternamen im Kompositum verbunden erscheint, ist es wahrscheinlicher, daß auch hier das *sa* vor *puto* nicht die Genitivendung ist, sondern zum Namen gehört.

²) Dieser Name des Komitees ist sehr seltsam und fortschreitende Erkenntnis wird vielleicht einmal zu einer ganz anderen Erklärung von *siha* führen.

meines Erachtens von Bühler verkannt worden. Das sechste *akṣara* ist kein *ṇa*, da der Haken rechts dafür viel zu hoch angesetzt ist und außerdem der *a*-Strich fehlen wurde. Es kann nur ein *khā* sein. Das dreizehnte *akṣara* kann ferner kein *rā* sein. Wenn der Winkel in der Mitte der Vertikale das *ā*-Zeichen wäre, dürfte nicht am Kopfe der Vertikale noch ein *a*-Zeichen stehen. Meiner Ansicht nach kann das Zeichen nur *ṇa* sein. Die beiden letzten von Bühler nicht gelesenen Zeichen sind sicherlich *yati*; der Querstrich an der rechten Seite des *ya* ist offenbar nur zufällig, und das *i* von *ti* ist kursiv wie in *nigama*^o und in *Thoratiso* in Nr. 4. Ich halte auch das viertletzte *akṣara* für *ti*; es kann aber auch *ta* gelesen werden. Ich lese demnach die Inschrift:

Ṣamano ca Ghakhāputo Utaro āṇam=utirayati

Die Inschrift als Ganzes bereitet Schwierigkeiten, doch scheinen mir die letzten Worte klar: 'Utarā führt den Auftrag aus.' Da *amnam* in Nr. 7 zeigt, daß *ny* in diesem Dialekt zu *nn* (*ṇn*) wird, kann *āṇam* nicht etwa auf *anyam* zurückgeführt werden. Es muß vielmehr Sk *ājṇām* entsprechen. *Utirayati* fasse ich als *uttirayati*, mit Nichtbezeichnung der Länge wie in *śarirāṇam* in Nr. 2, *śarirāṇi* in Nr. 6. Zur Bedeutung vergleiche man die Ausdrücke *līlādāṇḍa* und *athasamtīraṇā* in den Aśoka-Inschriften (SE. 4; FE. 6). Wer vorzieht, *utarayati* zu lesen, muß es als unvollkommene Schreibung für *uttirayati* erklären. Im Sk. wurde man dafür *avatārayati* sagen¹⁾ Die Angabe, daß Utarā den Auftrag der *gosthi* ausfuhrte, erinnert sofort an die Inschrift auf dem ersten Reliquienbehälter, wonach Utarā, der Sohn des Pīgaha, die Steinkiste und die Kristalldose für Kura und seine Eltern kaufte. Da es wegen des *amnam* in Nr. 7 feststeht, daß die beiden Schenkungen miteinander in Zusammenhang standen, so kann an der Identität des Utarā in Nr. 7 und Nr. 8 kaum gezweifelt werden. Ist das aber der Fall, so können die hier dem *Utarō* vorangehenden Worte nicht direkt zu *Utarō* gehören, denn er wurde hier als der Sohn der Ghakhā bezeichnet sein. Auch die äußere Form macht es ganz unwahrscheinlich, daß wir hier eine fortlaufende Inschrift vor uns haben. Zwischen *puto* und *Utarō* ist eine Lucke und das *u* steht viel tiefer als das vorausgehende *to*. Die Worte *Ṣamano ca Ghakhāputo* müssen also besonders gefaßt werden. Nun kann man zweifeln, ob man *ca Ghakhāputo*, wie ich es tue, oder *Caghakhāputo* lesen soll — weder *Ghakhā* noch *Caghakhā* läßt sich vorläufig als Name belegen oder erklären —, in jedem Fall bleibt der Zweck der Inschrift, wenn man sie als selbständige Inschrift faßt, dunkel. Ich kann sie daher nur als eine Ergänzung zu *Utarō āṇam utirayati* betrachten, die der Steinmetz vor jene Worte setzte, weil es dahinter an Raum fehlte²⁾.

¹⁾ Über den Wechsel von *uttī* und *avatī* vgl. auch Jacobi, *Parāśihāparvan*, S. 9 und Hertel, *ZDMG.* 61, 499.

²⁾ Man beachte, daß schon von *dānam*^o ab die Zeichen immer kleiner und gedruckter werden

Über die Willkur, die in dieser Hinsicht herrschte, habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze demnach:

‘Utara (*Uttara*) führt den Auftrag aus und Śamana (*Śramaṇa*), der Sohn der Ghakhā.’

Merkwürdig ist, daß die Inschriften auf den beiden Reliquienbehältern nicht mit dem tatsächlichen Befund übereinstimmen. Nach Inschrift Nr. 7 sollte der zweite Behälter aus einer Kiste, einer Kristalldose und einer Steindose bestehen; in Wahrheit ist eine Steindose nicht vorhanden. Andererseits spricht die Inschrift Nr. 2 auf dem ersten Behälter nur von einer Steinkiste und einer Kristalldose; tatsächlich aber hat sich hier auch eine Steindose gefunden, in der die Kristalldose eingeschlossen war. Wir müssen uns mit der Feststellung dieses Widerspruches begnügen. Ob hier ein einfaches Versehen des Steinmetzen vorliegt oder ob man mit irgendwelcher, ehrlicher oder unehrlicher, Absicht den Inhalt der Steinkiste nachtraglich vertauscht hat, läßt sich nach mehr denn 2000 Jahren kaum ermitteln.

Der dritte Reliquienbehälter ist eine ganz ähnliche Steinkiste wie die zweite. Geweihte Inschriften sind in der Höhlung des Deckels und um die Öffnung des unteren Steines angebracht. In der Kiste fand sich wiederum eine Kristalldose, offen und voller Erde, und daneben eine ganz kleine Dose aus Beryll, die drei Knochensplitter enthielt. Ursprünglich hatte die Berylldose in der Kristalldose gestanden. Um die Dosen herum lagen wieder die üblichen Beigaben aus Gold, Kupfer, Perlen und Edelsteinen.

Die Inschrift auf dem Deckel ist nicht einheitlich. Ein Blick auf die Phototypie zeigt, daß zunächst nur die mittlere Kolumne von Namen eingemeißelt war. Die Namen, die rechts und links davon stehen, sind in bald größeren, bald kleineren Buchstaben geschrieben und stehen vielfach außerhalb der Zeile. Sie erweisen sich dadurch als später hinzugefügt. Ich lese (Nr. 9, B VIII)¹.

1	<i>Vacho Cagho</i>	<i>negamā</i>
2	<i>Jeto Jambho</i>	<i>Tiso</i>
3	<i>Reto Acino</i>	<i>Sabhiko</i>
4	<i>Alkagho Kelo Keso</i>	<i>Māho</i>
5	<i>Seto Chadikofgho</i>	<i>Khabūlo</i> ²
6	<i>Sonutaro</i>	<i>Samano</i>
7	<i>Samanadāso</i>	<i>Śāmako</i>
8	<i>Kāmuḷo Citalo</i> ²	

¹ Bühler *Chadiko Okhabūlo*. Das vierte *akṣara* ist undeutlich, aber sicher kein o. Die Verbindung dieses *akṣara* mit dem weit davon getrennten *Khabūlo* ist ganz unmöglich. ² Bühler *Citalo*, nach der Phototypie ist wahrscheinlicher als 1.

Die Mitglieder des *nigama* (Gilde oder Dorf) (sind) Vacha (*Vatsa*), Cagha, Jeta (*Jayanta*), Jambha, Reta (*Rarrata*), Acina (*Acirna*?), Kela,

¹ Die Namen der später hinzugefügten Kolumnen 1 und 3 setze ich in die Reihe, der sie zunächst stehen

Kesa (*Keśa*), Chadikogha, Sonutara (*Śraṇanottara*), Samanadāsa (*Śramana-dāsa*), Kāmuka, Citaka (*Citraka*), Akhagha (*Alsaghna*), Seta (*Śraitra* oder *Śrestha*?), Tisr (*Tisya*), Sabhika, Maha (*Māgha*), Khabūla, Samana (*Śrama*), Sāmaka (*Śyāmaka*)¹

Um den Rand der Höhlung steht (Nr 10, B IX)

*Arahadinānam gothiyā majusa ca samugo ca tena samayena*¹ *Kubirako rājā amsi*²

¹ Buhler *tena kama yena* ² Buhler *am[k]* Die richtige Lesung, die keiner weiteren Begründung bedarf, hat wenn ich nicht irre, schon Senart gegeben. Leider konnte mir auch Hr. Senart selbst nicht angeben, wo das geschehen ist.

‘Die Kiste und die Dose (Gebort) dem Komitee der Arahadinās (*Arhad dattas*) Zu dieser Zeit war Kubiraka (*Kubiraka*) König’

Buhler faßt *Arahadinānam* als Pluralis majestatis, die Bedeutung des Namens wird dadurch nicht klarer. *Samugo* müssen wir offenbar auf die Kristalldose beziehen. Daß die Berylldose in der Inschrift nicht besonders erwähnt wird, braucht nicht wunderzunehmen, da sie winzig klein ist.

II Die Inschrift von Ara

Die im folgenden behandelte Kharosthi-Inschrift wurde in einem Brunnen in einem Nala namens Ara, zwei Meilen von Bāgnilāb, gefunden. Sie befindet sich jetzt im Museum zu Lahore. R. D. Banerji hat sie zuerst zu unserer Kenntnis gebracht. In seiner Veröffentlichung (*Ind. Ant.* 1908, S. 58f.) hat er die Erwartung ausgesprochen, daß mir eine vollständige Entzifferung des Textes gelingen würde. Ich bedauere, dieser Erwartung nicht entsprechen zu können, die letzte Zeile der Inschrift bleibt mir unverständlich, obwohl die Schrift hier teilweise ganz klar ist. Den übrigen Teil der Inschrift aber glaube ich mit Hilfe eines Abklatsches, den ich der Gute Fleets verdanke¹, so weit lesen zu können, daß höchstens über die beiden Namen in der vierten Zeile noch ein Zweifel bestehen kann.

Um zu zeigen, was ich meinem Vorgänger verdanke, setze ich seine Lesung hierher. Auf jeden Punkt, in dem ich von ihm abweiche, einzugehen, halte ich für überflüssig, in den meisten Fällen muß eben der Augen schein entscheiden. Nur das eine sei hier schon bemerkt. Banerji meint, die Inschrift sei am linken Ende verstümmelt; es fehlten die Schlußworte aller Zeilen mit Ausnahme der ersten. Diese Annahme ist völlig ungegründet. Nur die letzte Zeile ist eventuell unvollständig. Banerji liest

1. *Maharajasa rajatirajasa decaputrasa pa(?)itadharasa*

2. *Vasipaputrasa Kaniskasa samvatsaraē eka catari(śe)*

3. *am XX, XX, I, Celasa māsasa diva 4, 1 atra divasami Namikha*

¹ Es ist derselbe, nach dem die Phototypie im *Ind. Ant.* hergestellt ist. Wenn Banerji angibt, es wären nur Abklatsche der Inschrift aus Lahore zugesandt, so befindet er sich im Irrtum. Jedenfalls ist kein Abklatsch dieser Inschrift aus Lahore in meine Hände gelangt.

- 4 *na pusa puria pumana mabarathi Ratakhaputa*
 5 *atmanasa sabharya putrasa anugatyarthae sarva*
 6 *rae himacala Khapama*

Ich lese

- 1 *Maharajasa rajatirajasa devaputrasa [ka]i[sa]rasa¹*
 2 *Vajheskaputrasa* Kaniskasa sambatśarae² ekacapar[i]*
 3 *[śae]³ sam 20 20 1 Jethasa masasa di 20⁴ 4 1 i[se] divasa sunam*
 lha[n]e⁵
 4 *kupe [Da]śaverana⁷ Posapurīaputrasa malarapitarana puya*
 5 *e Namda[sa sa]bharya[sa⁶ sa]putrasa anugraharthae sarva*
 [pa]na⁸
 6 *[ga] tsa hitae¹⁰ ima cala | lhiyama¹¹ **

- ¹ Auf die Lesung dieses Wortes werden wir zurückkommen ² Das zweite

akṣara kann meines Erachtens nur *jhe* sein die Lesung *se* ist jedenfalls ausgeschlossen. Über die Lesung des dritten *akṣara* kann man zunächst verschiedener Ansicht sein. Auf *śla* weisen die Namen *Kaniśka*, *Isiśka*, *Huṇiśka* und die Tatsache daß in der Zeda Inschrift genau das gleiche Zeichen in dem Namen *Kaniśkasa* erscheint¹⁾. Für *spa* spricht anderseits, daß die Ligatur *śla* hier in dem unmittelbar folgenden *Kaniśkasa* einen anderen Ansatz des *la* zeigt. Wenn man aber bedenkt, daß in der Kharoṣṭhi Schrift dieselben Zeichen auf demselben Stein oft sehr verschiedene Formen zeigen so wird man sich doch für *śla* entscheiden. ³ Die richtige Lesung des Jahresdatums habe ich schon JRAS 1909 S. 652 gegeben. Die Ligatur *tśa* ist nicht neu, wie Banerji meint. Sie findet sich wenn man von unsicheren Fällen abieht, in *samvatsaraye* in der Taxila Inschrift des Patika (Ep. Ind. 4 54, Bühler *samvat saraye*) und in der Mahābhārata Inschrift (Journ. As. IX 4 514 Senart *samvatsaraye*) und in *bhētśiti* und *maṭṭana* im MS. Dutreuil de Rh. ns. wie Franke schon vor zehn Jahren erkannt hat (Pali und Sanskrit S. 96f).

⁴ Hinter dem Zeichen für 20 ist ein Loch im Stein. ⁵ Das *i* von *ri* ist undeutlich. Der *e* Strich ist unten angesetzt wie in *de* in Zeile 1 in sämtlichen *e* und wahrscheinlich auch in *te* in Zeile 4. ⁷ Das *da* ist unsicher. ⁸ Das *sa* am Ende des Wortes

und das folgende *sa* sind nicht ganz deutlich aber vollkommen sicher. ⁹ Das *akṣara* hinter *sarva* ist völlig zerstört und das *pa* unsicher. Ist *sarvasapana* zu lesen?

¹⁰ Das *hi* ist nicht sicher. ¹¹ Hinter *lhiyama* sind drei oder vier *akṣaras* unleserlich.

*(Während der Regierung) des Mahārāja, Rajātīrāja Devaputra, Kaisara Kaniska, des Sohnes des Vajheska, im einundvierzigsten Jahre — Jahr 41 — am 25 Tage des Monats Jetha (*Jyāistha*) in diesem Zeitpunkt des Tages der gegrabene Brunnen der Dasaveras der Posapurīa Söhne, zur Verehrung von Vater und Mutter, um einen Gefallen zu erweisen dem Namda samt seiner Gemahlin und seinem Sohne und allen Wesen (*). Zum Wohle dieser (*).

Die Inschrift berichtet also die Herstellung des Brunnens in dem sich gefunden ist durch eine Anzahl von Personen die sich Dasaveras nennen wofern der Name richtig gelesen ist, und die weiter als *Posapurīaputra*

¹⁾ Ich urteile auf Grund eines Abklatsches.

²⁾ Der Schluß ist mir nicht verständlich.

charakterisiert sind. Da es nachher heißt, daß das Werk zur Verehrung von Vater und Mutter unternommen wurde, so kann Dasavera nur der Familienname sein, mit dem sich hier eine Anzahl von Brüdern bezeichnet. Den Ausdruck *Posapuriaputra* wird man zunächst geneigt sein als 'der Sohn des Posapura' zu verstehen. Allein *Posapura* wäre doch ein sehr merkwürdiger Personennamen. Ich glaube daher, daß *putra* hier im Sinne von 'Angehöriger' zu verstehen ist wie in *ṇigamaṇḍita*, oben S. 226¹⁾, und daß *Posapura* eine Ableitung von dem Stadtnamen *Posapura* = *Puru sapura*, dem heutigen Peshawar, ist. Die Form *posa* ist bekanntlich im Pali belegt (*khane*²⁾) ist jedenfalls eine Ableitung von *khan* in der Bedeutung 'gegraben'. Ob man darin ein Adjektiv oder ein Partizipium = Sk. *khāta* zu sehen hat, mag dahingestellt sein. *khane kupe* scheint im Gegensatz zu 'natürlichem Brunnen, Quelle' gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist von Interesse, weil er uns erlaubt, eine Stelle in der rätselvollen³⁾ Inschrift von Zeda richtig zu deuten. Dort stehen hinter dem Datum sam 10 1 *Asadasa masasa di 20 Ularaphagune iṣe kṣunam*. Zeichen, die Senart⁴⁾ [*bha*]nam u[*ka*] casa ma *lasa Kaniskasa raja*[*mi*] [*dadabha*]da[*na*]mukha, Boyer⁵⁾ *khanam usphamu casa mardakasa Kanis lasa rajam* [*to*]yadalabha danamukha best. Nun zeigt der Abklatsch deutlich, daß die ersten drei *alsaras* dieser Stelle genau dieselben sind wie die ersten drei auf das Datum folgenden *alsaras* in unserer Inschrift. Sogar das *e* von *ne* ist genau so unten angesetzt wie hier⁶⁾. Daß das darauffolgende Zeichen weder *la* noch *spha* ist, sondern *e*, wird man jetzt kaum noch bestreiten⁷⁾. Die folgenden Worte lese ich *Veradasa mardakasa*. Sie sind in dem Abklatsch ziemlich klar bis auf das zweite *alsara*, das auch *ro* sein könnte. Von den auf *rajam* folgenden fünf *alsaras* kann ich zur Zeit nur sagen, daß sie auf keinen Fall *toyadalabha* sein können. Es ergibt sich also die Lesung *khane kue Veradasa mardakasa Kaniskasa rajam* ; danamukha *. Die Form *kue* anstatt *kupe* findet sich auch in der Pāṇi Inschrift⁸⁾ und in der Muchai Inschrift⁹⁾.

Weit wichtiger als der eigentliche Inhalt der Inschrift ist das Datum. Die zahlreichen datierten Inschriften der Kusana Zeit machten bisher, wenigstens was die Reihenfolge der Herrscher betrifft, keine Schwierigkeit.

¹⁾ Andere Beispiele ZDMG 58, 693f

²⁾ Ich behalte die übliche Transkription der beiden *na* Zeichen bei, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß ich sie für unbedingt richtig halte.

³⁾ Ich kann der Inschrift dieses Beiwort auch nach der Behandlung, die ihr Boyer hat angedeihen lassen, nicht versagen.

⁴⁾ JA VIII, 15 137

⁵⁾ JA X, 3 460

⁶⁾ Es scheint, daß sowohl Senart wie Boyer den rechten Haken des *ku* als Teil des vorausgehenden Zeichens betrachtet haben. Anders weiß ich mir die Lesung *nam u* nicht zu erklären.

⁷⁾ JRAS 1909 47ff

⁸⁾ Ind Ant 37 65

⁹⁾ Ind Ant 37, 64, JRAS 1909, 664

Sie ergaben für Kaniska die Jahre 3—11, für Vāsiska 24—28, für Huviska 33—60, für Vāsudeva 74—98 * Hier finden wir plötzlich einen Kaniska im Jahre 41. Man könnte, um den Widerspruch zu erklären, vielleicht behaupten, daß aus den Worten der Inschrift gar nicht hervorgehe, daß Kaniska im Jahre 41 noch auf dem Thron war. *Kaniskasa sambatśarae elacaparīśae* heißt wörtlich 'im Jahre 41 des Kaniska', und man könnte darin den Sinn suchen 'im Jahre 41 der von Kaniska gestifteten Ara'. Nun ist es wohl selbstverständlich, daß die Verbindung der Jahreszahl mit dem Namen des Königs im Genitiv ursprünglich das Jahr der Regierungszeit des betreffenden Königs bezeichnete, allein ich brauche keine Beispiele dafür anzuführen, daß man später in derselben Weise auch den Namen des regierenden Königs mit der Jahreszahl der fortlaufenden Ara verbunden hat. Und das muß auch hier der Fall sein. Kaniska erhält hier seine samthchen Titel, es wird sogar die Angabe einer Abstammung hinzugefügt. So spricht man nicht von einem längst verstorbenen König, zumal wenn man den Namen des regierenden Königs verschweigt. Diese Erklärung erscheint mir daher ausgeschlossen. Eine zweite Möglichkeit bietet die Annahme, daß Kaniska mit Vāsiska und Huviska gleichzeitig regierte. Banerji hat sie sich zu eigen gemacht. Danach mußte Kaniska zwischen S 10¹⁾ und 24 die Regierung Indiens dem Vāsiska übertragen haben, der später in Huviska einen Nachfolger erhielt, und sich selbst auf die Regierung der nördlichen Teile seines Reiches beschränkt haben. Wahrscheinlich ist das bei dem Schweigen aller anderen Quellen nicht. Man sollte doch vor allem erwarten, daß in den Titeln des Vāsiska und des Huviska die Andeutung eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses zutage treten werde. Allein in den Inschriften von Isapur und Sañci führt Vāsiska den Titel *maharāja rājātīraja devaputra sañi*²⁾. Daß für Huviska bis S 40 nur die Titel *mahārāja devaputra* inschriftlich belegt sind * wird ein Zufall sein. In der Inschrift der Naga Statue von Chargāon von S 40³⁾ und in der Inschrift der Wardak Vase von S 51⁴⁾ heißt er *maharaja rājātīraja*, in der Mathurā Inschrift von S 60⁵⁾ *mahārāja rājātīraja devaputra*. Sollte unter diesen Umständen nicht die Annahme naher liegen, daß der Kaniska unserer Inschrift gar nicht mit dem bekannten Kaniska identisch ist? Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Kaniska hier einen Titel führt, der ihm sonst nicht beigelegt wird. Die Bezeichnung als des Sohnes des Vajheska aber, die ebenfalls sonst nie erscheint, macht mir wenigstens durchaus den Eindruck, als ob sie hinzugefügt wäre, um diesen Kaniska von einem anderen Herrscher gleichen Namens zu unterscheiden. Nun klingt der

¹⁾ Dies ist das Datum einer Inschrift im Britischen Museum, die aus der Gegen I von Mathurā stammen muß, siehe Ep Ind IX, 230ff.

²⁾ JRAS 1910 1313 Ep Ind II, 369

³⁾ Vogel Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura S 88

⁴⁾ JRAS XX 255ff

⁵⁾ Ep Ind I, 396

Name Vajheska (oder Vājheska) so stark an Vāsiska an, daß ich beide Formen nur als Versuche ansehen kann, einen und denselben barbarischen Namen mit den Zeichen indischer Alphabete wiederzugeben¹⁾ Sie stehen sich jedenfalls näher als z. B. die verschiedenen Formen, in denen der Name des Huviska in Inschriften und auf Münzen erscheint. Sollte nun nicht der Kaniska unserer Inschrift der Sohn des Nachfolgers des großen Kaniska sein? Er wurde damit wahrscheinlich auch sein Enkel sein, was wiederum gut zu dem Namen stimmen würde, Enkel werden bekanntlich überall gern nach dem Großvater benannt. Der Gang der Ereignisse wurde danach der folgende gewesen sein. Auf Kaniska folgte zwischen S 11 und 24 Vāsiska. Nach dessen, wahrscheinlich bald nach S 28²⁾ erfolgtem Tode, trat eine Spaltung des Reiches ein. Im Norden bemächtigte sich Kaniska II der Herrschaft, im eigentlichen Indien machte sich Huviska zum König. Kaniskas II. Regierung wahrte mindestens bis S 41, dem Datum unserer Inschrift. Vor S 51 aber muß Huviska auch den Norden des Reiches zurück gewonnen haben, denn in diesem Jahr wird er als Herrscher in der Kharosthi Inschrift erwähnt, die in Wardak südwestlich von Kābul gefunden ist.*

Ich verkenne das Problematische dieser Konstruktionen nicht, ob sie richtig sind, müssen weitere Funde zeigen, auf die zu hoffen wir glücklicherweise berechtigt sind. Die Inschrift, die uns so manche neue Schwierigkeiten bereitet, trägt aber, wie ich meine, durch ein Wort auch dazu bei, eine Frage der Entscheidung näher zu führen, die in den letzten Jahren die indische Geschichtsforschung viel beschäftigt hat. Dieses Wort ist der vierte Titel des Kaniska, den ich *kaśasara* lese. Diese Lesung erscheint mir absolut sicher, trotzdem der obere Teil einiger Buchstaben auf dem Stein beschädigt ist. Βινερjilas πα(?)*thadharasa*. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß das erste *alsara* ein *pa* sein könnte. Ebensogut kann aber auch der obere Teil des Zeichens weggebrochen sein wie bei dem vorausgehenden Zeichen, das unzweifelhaft ein *sa* ist. Dann kann das *alsara* nur *la* gewesen sein. Das zweite *alsara* kann nur *sa* sein, der Haken an der Spitze des Zeichens ist in dem Abklatsch ganz deutlich und schließt die Lesung *tha* aus. Von dem dritten *alsara* ist nur der untere Teil erhalten. Wer den Rest mit dem letzten *sa* des Wortes vergleicht, kann nicht bezweifeln, daß es ein *sa* war. Die Lesung *dha* ist einfach unmöglich. Die beiden letzten *alsaras* sind deutlich *rasa*. Man kann also *paśasara* oder *kaśasara* lesen, daß nur das letztere richtig sein kann, liegt auf der Hand.

Der Titel *kaśasara* ist bisher auf indischem Boden nicht nachgewiesen. Er wäre auch hier unglaublich, wenn es sich um einen nationalen Herrscher

¹⁾ *gh* und *s* konnten zum Ausdruck eines *z* verwendet sein, vgl. die Schreibung *Jhoulasa* in Kharosthi neben *ΖΗΛΑΣΙ* auf den Münzen des Zoilos (Gardner, Coins of Greek and Scythic Kings in Bactria and India, S 52f., 170). Daß die Schreibung mit *s* oder *z* vor dem *gha* keinen Unterschied macht, braucht kaum bemerkt zu werden.

²⁾ Falls nämlich die Mathurā Inschrift, Ep Ind II, 206, Nr 26, S 29 und in der Regierungszeit des Huviska datiert ist.

indischer Herrscher den Namen Casar als Titel annehmen konnte, ist natürlich undenkbar. Mit der Möglichkeit, den Beginn der Ära und damit Kaniska in die vorchristliche Zeit zu versetzen, fällt zugleich aber auch die Möglichkeit, die Königsreihe von Kaniska bis Vāsudeva vor Kujula-Kadphises zu setzen¹⁾, dessen Eroberungen nach Chavannes²⁾ und Franke³⁾ jedenfalls in das erste nachchristliche Jahrhundert fallen. In diesem Punkte stimme ich jetzt durchaus Oldenberg zu, der das ganze Problem neuerdings wieder eingehend behandelt hat⁴⁾. Die genauere Fixierung der Ära hängt vor allem von der Frage ab, ob wir den König der Ta-Yue-chi, Po-t'iao, der im Jahre 229 n. Chr. einen Gesandten nach China schickte, mit Vāsudeva, dem Nachfolger des Huviṣka, identifizieren dürfen⁵⁾. Dann könnte die Ära frühestens um 130 n. Chr., allerspätstens 168 n. Chr. beginnen. Keiner der Gründe, die Oldenberg gegen diesen Ansatz anführt, ist zwingend. Andererseits ist aber auch die Zurückführung von Po-t'iao auf Vāsudeva, wie Chavannes bemerkt, nur zulässig, nicht notwendig, und auch die Möglichkeit, daß ein späterer Vāsudeva gemeint sei, ist nicht von der Hand zu weisen. So wird vorläufig wohl kaum ein consensus omnium zu erreichen sein. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen, je nachdem man die Beweiskraft jener chinesischen Angabe bewertet. Unsere Inschrift hat aber die Grenzen des Möglichen erheblich eingeeengt, und das ist ein Ergoßnis, dessen Wert unter den ohwaltenden Verhältnissen nicht gering anzuschlagen ist.

Nachschrift

Nach Niederschrift dieses Aufsatzes ging mir das Juli-Heft des JRAS. zu, das die erste Hälfte einer Abhandlung von J. Kennedy, 'The Secret of Kanishka', enthält. Der Verfasser tritt für die Fleet-Frankesche Theorie ein. Soweit ich sehe, enthält die Abhandlung nichts, was das klare Zeugnis unserer Inschrift entkräften könnte. Auf Einzelheiten einzugehen ist dies nicht der Ort, nur über das eine Argument, auf das der Verfasser das Hauptgewicht zu legen scheint, möchte ich doch auch hier schon ein Wort sagen. Kennedy sagt so (S. 667) Wir müssen aus anderen Gründen Kaniska entweder 100 Jahre vor 50 n. Chr. oder nach 100 (genauer 120) n. Chr. datieren. Nun sind die Legenden auf seinen Münzen griechisch. Der Gebrauch des Griechischen als Sprache des täglichen Lebens hörte aber in den Ländern östlich vom Euphrat teils vor, teils bald nach dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf. Also kann Kaniska nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. versetzt werden, sondern muß der vorchristlichen Zeit angehören. — Vor mir liegen ein paar ausländische Münzen, darunter eine schweizerische

¹⁾ Fleet, JRAS 1903, S. 334, 1907, S. 1048, Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Turkvölker und Skythen Zentralasiens, S. 93 ff.

²⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 8, S. 191 A. 1. ³⁾ A. a. O. S. 72.

⁴⁾ Zur Frage nach der Ära des Kaniska, NGGW Phil.-hist. Kl. 1911, 427 ff.

⁵⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 5, S. 489.

handelte Die Kusana-Könige aber borgen ihre Titel aus der ganzen Welt zusammen Sie nennen sich *mahārāja* Das ist der echt indische Titel Sie heißen *rājātirāja* Das ist offenbar die Übersetzung des mittelpersischen Königstitels *saonano saō*, der auf den Münzen des Kaniska, Huviska und Vāsudeva begegnet Der dritte Titel, *devaputra*, ist, wie man längst erkannt hat, die Übersetzung des chinesischen *t'ien tzu* 'Sohn des Himmels' Dazu kommt hier der Name des römischen Casars Man kann fragen wozu diese Haufung? Auch darauf laßt sich die Antwort geben sie soll den Träger dieser Namen als den Herrn der Welt bezeichnen *Mahārāja* ist der König von Indien, der Herrscher des Sudens Ihn gegenüber steht der *rājātirāja*, der König der nördlichen Lander Daß Iran genau genommen nordwestlich von Indien liegt, braucht hier, wo es sich natürlich nur um die ungefahren Himmelsrichtungen handelt, nicht zu stören¹⁾ Der *devaputra* bezeichnet den Herrscher des Ostens Ihm gegenüber steht der *kaisara*, der Herr des Westens So ist der Kusana-König ein *sarvalogaištara*, wie der Titel auf den Münzen der beiden Kadphises lautet Diese Ideen können indisch sein Ich brauche nur an den *digvijaya* zu erinnern, der das Ideal und die Sehnsucht jedes Hindu Herrschers ist Sie können aber auch vom Osten übernommen sein Wir finden dieselbe Verteilung der Welt jedenfalls auch in China, wenn auch erst in etwas späterer Zeit 'Dans le Ien feou ti (Jambudvīpa)', sagt ein chinesischer Übersetzer aus dem Ende des vierten Jahrhunderts, den ich nach S Levi's Übersetzung²⁾ zitiere 'il y a 4 Fils du Ciel (t'ien tzeu) A l'est il y a le Fils du Ciel des Tsin (les Tsin orientaux 317—420), la population y est tres prospere Au sud, il y a le Fils du Ciel du royaume T'ien tchou (Inde), la terre produit beaucoup d'elephants renommes A l'ouest, il y a le Fils du Ciel de Ta ts'in (l'Empire Romain), la terre produit de l'or, de l'argent, des pierres precieuses en abondance Au nord ouest il y a le Fils du Ciel des Yue tchi, la terre produit beaucoup de bons chevaux' * Die Stelle ist geradezu ein Kommentar für die Bedeutung der Königstitel unserer Inschrift

Wir haben oben gesehen, daß über die Persönlichkeit, die hier *kaisara* genannt wird, Zweifel bestehen Für die chronologischen Schlüsse, die wir aus dem Gebrauch dieses Titels ziehen können, ist das gleichgültig Niemand wird leugnen wollen, daß unsere Inschrift aus der Kusana-Periode stammt und daß ihr Datum S 41 in die Reiho jener Daten gehört, die von 3 bis 98 laufen Der Beginn der Ära, die dieser Rechnung zugrunde liegt, ist unbestimmt Die zuerst von Cunningham aufgestellte Theorie, daß die Kusana Ära mit der Malava Vikrama Ära von 57 v Chr identisch sei, hat in Fleet einen energischen Vertreter gefunden O Franke hat sie zu stützen versucht Ich selbst habe ihr zugestimmt Das Wort *kaisara* stößt sie um Daß schon im Jahre 16 v Chr ein zentralasiatischer oder

¹⁾ Siehe aber die nachher aus dem Chinesischen angeführte Stelle

²⁾ JA IX, 9 24 Note

indischer Herrscher den Namen Casar als Titel annehmen konnte, ist natürlich undenkbar. Mit der Möglichkeit, den Beginn der Ära und damit Kaniska in die vorchristliche Zeit zu versetzen, fällt zugleich aber auch die Möglichkeit, die Königsreihe von Kaniska bis Vāsudeva vor Kujula-Kadphises zu setzen¹⁾, dessen Eroberungen nach Chavannes²⁾ und Franke³⁾ jedenfalls in das erste nachchristliche Jahrhundert fallen. In diesem Punkte stimme ich jetzt durchaus Oldenberg zu, der das ganze Problem neuerdings wieder eingehend behandelt hat⁴⁾. Die genauere Fixierung der Ära hängt vor allem von der Frage ab, ob wir den König der Ta-Yue-chi, Po-t'iao, der im Jahre 229 n. Chr. einen Gesandten nach China schickte, mit Vāsudeva, dem Nachfolger des Huviska, identifizieren dürfen⁵⁾. Dann könnte die Ära frühestens um 130 n. Chr., allerspätestens 168 n. Chr. beginnen. Keiner der Gründe, die Oldenberg gegen diesen Ansatz anführt, ist zwingend. Andererseits ist aber auch die Zurückführung von Po-t'iao auf Vāsudeva, wie Chavannes bemerkt, nur zulässig, nicht notwendig, und auch die Möglichkeit, daß ein späterer Vāsudeva gemeint sei, ist nicht von der Hand zu weisen. So wird vorläufig wohl kaum ein consensus omnium zu erreichen sein. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen, je nachdem man die Beweiskraft jener chinesischen Angabe bewertet. Unsere Inschrift hat aber die Grenzen des Möglichen erheblich eingengt, und das ist ein Ergebnis, dessen Wert unter den obwaltenden Verhältnissen nicht gering anzuschlagen ist.

Nachschrift

Nach Niederschrift dieses Aufsatzes ging mir das Juli-Heft des JRAS. zu, das die erste Hälfte einer Abhandlung von J. Kennedy, 'The Secret of Kanishka', enthält. Der Verfasser tritt für die Fleet-Frankesche Theorie ein. Soweit ich sehe, enthält die Abhandlung nichts, was das klare Zeugnis unserer Inschrift entkräften könnte. Auf Einzelheiten einzugehen ist dies nicht der Ort, nur über das eine Argument, auf das der Verfasser das Hauptgewicht zu legen scheint, möchte ich doch auch hier schon ein Wort sagen. Kennedy sagt so (S. 667): Wir müssen aus anderen Gründen Kaniska entweder 100 Jahre vor 50 n. Chr. oder nach 100 (genauer 120) n. Chr. datieren. Nun sind die Legenden auf seinen Münzen griechisch. Der Gebrauch des Griechischen als Sprache des täglichen Lebens hörte aber in den Ländern östlich vom Euphrat teils vor, teils bald nach dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf. Also kann Kaniska nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. versetzt werden, sondern muß der vorchristlichen Zeit angehören. — Vor mir liegen ein paar ausländische Münzen, darunter eine schweizerische

¹⁾ Fleet, JRAS 1903, S. 334; 1907, S. 1048. Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türk-völker und Skythen Zentralasiens, S. 93 ff.

²⁾ Young Pao, S. II, Vol. 8, S. 191 A. 1. ³⁾ A. u. O. S. 72.

⁴⁾ Zur Frage nach der Ära des Kaniska, NGGW. Phil.-hist. Kl. 1911, 427 ff.

⁵⁾ Young Pao, S. II, Vol. 5, S. 489.

Nickelmunze von 1900 und ein Penny von 1897 Die Inschrift auf der ersteren lautet CONFOEDERATIO HELVETICA, auf dem Penny steht VICTORIA DEI GRA BRITT REGINA FID DEF IND IMP Ich bedaure schon jetzt die Historiker des vierten Jahrtausends die daraus den Schluß ziehen werden, daß um 1900 das Lateinische die Sprache des täglichen Lebens in den Bergen der Schweiz und auf den britischen Inseln war

Die Śakas und die 'nordarische' Sprache.

Der *kātrapa* und spätere *mahākātrapa* Castana der *Ταστανο*, des Ptolemäus bezeichnet sich in den Brahmi Legenden seiner Münzen mit einem Beinamen den man als *Ghsamotikaputra* zu lesen pflegt¹⁾ Der Name seines Urenkels erscheint in den Brahmi Legenden der Münzen in doppelter Form Auf den älteren heist man ihn *Dāmaghsada*, auf den jüngeren steht *Dāmayada*²⁾ Die letztere Form steht auch auf den Münzen der Söhne des Dāmayada, des Jivadāman und des Satyadāman³⁾ Die letzte *akṣara* dieses Namens wurde von Bhagvānlal Indrajī da gelesen allein Rapson bemerkt⁴⁾ daß das Zeichen sich nicht von der *matrkā* des ersten *akṣara* unterscheidet Es kann also nur da gelesen werden Den gleichen Namen tragen noch zwei spätere Mitglieder der Dynastie Auf ihren Münzen findet sich nur die Namensform *Dāmayada*⁵⁾

Beide Namen *Ghsamotika* wie *Damaghsada* oder *Dāmayada* sind un zweifelhaft nicht indisch das angebliche *ghs* muß also ebenso wie das *ḡ* zum Ausdruck eines Lautes verwendet sein der dem Indischen fehlt Schon Bhagvānlal Indrajī hat *ghs* und *ḡ* als Versuche erklärt ein *z* oder ein *ṣ* wiederzugeben Beide Deutungen haben ihre Anhänger gefunden F W Thomas hat in seinem Aufsatz *Sakastana*⁶⁾ der sich in seinem letzten Teil mit der Etymologie der indoparthischen und indoskythischen Namen beschäftigt *Ghsamotika* mit *ai xšayamna* 'mächtig', skyth *Ξαια(ρω)αχο*,) zusammenbringen wollen (S 211) und Konow hat es vor kurzem als Ableitung von **ksamavant* 'geduldsam' erklärt In dem zweiten Bestandteil von *Damaghsada* hat andererseits Rapson das persische *zadā* 'Sohn' wiederfinden wollen⁷⁾ Da es sich hier um Namen handelt deren Deutung

¹⁾ Rāj o *kātrapasa Ghsamotikaputrasa* rāj o *mahākātrapasa Ghsamotikaputrasa Caṣṭanasa* Bhagvānlal Indrajī JRAS 1890 S 643f Rapson JRAS 1899 S 370ff Rapson Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, usw S 72ff

²⁾ Rāj o *mahākātrapasa Rudradāmaputrasa rāj o kātrapasa Dāmaghsadasa rāj o mahākātrapasa Rudradāmaputrasa rāj a kātrapasa* (oder rāj o *mahākātrapasa*) *Dāmayadaśriya* Bhagvānlal Indrajī a a O S 643 Rapson a a O S 374 Rapson Cat S 80ff

³⁾ Rapson Cat S 83ff 95

⁴⁾ JRAS 1899 S 374 Cat S CXXIII

⁵⁾ Rapson Cat S 115f 137ff

⁶⁾ Gött C I Anz 1912 S 556

⁷⁾ JRAS 1906 S 181ff

⁸⁾ JRAS 1899 S 374

naturgemäß ganz unsicher ist, so haben solche etymologischen Versuche für die Feststellung des Lautwertes der Zeichen gar keinen Wert. An und für sich könnte *ghs* ja wohl einen *x*-Laut von welcher Färbung auch immer bezeichnen; auffallend bleibt nur, daß man zur Bezeichnung eines solchen Lautes nicht einfach das dem Indischen gelaufene *kṣ* benutzt haben sollte, zumal in *ḷṣatrapaḥ* = *ṣṣaḍrapāvā* ein Beispiel dafür vorlag. Ganz unglaublich aber ist es, daß dieser Laut in *Dāmajada* durch *j* bezeichnet sein sollte, dessen indischer Lautwert von *x* völlig verschieden ist. Wenn man anderseits *ghs* und *j* als Vertreter eines *z* ansieht, so bereitet das *j* allerdings keine Schwierigkeiten, da es bis auf den heutigen Tag in den indischen Alphabeten zur Bezeichnung eines *z* dient und so schon in alter Zeit verwendet wurde, wie z. B. die Schreibung *Jihoniāsa* = ΖΗΩΝΙΣΟΥ auf Münzen beweist¹⁾. Allein unvereinbar mit dieser Auffassung erscheint die Schreibung *ghs*, da diese Konsonantenverbindung doch nicht die geringste Ähnlichkeit mit einem *z* besitzt.

Das Dilemma, aus dem wir so nicht herauskommen, weist darauf hin, daß eins der beiden Zeichen falsch gelesen ist. Natürlich kann es sich dann nur um das *ghsa* handeln. Nun bin ich leider nicht in der Lage, die Lesung an Originalen nachzuprüfen, da das Berliner Münzkabinett keine einzige Münze mit den fraglichen Namen besitzt. Auf den Reproduktionen der Münzen in Rapsons *Catalogue* glaube ich aber deutlich ein *ysa* anstatt des *ghsa* zu erkennen. Die Zeichen für *ya* und *gha* sind sich in den Inschriften des westlichen Indiens während der ersten Jahrhunderte n. Chr. zum Teil sehr ähnlich, wie ein Blick auf Tafel III von Buhlers *Indischer Palaographie* zeigt, und auf Münzen sind ähnliche Buchstabenformen natürlich noch schwerer zu unterscheiden. Im allgemeinen aber läßt sich behaupten, daß das *gha* eine gerade Basis hat, auf der die drei Vertikalen ziemlich senkrecht stehen²⁾, während das *ya* aus einem Halbkreis oder Bogen mit einer Vertikale in der Mitte besteht. Später wird beim *ya* das linke Ende nach innen umgebogen. Nun ist aber die Grundlinie des ersten Zeichens in der fraglichen Ligatur immer rund. Deutliche Beispiele bieten bei Rapson besonders die Nummern Pl. X, E I, J. B., 281. Man vergleiche z. B. das Zeichen in X, J. B. mit dem sicheren *ya* von *Jayadāmasa* in 265. Es wurde danach also *Ysamotika* und *Dāmaysada* zu lesen sein. Daß das in der Tat der Fall ist, wird durch Buhlers Zeugnis, wie mir scheint, zur Gewißheit erhoben. In seiner Abhandlung 'Die indischen Inschriften und das Alter

¹⁾ Rapson, *Indian Coins*, Plate II, Nr. 3. Die indische Inschrift ist in Kharosthi

²⁾ Ein *gha* findet sich auf den Münzen der westlichen Ksatrapas in dem Namen des Saṃghadāman. Nach der Abbildung, die dem Aufsatze von Newton, *On Recent Additions to our Knowledge of the Ancient Dynasties of Western India*, JBBRAS, Bd. IX, S. 1 ff., beigegeben ist (Nr. 7), hat es etwa die Form, die Buhler auf Tafel III unter 10, XIV gibt. Auf der Tafel zu Bhagvānlāl Indrajis Abhandlung (Nr. 9) und in Rapsons *Catalogue*, Plate XII, Nr. 378, vermag ich die Form des *gha* nicht zu erkennen.

der indischen Kunstpoesie', S 48¹⁾) nennt er den Vater des Castana Ysamotika und bemerkt dazu in einer Anmerkung 'Eine sehr schön erhaltene Münze, auf welcher dieser Name ganz deutlich lesbar ist, wurde mir vor einigen Jahren von Dr Burgess gezeigt. Dr Bhagvānlāl liest den Namen Ghsamotika'. Buhlers Lesung scheint mir unbedingt sicher, weil sie von einem Manne herrührt, der unbestritten zu den besten Kennern indischer Palaographie gehörte, und weil sie in bewußtem Gegensatz zu der Lesung des Pandits aufgestellt ist²⁾). Wenn sie, soweit ich sehe, vollständig unbeachtet geblieben ist, so liegt das offenbar daran, daß eine Ligatur *ysa* bis jetzt völlig undenkbar zu sein schien. Allein das hat sich jetzt geändert. In der von Leumann als 'nordarisch' bezeichneten Sprache ist *ys* der gewöhnliche Ausdruck für ein stimmhaftes dentales *z*. Das Zeichen findet sich sehr häufig in Lehnwörtern aus dem Sanskrit, wo es inlautendes indisches *s* vertritt, und in einheimischen Wörtern, wo es iranischem *z* so wohl im Inlaut wie im Anlaut entspricht: *praysata* = *prasāda*, *aysura* = *asura*, *vaysa* = *bisa*, *balysa* 'Erhabene', *ysānu* 'Knie', *ysama śśandā* 'Erdboden', *paysan* 'kennen' usw.³⁾ Denselben Lautwert hat das Zeichen sicherlich auch in den Namen der Ksatrapas. *Ysamotika* steht für *Zamotika*, *Damaysada* für *Dāmazada*, und zu dem letzteren stimmt, wie schon bemerkt, durchaus die Schreibung *Damajada*.

Die Übereinstimmung in der Bezeichnung des *z* durch *ys* in den Texten der 'nordarischen' Sprache und auf den Münzen der westlichen Ksatrapas kann nun meines Erachtens unmöglich auf einem Zufall beruhen. Es erscheint mir ausgeschlossen, daß zwei verschiedene Leute an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unabhängig von einander auf diesen höchst merkwürdigen Einfall gekommen sein sollten⁴⁾). Die Bezeichnung eines *z* durch *ys* kann nur einmal erfunden sein, entweder in Indien, als man aus der Brahmi ein Alphabet für die Sprache der fremden Eroberer schuf, oder in Zentralasien. Nun fällt die Regierungszeit des Castana für die der Gebrauch des *ysa* bezeugt ist, in das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Die Handschriften in 'nordarischer' Sprache sind um

¹⁾ Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien. Phil. Hist. Cl., Bd. CXXII, Nr. XI.

²⁾ Ich möchte hier auch auf das Facsimile der Legende einer angeblichen Münze des Ysamotika bei Thomas, JRAS 1891, S 526, verweisen. Das erste *alḡara* ist hier ein so deutliches *ysa* wie nur möglich. Rapson wird wahrscheinlich recht haben, wenn er die Münze für eine Münze des Castana hält, auf der nur der Name des Vaters lesbar war (Cat. S 71), aber irgendwelcher Korrektur der Lesung wie er JRAS 1899 S 370 meint, bedarf es meiner Ansicht nach nicht.

³⁾ Ich entnehme diese und die folgenden Beispiele Leumanns Werke: Zur nordarischen Sprache und Literatur' und der Abhandlung von Konow: Zwei Handschriftenblätter in der alten arischen Literatursprache aus Chinesisch-Turkistan, oben Jahrg. 1912 S 1127 ff.

⁴⁾ Leumann a. a. O. S 40 meint, man habe dem *y* einen mildernden Einfluß auf das *z* zugeschrieben.

viele Jahrhunderte jung, und es ist unwahrscheinlich, daß überhaupt eine buddhistische Literatur in dieser oder irgendeiner anderen zentralasiatischen Sprache vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. existierte. Da kann es wohl als sicher gelten, daß das 'Nordarische' die Ligatur *ys* der Schrift, die für die Sprache der westlichen Ksatrapas in Indien üblich war, entlehnt hat.

Die westlichen Ksatrapas aber waren nach allem, was wir ermitteln können, Śakas. Diese Behauptung gründet sich auf die Tatsache, daß Castana und seine Nachfolger eine Ara gebrauchen, die als die Śaka Ara bezeichnet wird. Allerdings kommt dieser Name in den Inschriften und auf den Münzen der Dynastie selbst nicht vor. Er ist urkundlich zuerst bezeugt durch die Höhlen-Inschrift des westlichen Calukya Mangalesvara Ranavikrānta zu Bādāmi, die am Vollmondtag des Kārttika datiert ist, 'als 500 Jahre seit der Krönung des Śaka Königs verflossen waren'¹⁾. In der Literatur ist der Name aber, wie Fleet gezeigt hat²⁾, schon 505 n. Chr. bei Varāhamihira helegt, der einfach von der 'Śaka Zeit' (*Śakakala*) spricht. Nach Fleet ist dieser Name erfunden worden als im fünften Jahrhundert die Astronomen aus gewissen Gründen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, die Ara der westlichen Ksatrapas für ihre Rechnungen adoptierten. Er behauptet, der Ursprung der Ara sei damals vergessen gewesen, man wußte nur, daß sie von gewissen Fremden gestiftet war, deren Nachkommen hinduisiert worden waren. Dann fährt er fort³⁾: 'Now, the leading foreign tribes who down to that time had invaded India were the Yavanas, the Palhavas, and the Śakas. And there is a general grammatical rule (Pāṇini 2.2.34) which requires that, in composition with *Yavana* or *Palhava*, the base *Śaka* must stand first, as containing fewer vowels in agreement with which, Patañjali, in his comments on Pāṇini, 2.4.10 gives *Śaka Yavanam* as an instance of certain Dvandva compounds which form neuters singular. The rule apparently did not apply to more than two bases treated all at once. But, the compound *Śaka Yavanam* having been established it was natural enough, in prose at least, in adding a mention of the Palhavas to place the base *Palhava* last and so we find the term *Śaka Yavana Palhava* in one of the Nāśik inscriptions (EI, 8.60, line 5). In this way under the effect of a grammatical rule, the Śakas acquired a special prominence in the traditions of the Hindūs. And thus, when a name was wanted by the astronomers for the year of A. D. 78, the name of the Śakas presented itself and was given to it'.

Ich bedauere, diesen Ausführungen keine Beweiskraft zubilligen zu können. Die Annahme, von der alles andere abhängt, daß der Ursprung der Ara in Vergessenheit geraten sei, entbehrt jeglicher Begründung. Sie

¹⁾ *Śakampratirāṇyābhīṣekasamvatsareṇi atikrānteṣu pañcāsu śateṣu*, Kielhorn, 1st of Inscriptions of Southern India, Nr. 3.

²⁾ JRAS 1910, S. 818ff.

³⁾ Fbda. S. 823f.

ist um so unwahrscheinlicher, als Fleet selbst die Adoptierung der Ara durch die Astronomen in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts setzt, also nur wenige Jahrzehnte nach 388, dem Jahre, für das der letzte *Ksatrapa* Rudrasimha III bezeugt ist¹⁾ Warum sollten nun diese Fürsten vergessen haben, welchem Volke sie und ihre Vorfahren angehörten, wenn sie sich auch später mehr oder weniger dem Volke, unter dem sie lebten assimiliert hatten? Im Gegenteil gerade diese Dynastie scheint den größten Wert auf die Pflege der Familientraditionen gelegt zu haben. Auf den Münzen wird stets dem Namen des *Ksatrapa* der Vatersname hinzugefügt, etwas, was in dieser Zeit in Indien keineswegs selbstverständlich ist, und in den Inschriften werden die Ahnen des regierenden Fürsten zum Teil bis auf den Urgroßvater angegeben²⁾ Oder warum sollten jene Astronomen nichts mehr über die Nationalität der Stifter oder Fortsetzer der Ara gewußt haben namentlich wenn sie, wie Fleet selbst und offenbar mit Recht annimmt, entweder in Ujjayini oder in Bharukaccha lebten also in der früheren Hauptstadt der Dynastie oder in einer Stadt, die sicher zu ihrem Gebiet gehört hatte?

Ist aber die Annahme hinfällig, daß man im fünften Jahrhundert den Ursprung der *Ksatrapas* vergessen hatte, so fällt damit auch die Theorie Fleets über die Entstehung des Namens der Ara. Aber auch abgesehen davon scheinen mir die beiden von Fleet angeführten Komposita doch nicht zu genügen um zu beweisen daß die Śakas die Rolle, die sie in den Traditionen der Hindus spielen im Grunde der Kürze ihres Namens verdanken. Die Stelle der Inschrift *Sakayavanapalharanisūdanasa* ist völlig belanglos. Wie Fleet selbst andeutet, ist die Regel Pān 2, 2 34 für mehr ghedrige Komposita gar nicht obligatorisch. Aus dem ersten Vārttika zu der Regel geht deutlich hervor daß man auch Komposita wie *mrdangasaṅkhatunara* für korrekt ansah, man half sich mit der Erklärung daß das ein Kompositum aus *mrdanga* und *saṅkhatunara* sei. Danach hatte der Verfasser der Inschrift ebensogut auch *īvanasaṅkhatunara* oder *Palharasaṅkhatunara* bilden können, in Zeile 1 2 sagt er z. B. ebenso *Himavatameru madarapavatasamasārasa* während er wenn er streng die Paninischen Regeln hatte befolgen wollen, *Merumadarahimavatapavatasamasārasa* hätte sagen müssen³⁾ Außerdem dürfen wir doch nicht vergessen daß die Inschrift in Prakrit ist, die Regeln die die Komposition im Prakrit beherrschen, sind aber vielfach durchaus nicht dieselben wie für das Sanskrit. Es bleibt also als einzige Stütze für Fleets Ansicht das Kompositum *Sakayavanam* im Mahābhāṣya zu Pān 2, 4 10. In jener Regel lehrt Panini, daß man Namen von Śūdras die nicht ausgeschlossen sind (*anūvarasita*) zu

¹⁾ Rapson Catalogue S. CXLIV

²⁾ Z. B. in Nr. 967 meiner Liste

³⁾ Man vergleiche wie *Saka* im Kompositum mit anderen Volksnamen z. B. in der Bṛhatsaṃhitā, behandelt ist. Er steht bald vorn (13 9 16 1 18 6) bald in der Mitte (9 21) bald am Ende (5 75 14 21, 17, 26)

einem neutralen Dvandva komponiere. Der Ausdruck 'nicht ausgeschlossen' bereitet Schwierigkeiten. Im Mahābhāṣya wird gefragt 'Wovon nicht ausgeschlossen?' Antwort 'Von Āryāvarta nicht ausgeschlossen', Frage 'Was ist Āryāvarta?' Antwort 'Östlich von Ādarsa, westlich vom Kālaka walde, nördlich vom Himavat, südlich von Pāriyātra'. Erwiderung 'In dem Falle kommt *Kiśkindhagandhikam, Śakayānam Śauryakrauñcam* nicht richtig zustande'. Aus dieser Stelle geht doch mit Sicherheit nur hervor, daß den Indern zu Patañjals Zeit als fremde Völker, die damals außerhalb Āryāvartas lebten, die Śakas und die Yavanas bekannt waren. Da die Regel mit der Stellung der Gheder im Kompositum gar nichts zu tun hat, so hatte Patañjali, wenn in der Vorstellung der Inder ein anderes Volk mit den Yavanas verhanden gewesen wäre, ruhig den Namen dieses Volkes wählen können. Wenn er gerade *Śakayānam* anführt, so kann man daraus doch höchstens noch schließen, daß die Śakas neben den Yavanas schon damals den Indern als die Hauptrepräsentanten fremder Völker galten.

Für die Zugehörigkeit des Castana und seiner Nachfolger zum Śaka Volke lassen sich außer den Namen der Ara aber auch noch andere Tatsachen anführen. Die Puranas kennen unter den fremden Dynastien die den Andhras folgen eine Dynastie von 18 oder 16 Śakas. Welche Dynastie soll denn das sein, wenn es nicht die westlichen Ksatrapas waren? Samudragupta nennt in der Allahabad Inschrift als die Völker, die seine Gunst durch Geschenke zu erlangen suchten, die Daivaputra Sāhi Sābānusāhis Śakas Murundas die Samthalas und andere Inselbewohner. Welche Śakas waren dies, wenn es nicht die westlichen Ksatrapas waren? Samudraguptas Nachfolger Candragupta II. machte der Herrschaft der Ksatrapas endgültig ein Ende¹⁾. Davon erzählt Bana im Harsacarita (S. 199 f.) 'Der König der Śakas wurde, als er in der Stadt des Feindes mit der Frau eines anderen Mannes eine Liebschaft angefangen hatte, von Candragupta der sich als seine Geliebte verkleidet hatte, erinordet'. Ob diese romantische Geschichte wahr ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls ist hier wieder von einem Śakafürsten die Rede, der mit höchster Wahrscheinlichkeit mit Rudrasimha III. dem letzten Ksatrapa identifiziert werden muß.

Wenn man Fleets Ausführungen liest, bekommt man fast den Eindruck, als ob es überhaupt keine Śakas im westlichen Indien gegeben habe. Demgegenüber scheint es mir gut auf ein paar inschriftliche Zeugnisse hinzuweisen. In der Nāsik Inschrift, Nr. 1135 meiner Liste, wird Usavadata, der Sohn des Dmika und Schwiegersohn des Nahapāna ausdrücklich als Śaka bezeichnet²⁾. Die Nāsik Inschrift Nr. 1137 ist eine Urkunde über die

¹⁾ Vgl. Rapson a. a. O. S. CLII.

²⁾ Daß vor Śaka in der Inschrift eine Lücke ist, kann an der Tatsache nichts ändern.

Schenkung der Śakanikā¹⁾ Viṣṇudātā, der Tochter des Śaka Agniavarman. Die Nūsik-Inschriften Nr 1148 und Nr 1149 berichten von den Stiftungen des Śaka (oder Saka) Dāmacika Vudhika, eines Schreibers, des Sohnes des Viṣṇudata, die Junnar-Inschrift Nr 1162 von der Stiftung des Śaka Āduthuma. Daß vom Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. ab Śakas im westlichen Indien saßen, ist danach zweifellos. Ebenso zweifellos ist, daß Usavadāta, der jedenfalls den späteren westlichen Ksatrapas nahesteht, wenn wir auch verwandtschaftliche Beziehungen zu Castana nicht feststellen können, ein Śaka war. Das alles sind gewiß nur sekundäre Momente, die aber doch geeignet sind, das Ergebnis, das auf Grund anderer Tatsachen gewonnen ist, zu stützen.

Es fragt sich nun, ob sich auch über jene Übereinstimmung in dem Gebrauch des *ys* für *z* hinaus Beziehungen zwischen dem 'Nordarischen' und der Sprache der Śakas nachweisen lassen. Man wird die Berechtigung, wenigstens diese Frage zu stellen, nicht bestreiten, wenn man den Charakter der 'nordarischen' Sprache bedenkt. Das 'Nordarische' ist unzweifelhaft, wie Konow neuerdings nachgewiesen hat²⁾, eine iranische Sprache. Aber diese Sprache ist mit unzähligen Lehnwörtern aus dem Indischen durchsetzt. Es sind, wie das bei der Art der vorliegenden Texte begreiflich ist, größtenteils Wörter aus der buddhistischen Terminologie oder Wörter für Dinge, die speziell indisch sind, wie *udūmbara* 'Feigenbaum', *lsattra* 'Sonnen-schirm', *ggūttara* 'gotra' usw. Es gibt aber auch eine ganze Reihe von Lehnwörtern, die sich kaum in eine dieser beiden Kategorien einordnen lassen, wie z. B. *ladana* 'wegen' (Sk. *lītena* oder vielmehr Pr. **lītena*, **līdena*), *lsana* 'Augenblick' *gyada*, *jada* 'töricht', *duskara* 'schwierig', *samaya* 'Vertrag', *salāva* 'Rede' (Sk. *samlāpa*), *īarana* 'Wunde' (Sk. *īrana*), *atarāña* 'undankbar' (Sk. *akṛtajña*) usw. Natürlich können diese Wörter wie etwa die im Deutschen gebrauchten *per*, *Moment*, *stupid*, *diffizil*, *Kontrakt* usw. auf rein literarischem Wege eingedrungen sein. Leichter würde sich diese massenhafte Aufnahme indischen Sprachgutes aber doch erklären, wenn wir annehmen durften, daß das 'Nordarische' sprechende Volk längere Zeit auf indischem Boden saß. Das aber wurde für die Śakas zutreffen. Nun läßt sich weiter zeigen, daß von den vorher erwähnten Śaka-Namen wenigstens zwei *Isamotika* und *Usavadāta* Lauteigentümlichkeiten zeigen, die im 'Nordarischen' wiederkehren. *Isamotika* läßt sich ohne Schwierigkeiten von dem in *ysamaśśandā* 'Erdboden' belegten *ysama* 'Erde' ableiten. Daß ein **ysamarat*, die schwache Form von **ysamarant*, zu **ysamaut* oder, da *au* und *o* auch sonst in der Schreibung beständig wechseln³⁾ **ysamol* werden mußte, wird durch das von Konow *a* u. *o* angeführte *lsamantūtā* 'Mitleid', das auf ein **lsamaut* aus **lsamarat* führt, erwiesen. Das *la* am Ende des Namens könnte auf Indisierung beruhen. Der Name des Schwieger-

¹⁾ *nikā* ist Femininsuffix.

²⁾ Gött. Gel. Anz. 1912 S. 531 ff.

³⁾ Leumann n. n. O. S. 43 f.

sohnes des Nahapāna erscheint in den Inschriften fünfmal (Nr 1131 bis 1135 meiner Liste) in der Form *Usaradāta*, einmal (Nr 1099) finden wir *Usabha dāta*, zweimal (Nr 1097 und 1125)¹⁾ *Usabhadata*. Man hat diesen Namen gewöhnlich als Prakritform von *Rsabhadatta* betrachtet. Damit wurde sich *Usabhadata*, das defektive Schreibung für *Usabhadatta* sein kann, ohne weiteres vereinigen lassen. Schon in *Usabhadāta* macht aber die Länge des ā von *dāta* Schwierigkeiten, in *datta* pflegt sonst Verlängerung des Vokals unter Vereinfachung der Doppelkonsonanz nicht einzutreten. Nicht er klarlich aus dem Prakrit ist aber die Form *Usaradāta*, da hier auch noch ein Übergang von *bh* in *v* angenommen werden mußte, für den sich kein Beleg beibringen läßt. Auch das *s* stört hier, es fällt schwer, es aus dem Streben nach Sanskritisierung zu erklären, da man nicht einsieht, warum dann nicht der ganze Name zu *Rsabhadat(t)a* sanskritisiert wurde. Berücksichtigt man weiter, daß *Usaradāta* am häufigsten belegt ist, so scheint es mir klar, daß dies der eigentliche, und zwar ein nichtindischer Name ist, und daß *Usabhadāta*, *Usabhadata* mehr oder weniger fortgeschrittene Prakritisierungen sind. *Usaradāta* aber läßt sich aus dem 'Nordarischen' befriedigend erklären. Die Schwierigkeit, die das *v* von *usara* heret, schwindet, wenn wir *usara* als 'nordarisches' Lehnwort aus Sk *rsabha* betrachten, da intervokalisches *bh* im 'Nordarischen' regelrecht durch *v* vertreten wird, wie *aridharma* = Sk *abhidharma* zeigt. Ebenso ist das *s* ein im 'Nordarischen' gewöhnlicher Laut. *Dāta* aber ist im 'Nordarischen' belegt im Sinne von 'dharma'. *Usaradāta* wurde also einem Sk *Rsabha dharma* entsprechen.

Dinika, der Name des Vaters des Usavadāta, gehört wahrscheinlich zu av *daena*, phl *dīn*. Dies Wort ist im 'Nordarischen' allerdings bisher nicht belegt, nach Analogie von *ksira* 'Land' aus ar **ksitra*, *hina* 'Heer' aus ar **saina* mußte es **dina* lauten. Für *Castana* und *Damaysada* vermag ich vorläufig keine Erklärung vorzuschlagen, ebenso wenig für *Aduthuma*. Der letztere Name ist aber trotzdem für unsere Frage von Interesse. Während alle anderen Śaka Namen *Castana* und *Damaysada* nicht ausgeschlossen, deutlich iranisches Gepräge tragen wurde man *Aduthuma* wegen des zerebralen *d* zunächst kaum für iranisch halten, denn zerebrale Verschlusslaute sind außer in indischen Lehnwörtern den bis dahin bekannten iranischen Sprachen fremd. Das 'Nordarische' aber besitzt, obwohl es eine iranische Sprache ist, tatsächlich zerebrale Verschlusslaute oder wenigstens Verschlusslaute die den indischen zerebralen Verschlusslauten so ähnlich waren daß sie durch die Zeichen für diese ausgedrückt werden konnten. Beispiele für *d* in einheimischen Wörtern bieten *bāda* 'Zeit', *hadū* 'Tag' usw. Wenn also *Aduthuma* Śakisch ist — und da sich

¹⁾ Daß der in Nr 1097 genannte *Usabhadata* mit dem Fürsten dieses Namens identisch ist ist allerdings nicht sicher.

²⁾ Alle übrigen Namen von Śakas sind indisch.

der Mann ausdrücklich als Śaka bezeichnet und der Name sicher nicht indisch ist, können wir es kaum bezweifeln — so laßt sich der Schluß daß das Śakische mit dem Nordarischen identisch ist, kaum abweisen.

Die Herrschaft der Sakas war wahrscheinlich nicht auf das westliche Indien beschränkt, wir finden auch im Norden, in Mathurā und in Takṣaśilā Dynastien von Ksatrapas, die sicherlich Iranier und wahrscheinlich Sakas waren. Das umfangreichste Denkmal dieser sogenannten nördlichen Ksatrapas ist die Kharosthī Inschrift auf dem von Bhagvānlāl Indrajī entdeckten Löwenkapitel von Mathurā¹⁾. Sie berichtet von gewissen Schenkungen, die die Hauptgemahlin des *mahākṣatrapa**) Rajula (Rājūla) und vielleicht einige ihrer Verwandten an den buddhistischen Orden machten. Die Inschrift enthält die Formel *sarva sakastana*²⁾ *puṇya*. In der von Bühler herausgegebenen Arbeit Bhagvānlāl Indrajī's über die Inschrift⁴⁾ ist das übersetzt 'in honour of the whole Sakastana' (S 540). In der Einleitung wird bemerkt, daß *Sakastana* für *Sakasthāna* stehe mit dentalem anstatt des palatalen Zischlautes und Verlust der Aspiration des *th* (S 528). Das Wort bedeutet also 'das Land der Sakas' (S 530). Aus dem Umstand daß die Stiftungen zu Ehren des ganzen Sakastana gemacht wurden wird geschlossen daß die Stifter Śakas waren (S 531). Seitdem sind die in der Inschrift genannten Fürsten und ihre Verwandten von den meisten Historikern als Śakas bezeichnet worden. Es sind wenn wir von Prinzen die nicht zur Regierung gekommen zu sein scheinen absehen der *mahākṣatrapa* Rajula (Rājūla) sein Sohn der *ṣatrapa* Śodasa⁵⁾ (Śodāsa) der Sohn* der Hauptgemahlin Kharaosta, der *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika der *ṣatrapa* Mevaki Miyaka der *ṣatrapa* Khardaa. Padika ist identisch mit dem Patika der Kupferplatte von Taxila aus dem Jahre 78*) die als seinen Vater den *ṣatrapa* Lalaa Kusuluka nennt. Rājūla erscheint unter der Namensform Rājūvula auch in der Mora Inschrift Nr 14 meiner Liste sein Sohn unter der Namensform Śodasa⁶⁾ und mit dem Titel *mahākṣatrapa* in zwei Mathurā Inschriften Nr 59 und 82 meiner Liste von denen die erste das Jahresdatum 72 trägt. Von Rajula Śodasa und Kharaosta sind uns auch Münzen erhalten die zum Teil für die sprachliche Frage wie wir sehen werden von Bedeutung sind.

¹⁾ Zuletzt herausgegeben von F. W. Thomas I p. Ind. IV, S. 135ff.

²⁾ Ich gebrauche diesen und andere Titel in der im Sanskrit gebräuchlichen Form ohne Rücksicht auf die Schreibungen die in den Inschriften erscheinen.

³⁾ Thomas schreibt *sakastana*. Es kann keinem Zweifel unterliegen daß das angeführte *ka* nur eine Abart des gewöhnlichen *ka* ist und ich ziehe es vor um Mißverständnisse zu vermeiden es durch *ka* wiederzugeben.

⁴⁾ JRAS 1894 S. 525ff.

⁵⁾ Fimmel auch *Śodasa*.

⁶⁾ Fp. Ind. IV, S. 54ff.

⁷⁾ In Nr. 82 *Sonāsa* das wahrscheinlich nur andere Schreibung für *Sodasa* ist vgl. S. 251 Anm. 5.

Gegen die oben angeführte Erklärung der Worte *sarīasa Sakastanasa puyae* hat sich Fleet gewendet. Er erklärte zunächst, JRAS 1904, S 703ff, *sakastana* als das genaue Äquivalent von Pali *sakathāna*, Sk *sakasthāna*, und übersetzte 'for the worship of the whole of (*his, her, or their*) own home', 'in honour of his, her, or their whole household'. JRAS 1905, S 154f ersetzte Fleet diese Deutung durch eine andere, nachdem Hultsch die Vermutung geäußert hatte, daß *sarīasa* eher der Genitiv eines Eigennamens sei. Er übersetzte nun, mit Ergänzung von *dānam* '(a gift) of Sarva, in honour of his home'. Ausführlich hat endlich Barth, *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus* 1907, S 384ff, die Inschrift behandelt. Er nimmt die Vermutung von Hultsch an, aber *Sakastanasa* steht nach ihm für *Śakastānasa*, und er übersetzt (S 393) 'de Sava¹), natif du Sakastana, pour rendre hommage'. Thomas ist in seiner Neuausgabe der Inschrift zu der ursprünglichen Auffassung von Bhagvānlāl Indrajī-Bühler zurückgekehrt und übersetzt 'for the honour of all Sakastāna'.

Meines Erachtens hätte sie nie aufgehen werden sollen. Fleets Erklärung von *sakastana* ist, wie schon Barth hervorgehoben hat, einfach unmöglich, weil *sthāna* niemals, weder im Sanskrit noch im Prakrit, 'Haus' im Sinne von Familie bedeuten kann, wie das hier der Fall sein mußte²). Auch lautlich ist die Zurückführung von *stana* auf *sthāna*³), wenn nicht unmöglich, doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, da in dem Dialekt der Inschrift sonst *st* zu *th*, *sth* zu *th* wird, siehe *thura*, *pratithavito*, *kanitha*. Wenn in *Sarīastīvatana*, *Sarīastīvatasa* das *st* bleibt, so hat das seinen guten Grund. Wir wissen jetzt, daß die Sarvāstivādins das Sanskrit als kanonische Sprache benutzten. Sie werden sich daher selbst sicherlich als Sarvāstivādins oder Sārvāstivādas bezeichnet haben, und daher wurde diese letztere Form unverändert in den Dialekt übernommen. *Sakastana* ist also überhaupt kein indisches Wort, sondern die iranische Form des Namens des Landes, die bei Isidor von Charax als *Σακαστανή* erscheint.

Für ebenso unmöglich halte ich es auch, daß hier von der Gabe eines Sarva die Rede sein kann. Das Wort *dānam* kann in Weihinschriften fortgelassen werden⁴), aber selbstverständlich doch nur dann, wenn der Gegen-

¹) Die Lesung *sarīasa* kann jetzt als sicher gelten.

²) Ich wußte nicht einmal einen Fall, wo *sthāna* oder *thana* deutlich auch nur 'Haus' im eigentlichen Sinne bedeutete. Es ist ganz charakteristisch, daß die Phrase *sakasthānam gam* nur von Tieren oder Gottern oder Personen gebraucht wird, die kein eigentliches Haus besitzen, so z. B. an den von Fleet aus den Jatakas angeführten Stellen von Vögeln (4, 342, 2), Sakka (6, 32, 19) der Göttin Manimekhala (6, 37, 19), Viśvakamma (6, 21, 7, 73, 4f), Narada (6, 58, 28), dem *tāpasa* Migajina (6, 61, 20).

³) Ich bemerke das ausdrücklich im Hinblick auf das von Barth angeführte *Śakyasthāna*, auf das im übrigen nicht eingegangen zu werden braucht.

⁴) Beispiele bieten z. B. die Sāni-Inschriften. Barth läßt den zu ergänzenden Ausdruck unbestimmt, ich wußte aber beim besten Willen nicht, welches Wort außer *dānam* in Betracht kommen könnte.

stand der die Inschrift trägt, selbst das Objekt der Stiftung ist. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Löwenkapital die Gabe des Sarva sei. Zweitens kommt die Verbindung eines Wortes im Genitiv mit *puyae* in den nördlichen Inschriften oft genug vor, ich wußte aber nicht, daß der Genitiv in dieser Verbindung jemals etwas anderes wäre als der von *puyae* abhängige objektive Genitiv. Das Wort *puyae* verlangt geradezu die Angabe des Gegenstandes oder der Person, die verehrt werden soll, sie kann nicht fehlen wie das bei der Auffassung Barths der Fall sein würde¹⁾. Zu diesen formalen Gründen kommen sachliche hinzu. Fleet verbreitet sich nicht über die Frage, wer denn dieser Sarva eigentlich sein soll, Barth hat eine Antwort zu geben versucht. Er ist der Ansicht, daß ein Teil der Inschriften die den Stein bedecken erst in späterer Zeit als das Kapital durch ein Erdbeben oder eine andere Ursache zu Boden gestürzt war, von verschiedenen Leuten und bei verschiedenen Gelegenheiten eingegraben sei. Einer dieser Leute soll Sarva gewesen sein. Barth läßt ihn entweder einen Soldnerführer im Dienste eines indischen Fürsten sein oder einen Kaufmann der Pferde und Kamele über den Khaiber einzuführen pflegte oder sich vielleicht in Mathura niedergelassen hatte oder schließlich einen einfachen buddhistischen Pilger. Man wird es dem verehrten Verfasser, der so oft ein besonnenes Urteil in ähnlichen Fragen bewiesen hat, nicht verübeln wenn er hier auch einmal einen Flug ins Land der Phantasie wagt. Wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme daß der Stein schon in alter Zeit am Boden lag und von gelegentlichen Besuchern zur Verewigung ihrer Namen benutzt wurde. Wenn das der Fall gewesen wäre, mußten sich auch Inschriften in Brähmi auf dem Stein finden denn die in Mathura gebräuchliche Schrift war die Brähmi und die Löwen-Inschrift ist bis jetzt die einzige Mathurā-Inschrift in Kharosthi die eben dadurch verrät, daß sie von landfremden Leuten herrührt*. Wenigstens aber mußte man dann doch erwarten, daß sich jene angeblich späteren Inschriften von der ursprünglichen durch die Schriftzüge unterscheiden. Das ist nicht der Fall. Die Schrift ist vielmehr durchaus gleichförmig und das schließt wie Thomas mit Recht bemerkt die Annahme von späteren Zusätzen irgendwelcher Art aus. Die Größe der einzelnen Buchstaben variiert allerdings aber das ist bei Kharosthi-Inschriften gewöhnlich. Ich brauche nur an die Zeda-Inschrift zu erinnern deren erste Zeichen 8 cm hoch sind während die letzten nur 3 cm messen. Auch die Anordnung der Zeilen ist ganz unregelmäßig, die Schriftzüge gehen zum Teil kreuz und quer, über den Mittelblock, die beiden Löwenleiber und sogar die Unterseite. Allein auch diese Unordnung ist bei Inschriften die sich auf fromme Stiftungen beziehen wie zahlreiche Beispiele beweisen nichts Ungewöhn-

¹⁾ Ich kenne keinen Fall wo *pūyāy* oder das Prakritwort dafür allein gebraucht wäre und ich glaube versichern zu können daß jedenfalls in den älteren Inschriften kein Fall dieser Art vorkommt.

liches¹⁾ 'Ce sont la oeuvres pies, qui comportent bien une certaine publicité, mais une publicité   l'adresse, surtout, de l'autre monde', bemerkt Barth treffend. Es ist daher meines Erachtens ein Grundfehler, zu glauben, daß auf dem L wenkapital ungefähr zwanzig verschiedene Inschriften standen. Das Kapital enthält nur eine einzige Inschrift, die Urkunde über die Schenkung der Gemahlin des R j la und damit in Zusammenhang stehende Schenkungen ihrer Verwandten, wenn es auch bei der Verworrenheit der Anordnung trotz der vortrefflichen Reproduktionen in der Ep. Ind. schwer, ja fast unmöglich ist, sich über die Reihenfolge der Zeilen ein Urteil zu bilden. Alle Interpretationen, die etwas anderes in der Inschrift sehen, halte ich für verfehlt²⁾.

¹⁾ Ich habe zu zeigen versucht, daß auch für die Interpretation der Inschriften von Manik la und Bhatt prola diese Tatsache von Wichtigkeit ist, JRAS 1909, S. 660, oben S. 220. Andere Beispiele bei Barth a. a. O. S. 387.

²⁾ Das gilt vor allem von der Interpretation, die Buhler von I gab. 'The army has started in haste, the army is intent on wealth'. Schon Thomas hat das abgelehnt. Es scheint, daß M, I und J einen Satz bilden: *chatrave S dise imo padhraiaprateso  eyam dinam (dina?) kadhararo busaparo kadhararo viya aviya rva(?) paliste(?) na nisimo karita niyatito Sariastuatana parigrahe imo padhraiaprateso* ist doch unzweifelhaft das Stück Land, von dem in A die Rede ist (*ise pradhravapratese*), der *nisimo* der ebenfalls in A erwähnte *nisima*, der auf diesem Stück Land stand. Diese beiden gehörten nicht zu den Gaben der Stifterin, die vielmehr nach A nur die Reliquien in dem *nisima* deponierte und einen *st pa* und einen *sangharama* schenkte. Wenn sie hier nochmals erwähnt werden, so kann es sich nur um genauere Angaben über ihre Schenkung handeln. Und das ist für den *nisima* sicher, wenn auch die Zeile J 1 fast zerstört ist. Die Angabe über die Stiftung des *nisima* beginnt mit *aviya*, das einem Sk. *api ca* und ferner entspricht. Das *c* des enklitischen *ca* ist *y* geworden, wie in *ayariasa* — *acaryasiya*. Dasselbe *aviya* findet sich am Anfang der genaueren Bestimmungen in der Inschrift der Urne von Wardak, wo Pargiter es fälschlich zu *ariya* verändert (JRAS 1912, S. 1062). Wenn in dem Vorhergehenden von der Schenkung des Landes die Rede ist, so müssen wir ein Wort für gegeben haben, das nur *dinam* sein kann. Mit diesem *dinam* ist offenbar *chatrave S dise* zu verbinden, in dem ich ebenso wie in B einen Instrumental, und zwar des Plurals majestatis sehe. Es bleibt * eyam kadhararo busaparo kadhararo viya viya* kann wiederum nur Sk. *api ca* sein, mit Verlust des anl utenden *a* nach Vokal. Es ist also von zwei *kadharas* die Rede, von denen das eine * eyam*, das andere *busaparo* ist. Ich kann darin nur nahere Bestimmungen zu *imo padhraiaprateso* erkennen. *Kadharara* kann kaum Sk. *skandh vara* sein, das doch als *kadhavara* erscheinen mußte, sondern enthält wahrscheinlich im ersten Ghede das Wort *kantha*, das im 'Nordarischen' in der Bedeutung Stadt vorkommt, aber gemeinarisch ist, denn P pami (2 4 20 4 2 142, 6 2 124 125) kennt das Wort am Ende von Ortsnamen, wo es zum Teil zu *kantha*, n. geworden ist. Genau in derselben Verwendung finden wir das Wort noch heute in den zahlreichen zentralasiatischen Stadtnamen auf *land*, *kend*. Da die Lexikographen 'Lehmmauer' als Bedeutung angeben, bezeichnet es ursprünglich wohl einen mit einer solchen Mauer umgebenen Ort. Mit *kanthavara* wären weiter die im Sk. und allen Prakrits häufigen Ausdrücke *puravara*, *gr mavara* (s. PW. unter *rara*) zu vergleichen. * eyam* und *Busapara* mußten dann Eigennamen sein. Die Stelle wäre also etwa zu übersetzen: 'Von dem *k strapa* S dise ist dieses Stück Land gegeben worden, (nämlich) der treffliche Ort * eyam* und auch der treff-

Auch die Worte *sarvasa Sakastanasa puyae* können nur ein Teil der Schenkungsurkunde sein, und sie lassen sich nur dahin verstehen, daß die Schenkung erfolgte 'zu Ehren des ganzen Sakastāna'. Dann aber dürfen wir daraus, meine ich, auch den Schluß ziehen, daß die Stifterin und ihre Verwandten, die ihren Namen nach unzweifelhaft Iranier waren, sich als Angehörige von Sakastāna betrachteten oder, mit anderen Worten, Śakas waren. Für den *mahāsatrapa* Kusulaa Padika und den *ṣatrapa* Mervaki Miyika, von denen nur gesagt wird, daß die Schenkung zu ihren Ehren (*puyae*) erfolgt sei, und für den *ksatrapa* Khardaa, dessen Verhältnis zu der Schenkung vorläufig überhaupt unklar ist, ist dieser Schluß allerdings nicht zwingend. Am nächsten liegt es aber doch, daß auch diese Personen, die jedenfalls in nächster Beziehung zu der Familie der Stifterin standen, Śakas waren¹⁾

Die Namen dieser Śakas sind von Thomas, JRAS. 1906, S. 208ff und Ep Ind IX, S 139f. besprochen worden. Er sieht sie teils als 'iranisch', teils als 'skythisch' an. Die meisten sind natürlich, da es sich um eine Inschrift in einem Prakrit-Dialekt handelt, in indischer Weise flektiert. Von männlichen Namen findet sich der Genitiv auf *-asa* in *Rajulasa*, *Kharaostasa*, *Khardaasa*, *Kusulaasa Padikasa*, (*Mervakisa*), *Miyikasa*. Ein Instrumental muß dem Zusammenhang nach in *Hayvarana* und, wie schon bemerkt, in *Śudase*, *Śudise* vorliegen. Der Nominativ geht auf *-o* aus in *Naaludo*, *Kharaosto*, *Khalasamušo*, auf *-a* in *Khalamasa* und *Maya*. Daneben findet sich aber auch ein Nominativ auf *-i* in *Kalui*. Neben *Kalui* steht *Kamui*. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das ein prakitisiertes *Kamui* ist. Auch der schon aufgeführte Genitiv *Mervakisa*, nach prakitischer Weise gebildet wie *Sakamunisa* (= *Śākyamuneh*), läßt auf einen Nominativ *Mervaki* schließen, der mit *Kalui*, *Kamui* auf einer Stufe steht²⁾. *Mervaki* ist aber sicherlich ursprünglich ein *a*-Stamm, und so darf man wohl daran erinnern,

siehe Ort Busapara. Und ferner hat den *maima* machen lassen und geschenkt zum Eigentum der Sārvāstivādas.

Die zweite Stelle, die keine Beziehung zu der Schenkung zu haben scheint, ist K L *ayariasa Budhaterasa utaena ayimisa* (oder *ayimuta*), was Thomas übersetzt: 'Trough the elevation of the *āchārya* Buddhadeva, *Āyimisa*'. Ich halte es für viel wahrscheinlicher, daß *utaena* einem Sk. *udalena* entspricht und daß der Satz entweder mit *dhamadana* (H²) schloß oder ein Wort wie 'gegeben' in dem vorläufig rätselhaften *ayimisa* oder *ayimuta* steckt. Der Satz würde sich also auf die Übergabe der Stiftung 'mit Wasser', d. h. unter Ausgießung von Wasser, beziehen. Was sonst noch zu diesem Satz gehört, wage ich allerdings nicht zu bestimmen.*

¹⁾ Die zweite Inschrift aus dem nördlichen Indien, in der man eine Erwähnung der Śakas zu finden geglaubt hat (Buhler, Ep Ind I, 396, V Smith, ZDMG. LNI, S 404ff), Nr. 94 meiner Liste, enthält diesen Namen nicht. Die Lösung der Schwierigkeit liegt allerdings ganz wo anders, als wo Fleet, JRAS 1903, S 635ff sie sucht, wie ich an anderer Orte zu zeigen gedenke.

²⁾ Andere Formen, wie *Ayusisa(oi)* *Komusaa*, von Thomas als Genitiv zu *Ayasi* *Kōmūsa* gefaßt, *Ayimisa*, müssen als zu unsicher beiseite bleiben.

daß auch das 'Nordarische' von *a* Stämmen einen Nominativ auf *a* oder *i* bildet¹⁾

Auch die Beurteilung der einzelnen Namensformen leidet unter dem Umstand, daß die Namen zum Teil prakritisiert sind oder wenigstens sein können. Wenn das *kha* von *Kharaosta*, wie Thomas annimmt, durch Prakritisierung aus *ksa* entstanden ist²⁾, wurde der erste Bestandteil des Namens genau zum 'Nordarischen' stimmen, in dem arisch **ksatra*, nach Analogie von *ksira* aus **ksatra*, *pūra* aus **putra*, **ksāra* lauten mußte. Auch der Name *Śodāsa* (*Sudasa*, *Śudisa*) scheint sich durch die konstante Schreibung mit zerebralem *da* zum 'Nordarischen' zu stellen.

Die Mutter der Stifterin heißt *Abuhola*. Thomas bemerkt (Ep Ind IX, S 140), daß *Abuhola* zweifellos aus zwei Gliedern hesthe, *abu*, das in Ἀβουλήτης wiederkehrt, und *hōla*, einer Variante von *hora*, das in *Spala hora*, dem Namen des Bruders des Vonones, erscheint³⁾. Thomas hat dieses *hora* weiter mit einem anderen Worte zusammengebracht, das in der Löwen-Inschrift selbst erscheint. Die Fürstin machte die Schenkung zusammen mit einer Anzahl von Verwandten und *atra(ie)rena horalāparivārena* 'mit dem Harem und der Begleitung von *horakas*'. *Horaka* ist kein indisches Wort. Thomas meint, da *akura* im Sinne von 'Prinz' gebraucht werde und da sich die Form *hora* in dem gewöhnlichen (sassanidischen) Namen *Hormisdas* finde, so hege kein Grund vor, zu bezweifeln, daß dies die Bedeutung des zweiten Teiles des Namens *Abūholā* sei und daß ihr *horalāparivāra* ihr 'Gefolge von Prinzessinnen (oder Damen)' sei. Ich habe schon JRAS 1909, S 650f. bemerkt, daß es wenig wahrscheinlich sei, daß die Prinzessinnen neben oder vielmehr hinter dem *antahpura* erwähnt wurden und daß *horaka* vielmehr die Kurzform eines *horamurta* sei, das in der Manikālā Inschrift⁴⁾ vorkommt und hier dem Zusammenhange nach einen

¹⁾ Leumann a. a. O. S 126.

²⁾ Thomas verweist Ep Ind IX, 139 auf den *ksatrapa* Namen *Kharapallana* in den Sarnath Inschriften (Nr 925 und 926 meiner Liste) und die verschiedenen Formen für den Namen des Stammes des Nahapana *Aḡaharata*, *Chaharata*, *Kharuta*, *Khaharāta*. Ich bezweifle, daß das Strichelchen, das an dem *r* von *Kharaostasa* in A 4 erscheint (in E 1 vermag ich es nicht zu erkennen), die Bedeutung *h* hat, wie Thomas anzunehmen geneigt ist. Auf den Münzen lautet der Name sicher *Kharaosta*.

³⁾ JRAS 1906, S 209 hat Thomas *Spalahora* als Ahura zum Schutze habend' erklärt, man sollte aber doch in einem solchen Kompositum den Namen des Gottes an erster Stelle erwarten. Just: Iranisches Namenbuch, S 496, laßt *hora* unerklärt.

⁴⁾ Diese Inschrift enthält noch ein anderes Wort, dessen Lautform mit dem Nordarischen übereinstimmt *ṣavaḥi* Instr. Plur. von *ṣava* = nordar. *ṣṣāva* aus *ṣṣāva* (Leumann a. a. O. S 49). Da aber anlautendes *ṣr* auch sonst in dem Dialekt des nordwestlichen Indiens zu *ṣ* wird, so ist es wahrscheinlicher, daß die 'Nordarier' die Form *ṣṣāva* und analoge Formen, wie *ṣṣamana*, *ṣṣadda*, eben diesem Dialekt entlehnten, als daß in der Inschrift das Wort im 'nordarischen' Gewande erscheinen sollte. Die Inschrift enthält ferner zwei Fremdnamen auf *i*, die sich den vorher besprochenen zur Seite stellen, den eines Satrapen, *I eṣṣi*, und den einer Person, deren

Beamten bezeichnen muß, der etwas mit dem buddhistischen Kultus zu tun hat. Dieser Terminus findet nun seine Erklärung vielleicht in einem 'nordarischen' Wort. Leumann hat (a. a. O. S. 6) in höchst scharfsinniger Weise erkannt, daß *hora* (auch *haura* geschrieben; Nom. *hori*) im 'Nordarischen' der Vertreter von Sk. *dāna* 'Gabe, Freigebigkeit' ist. Steckt dieses *hora* in dem *horamurta* und *horaka* der Inschriften, so ist zu erwarten, daß der Titel einem indischen Titel mit *dāna* im ersten Gliede entspricht. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. In der Mānikiala-Inschrift wird der General Lala, der den Stūpa errichtet, der *horamurta* in dem *vihāra* des *ksatrapa* Veeṣi genannt¹⁾; in der Kupferplatte von Taxila erhält Patika, der Sohn des *ksatrapa* Liaka Kusuluka, der eine Buddha-Reliquie deponiert und ein Kloster stiftet, den Titel *mahādānapati*²⁾. In der Löwen-Inschrift müssen die *horakas* ähnliche hochgestellte Personen sein, die dem buddhistischen Orden gegenüber die Stellung von 'Gabenherren' einnehmen, und offenbar haben wir in den Namen in C—E¹ Kalui, Nauludo, Kharaosto, Khalamasa, Maja, Kamuo, deren Aufzählung doch einen Zweck haben muß, die Liste dieser *horakas*, die an der Zeremonie der Deponierung der Buddha-Reliquien teilnahmen³⁾. Auch am Ende der Personennamen durfte ein Wort wie 'Gabe' nicht ungeeignet erscheinen, wenn man bedenkt, daß von den westlichen Ksatrapas, die Sanskritnamen angenommen haben, ungefähr ein Drittel Namen auf *dāman* tragen, daß kaum etwas anderes als 'Gabe' bedeuten kann⁴⁾. Nun ist das Wort *hora*, das Leumann zu *ved-sabar* und *saparyati* stellt, soviel ich weiß, auf das 'Nordarische' beschränkt. Sollte es daher in Zukunft gelingen, den zweiten Bestandteil von *horamurta* im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Herr' nachzuweisen, so konnten nicht nur die obigen Erklärungen, sondern auch die Identität des Nordarischen mit der Sprache jener Fremdherrscher als gesichert gelten, in den bisher veröffentlichten Textstücken habe ich das Wort nicht gefunden.

Wir dürfen aber die Möglichkeit nicht aus den Augen verlieren, daß *horamurta* nur eine ungenaue Wiedergabe des fremdsprachlichen Wortes ist und daß uns dasselbe Wort in anderer Schreibung in drei Brāhmī Inschriften

Stand nicht angegeben ist, *Khuyaei* * Beide sind in indischer Weise flektiert. Instr. *Veeṣiena*, *Khujaciena*, Gen. *Veeṣua*.

¹⁾ JRAS 1910, S. 660

²⁾ Ep. Ind. IV, S. 56

³⁾ Man konnte auf die Vermutung kommen, daß *horaka* nicht die Kurzform von *horamurta*, sondern von *horapāthaka* 'Astrolog' sei, das Mahāvastu III, 178 belegt ist. Allein dagegen spricht, daß Astrologen in keiner anderen buddhistischen Inschrift als Teilnehmer an den Stiftungszeremonien erwähnt werden und daß die oben erwähnte Liste von Personennamen dann unerklärt bleiben würde.

⁴⁾ Es sind Jayadāman, Rudradāman, Satyadāman, Jivadāman, Saraghadāman, Viradāman, Yaśodāman, Bhartṛdāman. Bei der Wahl gerade von *dāman* anstatt des gewöhnlichen *datta* oder *dinna* hat vielleicht die Rücksicht auf ein einheimisches *dāma* mitgespielt, wie es offenbar in *Dāmaysada*, *Spalagadama* vorliegt (vgl. Rapson, a. a. O. S. 67), es scheint mir aber unmöglich, jene Namen als Komposita eines indischen und eines nichtindischen Wortes zu betrachten.

aus Mathurā vorliegt, die R. D. Bandyopādhyāya zuletzt herausgegeben hat¹⁾ Die Inschriften sind leider sehr nachlässig geschrieben und, nach den Abklatschen zu urteilen, die ich der Freundlichkeit des Herausgebers verdanke, stellenweise stark verwittert Am deutlichsten ist das Wort, auf das es hier ankommt, in Nr 127 Ich lese *dānam viśaśikasya Vaka mihurasya sahā putrena horamurndagena*²⁾ In Nr 141 lautet das dritte Wort *Viagamihurāsyā*³⁾, das letzte wahrscheinlich *horamurndiagena* Das übergeschriebene *r* ist nicht ganz deutlich, aber doch wahrscheinlich, und am unteren Ende des vierten *akṣara* ist ein Strich sichtbar der dem *ra* das Aussehen eines *lha* gibt⁴⁾ Daß aber nur ein *ra* gemeint sein kann, zeigt die dritte Inschrift Nr 128, wo wenigstens das *ra* außer allem Zweifel ist Hier sind die beiden Wörter *Vakamihurasya* und wahrscheinlich *horamurndiagena* zu lesen, das übergeschriebene *r* ist unsicher, aber möglich Schon das Schwanken in der Schreibung des letzten Wortes verrät, daß es sich hier um ein Fremdwort handelt, und eine der vorkommenden Verschiedenheiten findet sich gerade auf dem Gebiet des 'Nordarischen' wieder In den von Hoernle publizierten Siddhamātrkāś und ebenso in der Uṣṇisaviyayadhārani aus der Steinschen Sammlung⁵⁾ steht regelmäßig *nd* an der Stelle wo wir *d* erwarten sollten während in den 'nordarischen' Texten stets *d* geschrieben zu werden scheint⁶⁾ So wurde sich auch hier *horamurndagena* neben *horamurndiagena* erklären Die Schreibung *horamurndiagena* kann kaum etwas anderes sein als ein ungeschickter Versuch, die schwierige und im Sanskrit nicht vorkommende Verbindung *rndia* auszudrücken Was das *ra* betrifft so läßt sich solange die Etymologie des Wortes nicht feststellt nur sagen daß gerade diese *u* Diphthonge im 'Nordarischen' uberaus häufig sind⁷⁾ *Horamurndiaga* kann natürlich der Name des Sohnes des Vagamihura sein in dem Falle wäre es wohl auf *Ahura Mazda* zurückzuführen Ebensogut kann man aber auch übersetzen 'die Gabe des *viśaśika*⁸⁾ Vagamihura samt seinem Sohn dem *horamurndiaga*' und da es sich zweifellos um eine buddhistische Stiftungsurkunde handelt, *horamurndiaga* dem *horamurta* und *horaka* der anderen Inschriften gleich

¹⁾ Journ Proc Beng As Soc N S Vol S 242f Nr 8—10 — Nr 127, 128 und 141 meiner Liste

²⁾ Den Segenswunsch der in allen drei Inschriften folgt, lasse ich hier fort

³⁾ Das *r* wird auch in dem Segenswunsche in den Sanskritwörtern *deva* und *bhaviatu* doppelt geschrieben

⁴⁾ Daher las Bandyopādhyāya *Horamudlātana*

⁵⁾ JRAS 1911 S 460ff Ich verdanke den Hinweis auf diese Schreibungen Herrn Prof Konow Wahrscheinlich erklärt sich so auch die Schreibung *Somdasa* (für *Ṣoṇḍāsa*) in der Mathura Inschrift Nr 82 meiner Liste

⁶⁾ Ebenda S 467

⁷⁾ Leumann a a O S 46ff

⁸⁾ *Viśaśika* (*viśaśika* in Nr 128) scheint ein Hofamt zu bezeichnen Divyav 188 wird von einem Brahmanen erzählt *sa rajā Prasenajitā Kauśalena hastima dhjasyopari viśaśikah* (MS *viśaśikah viśaśikah*) *stī āpitah*

stellen.* Auch der Gebrauch des fremden Wortes wäre hier durchaus begreiflich, da der Stifter ja schon durch seinen Namen als Iranier gekennzeichnet ist¹⁾

Für die Bestimmung der Nationalität der nördlichen Kšatrapas kommt, wie schon bemerkt, noch ein Zeugnis in Betracht, das man bisher, soviel ich weiß, für diese Frage unbenutzt gelassen hat, die Legenden ihrer Münzen. Die Gemahlin des Rājūla nennt sich in der Löwen-Inschrift die Mutter* des Kharaosta. Von diesem Kharaosta besitzen wir Münzen, die zuletzt Rapson ausführlich behandelt hat²⁾. Die Vorderseite zeigt das Bild des Satrapen zu Pferde und eine Inschrift in griechischen Buchstaben: ΧΑΡΑΗΩΤΕΙΛΑΤΡΑΠΕΙ ΑΡΤΑ ΥΟΥ. Die Rückseite trägt das Bild eines Löwen und die Inschrift in Kharoṣṭhī-Schrift: *chatrapasa pra Kharaostasa Arṭasa putrasa*; eine Münze liest *Orṭasa* statt *Arṭasa*. Die Kharoṣṭhī-Legende ist völlig klar bis auf das *pra*, dessen Bedeutung bisher nicht festgestellt ist. Ich möchte es als Abkürzung von *pratima* (= *pratimā*) erklären: 'das Bild des *chatrapa* Kharaosta, des Sohnes des Arṭa (oder Orta)'. Daß, streng genommen, diese Legende nur für die Vorderseite paßt, scheint mir nichts auszumachen, da die Kharoṣṭhī-Legende offenbar als Übersetzung der griechischen Legende gedacht ist. In der letzteren las noch Rapson den fünften Buchstaben als M; daß es ein H mit dem Lautwert *h* ist, hat Fleet erkannt³⁾. ΑΡΤΑ ΥΟΥ muß dem *Arṭasa putrasa* der Kharoṣṭhī-Legende entsprechen. Die Form *voḥ* für *viós* ist in Griechenland seit dem vierten Jahrhundert bezeugt⁴⁾ und kommt, wie Rapson zeigt, auch auf einer parthischen Münze des Gotarzes (AD 40—51) vor. ΑΡΤΑ scheint eine unflektierte Form zu sein. Es ist sicherlich die Kurzform eines der vielen mit *Arta-* gebildeten iranischen Personennamen. Es bleibt der merkwürdige Ausgang der beiden ersten Formen auf *El*, der bisher unerklärt geblieben ist. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß *El* in dieser Zeit den *i*-Laut bezeichnet; die Formen,

¹⁾ Speziell 'nordarisch' ist der Name aber nicht, da wir nach Analogie von *kšira* usw. *-mlra* anstatt *-mihra* erwarten mußten. Andererseits ist aber auch gerade bei einem Wort wie *mihra* die Entleerung aus einem Dialekt in den anderen leicht begreiflich.

²⁾ JRAS 1905, S. 792ff. Die Bedenken Buhlers gegen die Identifizierung des Kharaosta der Inschrift mit dem Kharaosta der Münzen sind von Rapson besprochen worden. Der erste Grund, den Buhler anführt, die Verschiedenheit der Namensform, ist durch Rapsons Lesung und die nachher erwähnte Entdeckung Fleets hinfällig geworden. * [Auch die zweite Schwierigkeit ist, wie mir scheint, schon durch Rapson gelöst worden. Es ist allerdings kaum daran zu zweifeln, daß die Stifterin in der Inschrift die erste Gemahlin des *mahākšatrapa* Rājūla und die Mutter des *yuvardja* Kharaosta genannt wird, während sich Kharaosta auf den Münzen als der Sohn des Arṭa oder Orta bezeichnet. Aus den Worten der Inschrift geht aber, wie Rapson hervorgehoben hat, keineswegs hervor, daß Kharaosta der Sohn des Rājūla war, er kann sehr wohl der Sohn der Nadasi Akasa aus einer früheren Ehe sein.]

³⁾ JRAS 1907, S. 1029, 1041ff.

⁴⁾ Blass, Aussprache des Griechischen², S. 50.

um die es sich handelt, sind also *Kharaostī satrapī*. Der Genitiv ΥΟΥ und die Tatsache, daß in der Kharosthī-Legende die beiden entsprechenden Worte im Genitiv stehen, machen es unzweifelhaft, daß diese Formen auf -ī Genitive Singularis sind. Im 'Nordarischen' lautet der Genitiv von a-Stämmen auf a, i aus. Die Formen der Münzlegenden stehen also den 'nordarischen' Formen nahe, aber sie decken sich nicht völlig mit ihnen. Da die nordarischen Texte so, wie sie uns vorliegen, sicherlich viel junger sind als die Münzlegenden, so ist natürlich die Annahme nicht ausgeschlossen, daß der Vokal im 'Nordarischen' später verkürzt worden ist. Die Endung -ī kann aber natürlich noch aus einem anderen iranischen Dialekt stammen; im Soghdischen z. B. liegt der Genitiv Singularis auf -ī ja tatsächlich vor.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses liefert die Legende der Münzen des Rājūla oder Rājūvula, des Stiefvaters des Kharaosta. Auf den Münzen, die griechische und indische Legenden tragen, lautet die griechische nach der gewöhnlichen Lesung ΒΑCΙΛΕΙ ΒΑCΙΛΕΩC ΩΤΗΡΟC ΠΑΙΥ¹⁾, die indische in Kharosthī-Charakteren *apratihatacakrasa chatrapasa Rajuvulasa* oder *chatrapasa apratihatacakrasa Rajuvulasa*. Auffallend ist hier der Widerspruch, der zwischen den Titeln der beiden Legenden besteht dem einfachen 'Satrapen' steht anscheinend ein 'König der Könige' gegenüber²⁾. Noch auffallender ist die Form ΒΑCΙΛΕΙ, die natürlich kein Griechisch ist, aber auch nicht Genitiv Pluralis mit iranischer Endung sein kann. Die Lösung dieser Schwierigkeiten hat, wie ich glaube, Andreas gefunden, der vorschlägt, ΒΑCΙΛΕΩC ΩΤΗΡΟC ΠΑΙΥ ΒΑCΙΛΕΙ zu lesen. Rājūvula hat unzweifelhaft die Münzen Stratos II. nachgeahmt. Er hat daher unverändert auch die Titel übernommen, die in Stratos Münzlegende erscheinen ΒΑCΙΛΕΩC ΩΤΗΡΟC ΤΡΑΤΩΝΟC ΥΙΟΥ ΤΡΑΤΩΝΟC³⁾. ΠΑΙΥ ΒΑCΙΛΕΙ macht fast den Eindruck, als ob es eine halb grazisierte Wiedergabe von Rājūvula sein sollte. Die gewöhnliche Annahme, daß ΠΑΙΥ Abkürzung des Namens sei, weil für den vollen Namen der Rauru nicht ausreichte, ist im Grunde recht unwahrscheinlich. Wenn man aus Räumangel etwas abkürzen mußte, so hatte man doch wohl eher die Titel als gerade den Namen gekürzt. Wie dem aber auch sein mag, ΒΑCΙΛΕΙ ist jedenfalls wieder ein Genitiv Singularis von βασιλεύς, das hier als iranisches Lehnwort und daher mit iranischer Flexionsendung erscheint⁴⁾.

¹⁾ Rapson, *Indian Coins*, § 33, Plate II, Nr 5, Fleet, *JRAS.* 1907, S 1026ff. Für ΠΑΙΥ erscheinen angeblich allerlei Varianten, die Fleet zusammengestellt hat. Sie scheinen mir recht unsicher zu sein.

²⁾ Die zweite Klasse von Münzen dieses Herrschers zeigt die Brāhmī-Legende *mahākhatapasa Rājuvulasa* (Fleet a a O S 1026). ein Titel wie *rājātīrāja* ist aber für Rājūvula nicht bezeugt.

³⁾ Rapson a. a O Plate II, Nr 4.

⁴⁾ Andreas schreibt mir: 'Zu der Bezeichnung der Endung des mittelpersischen Casus obliquus durch *ī* liefert die Liste der kappadokischen Monatsnamen (Lagarde, *Ges. Abh.* S 259ff) ein sehr schönes Seitenstück. Der Name des vierten Monats

Gegen die Identifizierung des 'Nordarischen' mit dem Sakischen scheint nun aber eine gewichtige Tatsache zu sprechen. Der Name des Kaniska erscheint in den griechischen Münzlegenden bald im Genitiv als ΚΑΝΗΡΚΟΥ, bald im Nominativ als ΚΑΝΗΡΚΙ, der des Huviska, wie es scheint, stets im Nominativ als ΟΟΗΡΚΙ, ΟΟΗΡΚΕ, ΟΟΗΡΚΟ¹⁾ In einigen Inschriften von Mathurā, Isāpur und Sānei, Nr 21, 69a 72, 149a, 161 meiner Liste, werden Kaniska, Vāsiska und Vasudeva mit dem Titel *sāhi* bezeichnet. Das Wort steht stets unmittelbar vor dem Namen und außer in 72 hinter *devaputra*. In 21, 69a, 161 ist es unflektiert, in 72 erhält es die Sanskrit Nominativendung, obwohl der Name im Genitiv steht (*sāhi Vāsuderasya*), in 149a erscheint es im Genitiv, flektiert wie ein Sk-²⁾ Stamm (*sāhi Vāsiskasya*). Auf den Münzen führen Kaniska Huviska und Vasudeva ferner den Titel PAONANO PAO. In der Inschrift des Simu dragupta zu Allahabād erklärt der König daß er geehrt werde *Dava putrasāhisādhānusahi Śāka Murundash Danaputrasāhi* geht sicherlich auf die Kusanas die allein den Titel *devaputra*, und zwar wie wir sahen, in Verbindung mit *sāhi* führten. Die eben erwähnte Münzlegende macht es wahrscheinlich daß der ganze Ausdruck *davaputrasāhisāhanusahi* auf sie zu beziehen ist. Wir haben also in den Inschriften und Münzlegenden der Kusanas einen Nominativ Sing auf *i* einen Genitiv Plur auf *anu*³⁾ Das sind genau die Endungen die wir im 'Nordarischen' bei *a* Stämmen in den betreffenden Formen finden. Es ist das Verdienst A. von Stael Holsteins zuerst auf diese Tatsache hingewiesen zu haben³⁾. Er hat da die Kusanas Tukharas waren daraus den Schluß gezogen daß der 'nordarischen' Sprache die Bezeichnung 'tocharisch' zukomme. Ich glaube daß dieser Schluß nicht zwingend ist. Erstens ist damit schwerlich der bekannte Kolophon der Maitreyasamiti zu vereinigen auf Grund dessen die früher sogenannte Sprache I tocharisch getauft worden ist. Zweitens finden wir unter den zahlreichen Namen von Gottheiten die auf den Münzen der Kusanas erscheinen auch nicht einen einzigen mit der Endung *i*. Die Übereinstimmung mit dem Nordarischen beschränkt sich also auf den Titel und die Endung der Namen. Wenn es aber richtig ist daß die nördlichen Ksatrapas Sakas waren und ihre Sprache das 'Nordarische' war so wurde sich jene Übereinstimmung ohne Schwierigkeit aus den historischen

lautet dort *Tiroi*, das ein mittelpersisches *Tire* (oder *Tiri*) wiedergibt, man vergleiche damit armen. *Tre* den Namen des vierten armenischen Monats aus *Tire* und xvarazmisch *ġire* oder *ġiri* (Beruni Chronol. S. 47 حبرى, S. 48 die Hds حبرى ا حبرى) — *Tir* Die Monats- und Tagnamen erscheinen im Iranischen im Genitiv da *māh* und *raucāl* zu ergänzen sind vgl. das Sirōze in Geldners Avesta Ausgabe II 200ff.

¹⁾ Andere Varianten die für unsere Frage keine Rolle spielen übergehe ich.

²⁾ Das griechische ANO kann für *anu* stehen wie BOΔΔO für *Buddha* zu gt.

³⁾ Tocharisch und die Sprache II. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 1908. S. 1367ff.

Verhältnissen erklären lassen. Wie man auch über die genaue Zeitbestimmung der nördlichen Kṣatrapas denken mag, sicher ist, daß sämtliche Inschriften aus ihrer Zeit, in Brahmi wie in Kharoṣṭhi, alter sind als die Inschriften aus der Zeit des Kaniska und seiner Nachfolger. Wenn also die Palaographie in chronologischen Fragen überhaupt mitzusprechen hat, waren die nördlichen Kṣatrapas die Vorgänger der Kuṣanas im nordwestlichen Indien. Dann aber steht nichts der Annahme im Wege, daß sie die Titel der Sprache ihrer Vorgänger entlehnten und im Zusammenhange damit auch die Namen nach Art dieser Sprache flektierten, so wie sie sie in den griechischen Münzlegenden mit griechischen Endungen versahen.

Es wird niemand einfallen, über die Fragen, die hier behandelt sind, schon jetzt ein definitives Urteil zu fallen. Die Hypothese, die übrigens schon A. von Le Coq angedeutet hat¹⁾, daß das 'Nordarische' die Sprache der Śakas sei, scheint mir indessen so gute Gründe für sich zu haben, daß ich mich für berechtigt hielt, sie dem Urteil der Iranisten zu unterbreiten. Es freut mich auch, mitteilen zu können, daß wenigstens der Punkt, von dem ich bei der Untersuchung ausging, jetzt völlig sicher steht. Von Herrn D. R. Bhandarkar erhalte ich soeben Abklatsche der vor einigen Jahren in Andhau gefundenen Inschriften des Rudradāman²⁾. In allen diesen ist der Name des Vaters des Caṣṭana vollkommen deutlich *Ṛsāmotika*³⁾ geschrieben, nicht *Ghsamotika*.

Die Pranidhi-Bilder im neunten Tempel von Bāzāklik.

In dem neunten Tempel von Bazaklik bei Murtuq⁴⁾ waren die Wände des Korridors, der um die Cella herumläuft, mit funfzehn gewaltigen Bildern geschmückt, die die Pranidhicaryā des Bodhisattva unter früheren Buddhas darstellen. Solche Pranidhi-Bilder sind in den Höhlen von Turfan und insbesondere von Bazaklik uberaus häufig, eine genaue Wiederholung des ganzen Zyklus scheint aber nur in dem Tempel Nr. 4 vorzukommen⁵⁾. Die Malereien, die sich jetzt samtheil im Berliner Museum für Völkerkunde befinden, sind bis auf zwei Bilder ausgezeichnet erhalten. Vorzügliche Re-

¹⁾ JRAS 1909, S. 318. 'Some fragments in Gupta writing and in the language termed by Leumann 'Sprache II', and which I suppose to be, in consequence of geographical and historical considerations, the lost language of the Saka, were also found here.'

²⁾ Nr. 964a meiner Liste.

³⁾ Die Länge in *ṛsā* scheint mir nicht gegen die oben vorgeschlagene Etymologie zu sprechen. In den Inschriften wird stets auch *Caṣṭana* geschrieben. Wahrscheinlich entsprach der Vokal in der ersten Silbe der beiden Naraen nicht genau dem *saṃvṛta* a des Indischen und man schwankte daher zwischen der Bezeichnung durch *a* und *ā*.

⁴⁾ Die Zählung geht auf Grunwedel zurück, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, S. 259f.

⁵⁾ Grunwedel a. a. O. S. 237ff.

produktionen der dreizehn vollständigen Bilder hat A v Le Coq in seinem schönen Werk 'Chotseho' auf Tafel 17—29 gegeben¹⁾

Nach oben wird jedes Bild sowohl im vierten wie im neunten Tempel durch eine weiße Tafel abgeschlossen die zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt war, eingetragen sind die Inschriften aber nur im neunten Tempel. Sie sind in zentralasiatischer Brāhmī geschrieben und in Sanskrit abgefaßt und lauten folgendermaßen²⁾

- 1 || upasthito brāhmanena Mahendro lokanāyakaḥ
jyentākakarmanā gaṇḍhāḥ(h) lālenagarūnā tathā
vihāram kṛtā sarvaḥ ca upasthānai nimantrita — ||
- 2 || Tamoṇ[u]do mahabhāgo rājabhūtena pūjitah
nānāratnavicitrena tulena pratipāditah — ||
- 3 || tatratva nagare ramye śikhināmā yasasvih
sambuddhah śreṣṭhibhūtena vihārai pūjito mayā — ||
- 4 || Ksemamkaro narādityo rājabhūtena pūjitah
jyentākakarmanā gaṇḍhāḥ(h) lālenagarūnā tathā
vihārānām sahasraḥ tu sastiḥ sa nimantritah ||
- 5 || narendrena mayānanda Simha simhaparākrama
cchatrena ratnadandena pūjito naraṇ[u]ngarah — ||
- 6 || hastyaśīena suvarnena naribhi ratnamuktibhiḥ
sannām Jinanam pūjārtham udyanam śreṣṭhina kṛtam — ||
- 7 || drṣṭva Dipamkaram buddham dyutimantam yasasvinam
nilapadmaḥ pūjitaiḥ saptaḥ manavaḥ tada
divityāsamkheyāva(sāna)
- 8 || pūjito maniratnena Sunetro lokanāyaka
vihārena ca ramyena śreṣṭhibhūtena me tada ||
- 9 || rājña sūtāham abhuvan purvam anyāsu gātisu
bhr(āta)ram Ratnasikhi sandīpatarā upasthitah — ||
prathamāsamkheyavasana ||
- 10 || Uttaro manarobhūtam Kaśyapo dvīpadottame
n 1 alavaca śrutiā pravrajyayā kṛta matih
trityasamkheyasavagunābhayasavasanah ||
- 11 || Vasīsthasyāgamanam śrutiā śreṣṭhi pritiṃ bhavan
udyānam mandayitā ca vihāram lārayāmy aham
- 12³⁾ || rsiḥkuto hy upāstham [S] trelokanayakam
vākalena manāpenācchadito nā mayā
- 14 || Angirasam aham drṣṭvā nadīdīram upāgataḥ
sārthavarāhena me navā nadyam ullarito munim — ||

¹⁾ Vgl. auch die Einleitung ebenda S 14ff. Einzelne Stücke aus den Prapñdhu Bildern des vierten Tempels sind auf Tafel 36 und 37 reproduziert.

²⁾ Gelesen nach den Originalen. Ergänzte Buchstaben sind in runde, beschädigte in eckige Klammern gesetzt.

³⁾ Die Aufschrift des zwölften Bildes ist nicht erhalten.

15 || *[vidhi]rat puṣṭa buddh(o) [puna¹⁾ manorathah]
dharmarajya[m] ca me (prapṭam ra)jabbhūtena sradḍhaya — ||*

Das richtige Verständnis dieser Verse vermittelt uns ein Text, der uns als ein Abschnitt des Mahāvastu überliefert ist, ursprünglich aber sicher noch ein selbständiges Werk war²⁾ das Bāhubbuddhasūtra (Mv III 224 bis 250). Der Inhalt ist folgender: Der Buddha teilt zu Śrāvastī im Jetavana dem Ānanda mit, daß er beschlossen habe, drei Monate lang mit einem einzigen Topf³⁾ Almosen versehen nach Art der früheren Buddhas zu leben⁴⁾; er möge Sorge tragen, daß niemand ihm nahe. Der Buddha fuhr seine Absicht aus, und als er sich nach Ablauf der drei Monate wieder zeigt, wird er von Ānanda begrüßt und erklärt ihm, er habe in der angegebenen Weise einen Kalpa oder den Rest eines Kalpa zubringen können, denn das sei die Eigentümlichkeit auch der früheren Buddhas. Damals Ānanda vor unzähligen Zeiten, vor unermesslichen, unzähligen Zeiten war ein Tathagata, ein Arhat, ein vollkommen Erleuchteter, Indradhvaja mit Namen. Zur Zeit des Indradhvaja aber Ānanda des Tathagata, des Arhat, des vollkommen Erleuchteten, war eine Residenzstadt Indratapana mit Namen. Diese Stadt wird in großer Ausführlichkeit nach dem üblichen Schema beschrieben. An die Beschreibung schließen sich ein paar Verse über Indradhvaja, die inhaltlich nichts Neues bringen. Es folgt eine Liste von weit über hundert Namen von Buddhas, von denen jeder seinen jedesmaligen Nachfolger verkundet hat (*vyaḥarsit*); sie reicht von Indradhvaja bis auf den historischen Buddha und den künftigen Buddha Maṅtreya. Die eintönigen Formelreihen werden nur gelegentlich durch ein paar Strophen, die die Angaben über einen Buddha rekapitulieren oder ergänzen, und durch Stadtbeschreibungen nach dem Typus der Beschreibung Indratapanas unterbrochen. So wird bei Śīrasaḥvaya, Puṣpavatī, geschildert, bei Supatṛa, Abhayapura, bei Sudarsana, Devapura, bei Śākyaṃuṇi, der aber nicht der historische Śākyaṃuṇi, sondern einer der beiden Vorgänger gleichen Namens ist, Simhapuri, bei Dipamkara, Dipavatī, bei Maṅtreya, Ketumatī.

Dann geht die Erzählung in Versen weiter⁵⁾. Der Verkünder der Buddhas bis auf die Gegenwart⁶⁾ der Lenker der Menschenstiere von

¹⁾ *puna* ist nicht ganz sicher

²⁾ Vgl. aber Anm. 5

³⁾ *ekapiṇḍapātrena* richtiger wäre *ekapiṇḍapatena*

⁴⁾ *purimakkānāṃ tatthāgatanāṃ* *uṭṭhāreṇa uṭṭharīyam*

⁵⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß dieser metrische Teil erst nachträglich mit dem Vorangehenden durch den Einschub der ersten Strophe verbunden ist, aber diese Verbindung muß schon vor der Aufnahme des ganzen Abschnittes in das Mv hergestellt gewesen sein, da sonst der Titel *Bāhubbuddhasūtra* am Ende des prosaischen Abschnittes stehen würde.

⁶⁾ Senart liest *āvaṇḍabuddhānāṃ*, die Handschriften haben *āvaṇḍānāṃ*, *buddhānāṃ*, *āvaṇḍikānāṃ*, *buddhānāṃ*, was alles keinen Sinn gibt. Ich vermute *āvaṇḍa* *buddhānāṃ* *āvaṇḍa* *to* ist halber Ardlamagadhisismus für *yaṇḍa* *to* vgl. *āvaṇḍa* *to* in Asokas. Saulened. kt. IV.

Indradhvaṇa bis auf den kunftigen Matreya, der Lehrer strahlt wie die Sonne. Den majestatischen Mannlöwen, den Jina, der die Luste besiegt hat, fragt Ānanda im Aśokārāma 'Wunderbar ist der Ruhm des Erhabenen, wunderbar sein Ruf in den zehn Himmelsgegenden! Wellehe Tat tat der Erhabene, daß er in der Welt samt der Götterwelt strahlt.' Der Buddha gibt ihm den Grund an: er strahlt über alle Götter- und Brahma-Welten in unvergleichlichem Ruhm, weil er die früheren Buddhas gelehrt hat (*satkṛtā mayā*). Die-e früheren Buddhas werden mit Namen aufgezählt, es sind nur die letzten vierzehn der vorhergehenden Liste, von Dīpamkara bis Kāśyapa. Es folgen weitere Auseinandersetzungen des Meisters über die Zeit und die Lebensdauer dieser Buddhas, über die Etymologie ihrer Namen, über die Kaste, der sie angehörten, usw. Dann gibt der Meister die Art der Verehrung im einzelnen an:

*caturmahāpāthe dṛṣṭvā lokayjēsthām Dīpamkaram |
 jātulam prastare hr̥sto bodhim prārthento anuttarām ||
 suvarṇapūṣpam grahetvāna kṛtāmjalī |
 Sarvābhībhūm okṛesi bodhim prārthento anuttarām ||
 hemapīndasamklāśām pūṣpām grahetvā pūṣpāṇa amjalīm |
 Padumuttaram cokṛe haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
 Atiyuccagāmi bhagatām lokasya anulampako |
 hiraṇyena okṛe haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
 Iśottaram mahābhāgam bhīksusamghapuraskṛtam |
 upāsanena pratimāne bodhim prārthento anuttarām ||
 gamdhām grahetvā surabhigamdhā mahārahām |
 Śālyamunim okṛe haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
 suvarṇarūpyavaidūryam grahetvāna kṛtāmjalī |
 Arthadarsim okṛe haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
 Tisṛyam cāham lokanātham sammukhā haṁ abhīstare |
 pratyutpannaprayogena bodhim prārthento nuttarām ||
 Puṣyam cāham samāpanno samhr̥sto prāmjalikṛto |
 namasyamāno asthāsi bodhim prārthento nuttarām ||
 Vipāśyam dṛṣṭvā āgatam purnamāsī va candramam |
 ajnam prastare mārge bodhim prārthento nuttarām ||
 Śikhinam lokārthecaram bhīksusamghapuraskṛtam |
 tarpesi khādyaabhojyena bodhim prārthento nuttarām ||
 Tisrabhuvam ca mahārṣheḥ cīvareḥ saśrūcakam |
 ācchādaye samprahr̥sto bodhim prārthento anuttarām ||
 trīḥ ca lokanātheḥ brahmacāryam care ahaṁ |
 Kāśyapo mām viyākārsi bodhim prāpsyasi anuttarām ||*

Die letzten acht Strophen beziehen sich auf die Länge der Zeit, die der Meister als Bodhi-attva durchlebte, bis er endlich die Bodhi erlangte. 'So sprach der Erhabene und die Welt der Götter, der Menschen und der Dämonen freute sich über die Rede des Erhabenen.' 'Zu Ende ist das Bahubuddhasūtra.'

Die Ähnlichkeit zwischen diesem Text, insbesondere den wörtlich zitierten Strophen, und den Bilderversen ist unverkennbar. In den Bilderversen 3, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15 wird von dem Verehrenden in der ersten Person gesprochen, diese Verse sind also dem Buddha in den Mund gelegt, genau so wie im Bahubuddhasūtra. Es ergibt sich weiter daraus, daß auch in den Bilderversen 1, 2, 4, 6, 7 ein *mayā* oder *aham* zu ergänzen und zu übersetzen ist '(von mir), als ich ein Brahmane war', usw. Daß es sich um den Buddha in einer früheren Existenz handelt, ist übrigens in 2 und 4 durch den Gebrauch des Kompositums mit *bhūta* angedeutet, mit dem *rajabhūtena* in diesen Versen vergleiche man *śreṣṭhabhūtena mayā* oder *me* in 3, 8, *me (rā)jabbhūtena* in 15, *rsabhūto hy upātistham* in 13.

Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der Bilderverse ist der Umstand, daß in V 5 der Vokativ *Ānanda* erscheint. Das zeigt, daß der Buddha diese Verse dem *Ānanda* vortragt, also wiederum genau wie im Bahubuddhasūtra. Die Anrede beweist aber auch, daß die Verse nicht mit der ursprünglichen Absicht gedichtet sind, als Aufschriften für die Bilder zu dienen, denn in diesen hat natürlich das *Ānanda* gar keinen Sinn. Die Verse müssen vielmehr einer größeren, dem Bahubuddhasūtra durch aus parallelen Dichtung entnommen sein.

Bestätigt wird das durch die Worte *tatrāna nagare ramye* 'in dieser lieblichen Stadt' in V 3. Von einer Stadt ist im Vorausgehenden nicht die Rede gewesen, die Worte sind also überhaupt nur verständlich wenn man annimmt, daß der Vers einer Dichtung angehört in der die Beschreibung der Stadt des Śikhin vorherging und auch hier wieder zeigt sich die Übereinstimmung mit dem Bahubuddhasūtra in dem ja die Stadtbeschreibungen, wie wir sehen, der einzige Schmuck der durren Aufzählungen sind.

Nur so läßt sich endlich auch der merkwürdige V 6 verstehen. 'Mit einem Elefanten einem Pferde Gold Frauen Juwelen und Perlen zog ich als Śethi aus um die sechs Jinas zu verehren (*sannām Jinānām puṣārtham*)'. Die 'sechs Jinas' sind hier zunächst geradezu rätselhaft, da in dem zu gehörigen Bilde wie auf allen anderen Bildern nur ein Buddha dargestellt ist. Wenn wir annehmen daß dem Vers ursprünglich eine Aufzählung der sechs Buddhas vorherging wird alles klar. Der Vers faßte die Prandhičarya unter diesen sechs zusammen. Auf dem Bilde ist aber nur eine von ihnen dargestellt. Die Aufzählung der Buddhas braucht nicht einmal unmittelbar vorausgegangen zu sein. Auch in dem letzten der angeführten Verse des Bahubuddhasūtra des Mv heißt es und unter drei Weltenherren lebte ich ein Leben der Heiligkeit' (*trih ca lokanātheḥ brahmācaryam care aham*), ohne daß die Namen der drei Buddhas vorher genannt waren. Aber ein solcher Vers ist auch nur im Zusammenhang verständlich. Wenn der Bildvers ursprünglich als Aufschrift gedichtet gewesen wäre, so hätte der Verfasser sicherlich den Namen des Buddhas genannt den wir nun überhaupt nicht erfahren.

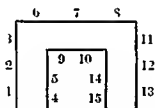
Es kann danach wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Aufschriften der Bilder ausgewählte Verse aus einer zweiten Rezension des Bahubuddhasūtra sind¹⁾ Sie unterschied sich von der des Mahāvastu in den Namen der Buddhas. Von den in den Bilderversen erhaltenen elf Namen kehren nur fünf im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu wieder: Śikhin als Name verschiedener Buddhas 235, 2; 240, 7; 249, 3; Dīpamkara 239, 11; 248, 3, Sunetra 235, 10; Kāśyapa 240, 9; 249, 8; Angīrasa 239, 5. An und für sich ist diese Verschiedenheit von geringer Bedeutung, denn gerade in den Namen der früheren Tathāgatas gehen die Texte der verschiedenen Schulen weit auseinander. Die Phantasie hatte hier ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, und sie hat sich mit ungezügelter Wildheit darauf getummelt. Ich vermag zur Zeit wenigstens noch drei der im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu fehlenden Namen an anderen Stellen des Werkes oder in anderen Quellen nachzuweisen: Kṣemamkara findet sich Divyāv. 242f, Simha Mv. II, 354; III, 279; Sukhāvativyūha 3; 42 (kürzere Rezension 15), Ratnaśikhin Divyāv. 62ff.; Mahāvīyutp 2, 16²⁾ Die Bilderverse lassen aber auch eine Verschiedenheit in der Lehre von der Prāṇidhicaryā und dem Vyākaraṇa erkennen. Nach dem Bahubuddhasūtra des Mv hat der Bodhisattva die Prāṇidhicaryā unter funfzehn Buddhas ausgeübt, von denen der erste Dīpamkara war. Das Vyākaraṇa hat er nur von Kāśyapa empfangen. Auch nach der Lehre der Vibhajyavādins fand seine erste Prāṇidhicaryā unter Dīpamkara statt, er hat sie aber dann noch unter 23 anderen Buddhas wiederholt und von allen das Vyākaraṇa empfangen³⁾ Wieder anders muß die Lehre gelautet haben, die dem Dichter der Bilderverse bekannt war. Das ergibt sich vor allem aus den Bemerkungen, die sich hinter den Versen 7, 9 und 10 finden. Über ihre Bedeutung kann kein Zweifel herrschen. Im Dharmarucyavadāna des Divyāvadāna lesen wir S 242 *prathame 'samkhyeye Kṣemamkaro nāma*

¹⁾ Als eine dritte Rezension konnte man den Buddhavaṃsa des Pali Kanons bezeichnen, die Grundidee des Werkes ist jedenfalls dieselbe. Der Buddha selbst berichtet über die früheren Buddhas und gibt in jedem einzelnen Falle an, in welcher Weise er sie verehrt und wie er von ihnen das Vyākaraṇa empfangen hat. Im einzelnen steht aber der Buddhavaṃsa den Bilderversen doch ferner. Dort tritt der Bodhisattva auch als nichtmenschliches Wesen auf, als Sakka, als ein Yakkha, als Naga und sogar als Löwe, und der Junger, der den Buddha zu dem Lehrortrag veranlaßt, ist Sāriputta (I, 74), nicht Ananda.

²⁾ Śikhin, Dīpamkara, Kāśyapa kommen bekanntlich überall vor. Sunetra wird im Mv. auch II, 355, III, 279 erwähnt und ist wohl mit dem Lohitavistara 5 genannten Sulocana identisch.

³⁾ Buddhavaṃsa; Nidānakathā, Dūrenid (Jāt I, 2ff.) Siehe insbesondere S 43f. *yasmim pana kappe Dīpamkaradasabalo udapādi tasmim aṇṇe pi tayo Buddha ahesum Tesam santikā Bodhisattassa vyākaranam n'atthi . . . Tattha amhālam Bodhisatto Dīpamkarādinam caturisatiyā Buddhānam santike adhikāram karonto kappasatasahasādhikāni cattāri asamkhyeṇā āgato . . . Iti Dīpamkarādinam caturisatiyā Buddhānam santike laddhavyākaraṇaṃ pana Bodhisatto*

tathāgato loka utpannah, S 246 idam mama prathame 'samkhyeya etasya Dharmarucer darśanam, dvitiye Dipankaro nāma samyaksambuddho loka utpannah, S 253f etad dvitiye 'samkhyeye asya ca Dharmarucer mama ca darśanam, S 254 tasmād apy arāh tritiye 'samkhyeye Krakucchando nāma samyaksambuddho loka utpannah, S 261 idam mama tritiye 'samkhyeye 'sya Dharmarucer darśanam, S 262 yāiac ca mayā bhīksavas tribhir asam khyeyairh sadbhīh pāramitūbhīr anyas ca dusharaśatasahasrair anuttarā samyaksambodhīh samudānītā tūrad anena Dharmarucinā yadbhūyasā nara-latiryaksu kṣapitam Die Bemerkungen in den Aufschriften bedeuten also 'Ende der ersten, bzw zweiten, Asamkhyeya Periode, Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asamkhyeya Periode', und es ist sehr wohl möglich, daß auch sie direkt aus dem Originalwerk übernommen sind Aus den angeführten Stellen des Divyavadāna geht ferner hervor, daß man bei den Sarvāstivādins drei Asamkhyeya-Perioden unterschied, also genau so wie in den Bilderversen Nun sind in den Wandmalereien fünfzehn Buddhas dargestellt Es ist demnach wahrscheinlich, daß man aus jeder Periode fünf wählte Die Anordnung der Bilder ergibt sich aus der beigefügten Zeichnung



Die erste Periode schließt nach den Aufschriften mit 9 die zweite mit 7, die dritte mit 10 Die Enden der Perioden stoßen also genau in der Mitte des Korridores zusammen War die Anordnung, wie es doch schließlich das wahrscheinlichste ist, symmetrisch, so können nur 1, 2, 4, 5, 9, dann 3, 6, 8, 11, 7 und endlich 13, 12, 15, 14, 10 zusammengehören, d. h. Mahendra, Tamonuda Kṣemamkara Simha Ratnasikhin gehören der ersten Periode an, Śikhin, einer der sechs Jinas Sunetra, Vāsistha, Dipamkara der zweiten S, die beiden Buddhas, deren Namen verloren sind, Aṅgīrasa und Kāśyapa der dritten Der Symmetrie wegen ist der letzte Buddha der zweiten Periode in die Mitte gestellt Die Ergebnisse stimmen, soweit es sich um Kṣemamkara und Dipamkara handelt, mit den oben angeführten Angaben des Divyavadāna überein Auch für Kāśyapa ist die Sache richtig, da er nach dem einstimmigen Zeugnis aller Schulen der unmittelbare Vorgänger des historischen Buddha ist und er natürlich, wenn drei Asamkhyeya Perioden unterschieden werden am Schlusse der dritten Periode erscheinen muß Aber auch wer der vorgeschlagenen Anordnung und den daraus gezogenen Schlüssen nicht zustimmt, wird zugeben müssen, daß nach der Lehre, die der Dichter der Bilderversen kannte, die Pramdhihearyā nicht erst unter Dipamkara begann, sondern schon unter

den Vorgängern dieses Buddha geubt wurde. Das beweist unwiderleglich die Bemerkung, daß Dīpamkara ans Ende des zweiten Asamkhyeya, Ratnasikṣun aber schon ans Ende des ersten Asamkhyeyn gehört. Über die Lehre vom Vyākaraṇa ist aus den Aufschriften nichts zu entnehmen, wenn wir den Bildern selbst trauen dürfen, so fand das Vyākaraṇa in allen Fällen statt, wo die Pramdhiċaryā geubt wurde. Auf den meisten Bildern ist der betreffende Buddha dargestellt, wie er sich dem gabendbringenden Bodhisattva zuneigt und dabei die Hand in lehrender Stellung erhebt. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß hier der Akt des Vyākaraṇa dargestellt ist, der natürlich unmittelbar auf die Pramdhiċarya folgt, aus den wenigen Fällen, wo die Darstellung weniger deutlich ist, ist sicherlich ein Unterschied im Dogma nicht zu erschließen. Die Zahl der Bilder ist fünfzehn. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Zahl mit der Zahl der im Bahubuddhasūtra des M^h gelehrten Pramdhiċaryās übereinstimmt, man wurde dann in der Malerei an der alten Zahl festgehalten haben. Sicher ist das aber nicht, denn wir finden anderswo auch Gruppen von 2, 6, 8, 14 und 16 Pramdhi Darstellungen¹⁾. Gar nichts ist aus der Zahl der Bilder natürlich nur die Zahl der Pramdhiċaryās zu entnehmen, die in dem Werk, dem die Verse entstammen behandelt waren. Jenes Werk kann viel mehr derartiger Legenden enthalten haben, und das ist sogar wahrscheinlich. Daß man tatsächlich später die Zahl der Pramdhiċaryās weit über fünfzehn oder vierundzwanzig hinaus vergrößerte, ergibt sich aus den Geschichten im Anfang des Mahāvastu (I 34—63), so wird sie auch im einzelnen sind. Hier wird nicht nur von der Pramdhiċaryā unter einzelnen Buddhas erzählt, auch unter solchen, die in dem oben besprochenen Bahubuddhasūtra nicht vorkommen²⁾, der Buddha erinnert sich hier auch der Verehrung, die er Tausenden und aber Tausenden von Buddhas in früheren Geburten erwiesen hat mit der Absicht, künftig die Bodhi zu erlangen.

Die Verteilung der Buddhas auf drei Asamkhyeya Perioden in den Bilderaufschriften ist aber noch weiter von Bedeutung. Wir haben gesehen, daß sie genau mit den Angaben des Divyavadāna stimmt. Das ist um so wichtiger, als die Texte anderer Schulen andere und zum Teil direkt damit

¹⁾ Grünwedel a. a. O. Index unter *Pramdhi Bilder*.

²⁾ Von den im Bahubuddhasūtra genannten Buddhas kommen hier nur Śivabuddhi (36ff) und Śakyamuni (47) vor, aber die Angaben über die Darbringung stimmen nicht. Auch wird hier die erste Pramdhiċarya unter Śakyamuni verlegt (48), die alte Lehre ist also auch hier aufgegeben. Bemerkenswert ist, daß auch hier bei Śakyamuni die typische Stadtbeschreibung eingeschoben wird (47 *Śākyamunis pi klalu pinah Mihāmaudjalayana Kapilavastuṃ nama nagaraṃ vistareti*) und daß auch hier der Titel Bahubuddhisūtra erscheint (54 *iti śrī Mahāvastuavadāne Bahubuddhisūtram samaptam*) obwohl er an der Stelle, wo er steht, unter den Angaben über die ersten 5 Pramdhis kaum am Platze zu sein scheint. Vermutlich ist der Text hier verstümmelt, die Anführung des Titels zeigt aber, daß die Pramdhiċarya von alters her ihre Stelle im Bahubuddhasūtra hatte.

in Widerspruch stehende Angaben enthalten. Im Bahuhuddhasūtra des Mv wird ebenfalls, besonders in den eingestreuten Strophen, eine gewisse Gruppierung der Buddhas versucht, aber sie ist eine ganz andere, und von Asamkhyeya-Perioden ist überhaupt nicht die Rede. Auch sonst heißt es im Mv, wo die Zeit eines Buddha angegeben wird, nur, daß er vor unermeßlichen unzähligen Kalpas lebte, so z. B. von Śākyamuni (I, 47 *ito aparimitā asamkhyeyā kalpā yam Śākyamuniḥ loke udapādi*), die Geschichte unter Sarvābhūṭhū spielte vor 100 000 Kalpas (I, 35 *kalpāna sataśahasram*), Dipamkaras Vater Arcimat lebte *aparimite asamkhyeye kalpe* (I, 193). Im Buddhavamsa des Pali Kanon aber wird z. B. die Geschichte des Dipamkara, der nach den Aufschriften und dem Divyāvadāna im zweiten Asamkhyeya lebte, ausdrücklich 4 Asamkhyeyas 100 000 Kalpas zurückdatiert (II, 1 *kalpe ca sataśhasse ca caturo ca asamkhye*)¹⁾ Solche Spielereien mögen uns ein Lächeln abnötigen, sie sind aber nicht gleichgültig. Wir dürfen aus der Übereinstimmung der Bilderverse mit dem Divyāvadāna schließen, daß jene Verse und natürlich auch die Bilder selbst von Angehörigen der Schule herrühren, in der der Text des Divyāvadāna entstand, d. h. der Sarvāstivādins²⁾ Das Ergebnis ist nicht unerwartet. Huen tsang kennt am ganzen Nordrand der Tarimwüste nur Kloster der Sarvāstivādins, und die Handschriften, die in dieser Gegend gefunden sind, scheinen sämtlich Werke dieser Schule zu enthalten. Ich bin daher überzeugt, daß, wenn sich in diesen Handschriften oder im Chinesischen oder Tibetischen eine Schrift der Sarvāstivādins über die Prāṇidhicāryās finden wird, diese viel genauer mit den Bilderversen übereinstimmen wird als die nur jetzt zuganglichen Werke. Ob das Gedicht, dem die Bilderverse entnommen sind, selbst im Chinesischen oder Tibetischen auftauchen wird, ist mir indessen sehr zweifelhaft. Die Sprache der Verse ist klaglich. Man hat aber durchaus nicht den Eindruck, als ob das seinen Grund etwa darin hatte, daß die Verse aus einem Prakrit Dialekt übersetzt sind. Es ist vielmehr Mönchssanskrit recht und schlecht wie man es wohl in späterer Zeit in den zentralasiatischen Klöstern schrieb. Dort werden auch diese Verse entstanden sein.*

Es fragt sich nun, welchen Wert wir den Versen für die Deutung der Bilder bemessen können. Es wird dazu nötig sein, die Darstellungen im einzelnen mit den Angaben der Verse zu vergleichen und vor allem auch die Repliken heranzuziehen, die sich in dem Tempel Nr. 4 zu Bazaklik finden³⁾ Die Ergebnisse sind, wie ich glaube, zum Teil von prinzipieller Bedeutung.

¹⁾ Jat I 2 erklärt durch *kappasatasasāssaddhikanam hi catunnam asamkhyeyānam matthake* vgl. I 44 *tattha anūhikam Bodhisatto Dipamkarādānam catuvīsatiya Buddhānam santike adhikāram karonto kappasatasahasāssaddhikāni cattāri asamkhyeyāni ugato*

²⁾ Auf eine andere in die gleiche Richtung weisende Tatsache werde ich nachher zurückkommen.

³⁾ Andere Paralleldarstellungen habe ich nur gelegentlich benutzt.

für die Beurteilung dieser Malereien, die, abgesehen von ihrem kunsthistorischen Wert, auch als Dokumente zur Geschichte der buddhistischen Legende unser Interesse beanspruchen können. Bei der Besprechung der Bilder folge ich der oben vorgeschlagenen Anordnung.

1 'Als Brahmane habe (ich) Mahendra, den Führer der Welt, mit heißen Bädern¹⁾, Wohlgeruchen und schwarzem Agallochum²⁾ verehrt, ihm einen Vihāra gebaut und alle Ehren erwiesen.'

Die Darstellung (Nr 7 in Tempel 4) stimmt mit dem Vers insofern, als die rechts vor der Schilfhütte knende Person, der sich der Buddha im Redegestus zuwendet, ein Brahmane ist. Die Hütte deutet hier wie in 13 und 15 den Stand der Person an. Links stehen übereinander, was in dieser Malerei immer hintereinander bedeutet, noch zwei Brahmanen und ein Brahmanenknabe, die runde Gegenstände in Schusseln tragen. Diese Spaltung des einen Bodhisattva in mehrere Personen begegnet uns noch mehrfach. Meines Erachtens erklärt sie sich so, daß auf der einen, in unserem Falle der rechten Seite der Bodhisattva in dem Augenblick dargestellt ist, wo er das Vyakarana empfängt, während auf der anderen Seite der vorausgehende Akt der Gabendarbringung geschildert ist. In unserem Falle wäre dann der zweite Brahmane links als ein Begleiter des Bodhisattva aufzufassen, dem Knaben fällt ja sicherlich nur diese Rolle zu. Streng genommen mußten wir allerdings erwarten, daß die beiden Darstellungen des Bodhisattva rechts und links genau gleich seien. Das ist hier wie in anderen Bildern nicht der Fall, der erste Brahmane links, der wegen seines Platzes im Vordergrund des Bildes doch wohl als der Bodhisattva betrachtet werden muß, ist in der Farbe des Haares und der Haut und in den Details des Schmuckes von dem knenden Brahmanen verschieden. Ich bin aber überzeugt, daß man in solchen Fällen auf logische Richtigkeit zu Gunsten malerischer Abwechslung und Belebung verzichtete, denn solche kleinen Unterschiede finden sich auch da, wo eine andere Deutung der dargestellten Personen geradezu ausgeschlossen ist wie z. B. in 2 und 3.

Von den in dem Vers genannten Gaben scheint auf dem Bilde nichts vorzukommen. Die runden Gegenstände in den Schusseln erklärt von Le Coq als die tibetischen *dor ma*, Grunwedel als Brot. Wie Raucherwerk sehen sie jedenfalls nicht aus. Auch von den heißen Bädern ist nichts zu bemerken, und ob das Haus oben rechts den geschenkten Vihāra darstellt, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, da sich dieses Haus wiederholt auch auf

¹⁾ *Jyēntākakarmayā*. *Jyēntāka* ist in der Schreibung *jēntāka* im ŚKDr aus Caraka belegt. In der Mahavyutpatti heist die Ausgabe von Vironow 281, 80 *jōntakāh*, die Handschriften haben *jōntakāh* und *jēntakāh*. Es ist offenbar auch hier *jēntakāh* oder *jyēntakāh* zu lesen, *jye* kann leicht zu *jo* entstellte werden. Wahrscheinlich ist *jyēntāka* identisch mit Pali *janṭu* in *janṭāghara*. Badehaus für heiße Bäder, s. Mahāvaṅga I, 25, 12, Cullav. V, 14, 3, VIII, 8. Nach Buhler, KZ XXV, 325 ist *janṭāghara* = Sk. *yantragraha*.

²⁾ *Ives kālenāgaruṇa*

Bildern findet (2, 5, 7, 10), wo in dem Vers von einem Vihāra nicht die Rede ist. Auf die Nebenfiguren, die fast überall wiederkehren, Vajrapāni, die Mönche, die den Bhikkusamgha des Buddha repräsentieren, die Gottheiten, die Zeugen der fremden Handlung sind, gehe ich hier und im folgenden nicht weiter ein.

2 'Den ausgezeichneten Tamonuda beschenkte (ich), als (ich) ein König war, mit einem *tula* (?), der mit verschiedenen Juwelen besetzt war.'

Auf dem Bilde (Nr 8 in Tempel 4¹⁾) ist der kniende Bodhisattva, dem sich der Buddha mit der Gebärde eines Redenden zuwendet, in der Tat ein König. Auf der gegenüberstehenden Seite erscheint derselbe König noch einmal stehend mit einem Schwurm in der Hand. Hier sind also deutlich die beiden Phasen der Handlung, links die Darbringung, rechts das Vyākaraṇa, dargestellt. Eine Bestätigung dieser Auffassung scheint mir die Figur hinter dem knienden Bodhisattva zu liefern. Es ist ein Jungling²⁾, der denselben Schwurm trägt wie der stehende Bodhisattva. Ich erkenne darin einen Devaputra, der den geschenkten Schwurm für den Buddha trägt, während dieser das Vyākaraṇa ausspricht. In der weiblichen Figur hinter dem stehenden Bodhisattva sehe ich nicht, wie von Le Coq eine Göttin, sondern die Gemahlin des Königs. Eine ganz ähnliche Figur erscheint auf den Bildern 3—5, wo sie stets als Fürstin gedeutet werden kann oder muß. Entscheidend ist, daß alle vier die sonderbare rote Bemalung oder Tätowierung im Gesicht zeigen, die auf den Gesichtern der sicheren Gottheiten niemals vorkommt.

Das Wort *tula*, das hier 'Schwurm' zu bedeuten scheint, vermag ich nicht zu erklären, Siegling's Konjektur (*tulena*) befriedigt mich nicht.*

Was die Gestalt des Buddha betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß der Rand der Aureole und der Vesica durch flackernde Flammen gebildet wird. Das scheint mit seinem Namen 'Feuersturmvertreiber' zusammenzuhängen. Allerdings kehren diese Flammen in dem Bilde des Kāśyapa wieder (10), wo eine Beziehung auf den Namen fehlt.

4 'Kṣemamkara, die Sonne der Menschen verehrte (ich) als (ich) ein König war, mit heißen Badern Wohlgeruchen und schwarzem Agallochum³⁾ und schenkte ihm 60000 Vihāras.'

Das Bild (Nr 1 in Tempel 4) unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, daß der Buddha nicht im ausgesprochenen Redegestus dargestellt ist, ich möchte trotzdem annehmen, daß er dem König, der links vor ihm kniet, das Vyākaraṇa erteilt. Rechts steht wieder der König, von seiner Gemahlin begleitet. Sie tragen wieder in Schusseln die Gahen, die wir schon in 1 an Stelle des zu erwartenden Raucherwerkes fanden. Ob das Haus oben links die geschenkten 60000 Vihāras vertritt, ist, wie schon

¹⁾ Anstatt des Hauses oben rechts erscheint hier eine blumenstreuende Gottheit.

²⁾ Der Schnurrbart ist vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt worden.

³⁾ Lies *kalendāgarana*.

bemerkt, unsicher, dagegen könnte das hinter dem knienden König sich erhebende jurtenartige Gebäude mit dem Rauchloche und einem Querstabe, von dem ein Netz und eine Lederflasche (?) herabhängt, wohl ein Badehaus sein. Auch das erwähnte *janlāghara* ist nach den Angaben im Vinayapitaka ein Haus, in dessen Mitte ein Feuer brennt. In der Replik sind die Außenwände dieses Hauses nicht mit dem Rankenmuster bedeckt, sondern mit Flammen, die in drei Etagen übereinander geordnet sind. Vielleicht ist das nur eine andere Art der Verzierung, vielleicht aber soll es den durch die Ritzen der Wand dringenden Schein des im Innern brennenden Feuers bedeuten.

5 'Als König verehrte ich, Ānanda Simha den löwengewaltigen Mannstier, mit einem Schirm, dessen Stock aus einem Edelsteine bestand.'

Das Bild (Nr 2 in Tempel 4¹⁾) ist ähnlich wie 2 zu deuten. Rechts steht der Bodhisattva als König, neben ihm nicht eine Göttin, sondern seine Gemahlin²⁾. Beide tragen Schirme in den Händen. Links kniet wieder der König das Vyākaraṇa von dem im Redegestus dargestellten Buddha empfangend. Hinter ihm steht eine jugendliche Gestalt mit einem Banner in der Hand. Ich erkläre sie ebenso wie die entsprechende Figur in 2 als die Gottheit, die die dargebrachte Gabe für den Buddha entgegengenommen hat. Dagegen scheint zu sprechen, daß die Gottheit, wie gesagt, deutlich ein Banner nicht einen Schirm trägt. Daß die Erklärung trotzdem richtig ist, beweist die Replik in Tempel 4, in der die entsprechende Person tatsächlich mit einem Schirm dargestellt ist³⁾. Wir haben hier also ein absolut sicheres Beispiel für die Richtigkeit der Behauptung, daß die Maler sich gelegentlich Variationen gestatteten, die geeignet sind, den dargestellten Vorgang zu verdunkeln.

9 'Früher in anderen Geburten, war ich der Sohn eines Königs. Ich verehrte meinen Bruder Ratnasikhin mit einer Ollampe⁴⁾.'

'Ende der ersten Asamkhyeya Periode.'

Bild (Nr 3 in Tempel 4) und Aufschrift stimmen in den Grundzügen überein. Das Bild unterscheidet sich von den bisher besprochenen aber insofern, als der Bodhisattva nur einmal dargestellt ist. Er kniet in der linken Ecke in der Tracht eines Fürsten ein Ranciergefaß darbringend. Der Buddha im Redegestus erteilt ihm das Vyākaraṇa. Rechts kniet ein

¹⁾ Die Abweichungen außer der nachher angeführten sind irrelevant.

²⁾ Siehe oben S. 265.

³⁾ Er unterscheidet sich in Einzelheiten ein wenig von den Schirmen der der König und die Königin in unserem Bilde tragen, wir wissen aber nicht, wie die letzteren in der Replik aussahen.

⁴⁾ *sutolam* steht sicher für *sutolam*, *abluran* für *abhuran*. In den Handschriften wird auslautendes *n* gewöhnlich durch *m* angedruckt, daher ist hier umgekehrt *n* für *m* geschrieben. *bhātaram* beruht auf Konjekturen. Anstatt *Ratnasikhin* *sandipataila* ist *Īratnasikhin* *sandipataila* zu lesen. *sandipataila* wäre eigentlich 'mit Lampe und Öl' oder 'mit Lampenöl', das Wort steht aber wohl für *sandipatila*.

Mönch, der dasselbe Rauchergefaß trägt. Es ist also ein Mönch aus dem Gefolge des Ratnasikhin, dem der Buddha die Gabe des Prinzen zur Verwahrung übergeben hat.

Die einzige Abweichung von dem Verse liegt in dem dargebrachten Gegenstande. In der Replik im Tempel 4¹⁾ ist es ebenfalls ein Rauchergefaß. Daß aber dieses erst später an die Stelle einer Öllampe getreten ist, beweist das entsprechende Bild in Tempel a. Anlage A zu Idyqut'shiri, wo unverkennbar eine Lampe mit brennendem Dochte dargestellt ist²⁾.

3. 'In dieser lieblichen Stadt verehrte ich, als ich ein Großkaufmann war, den ruhmreichen vollkommen erleuchteten Buddha namens Sikhin mit Vihāras³⁾'.

Das Bild (Nr. 9 im Tempel 4¹⁾) stimmt in keiner Weise zu dem Verse. Vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet rechts mit gefalteten Händen der Bodhisattva, aber nicht als Śreṣṭhin sondern in der Tracht eines Königs. Allerdings finden wir dieselbe Figur in 8, wo wir nach dem Verse ebenfalls einen Śreṣṭhin erwarten müßten. Bei Schluß den man daraus ziehen könnte, daß der zentralasiatische Maler von dem Śreṣṭhin eine falsche Vorstellung hatte, wird aber dadurch hinfällig, daß in 6 der im Verse genannte Śreṣṭhin richtig als Kaufmann dargestellt ist⁴⁾. Hinter dem König steht seine Gemahlin⁵⁾. Unten links ist wieder der König dargestellt, wie ihm von einem Mönch eine Tonsur geschehen wird. Die Vihāras fehlen, das Haus in der linken oberen Ecke kann schon deshalb kaum einen Vihāra darstellen, weil in dem Hofe eine Anzahl Pferde sichtbar sind. Wir können also aus dem Bilde nur eine Legende herauslesen, daß der Bodhisattva als König den Buddha Sikhin irgendwie verehrte, das Vyākaraṇa empfing und dann in den Orden eintrat. Ähnliche Geschichten werden im Buddhavamsa und in der Nidānakatha von dem Bodhisattva unter Kondanna, Sujata, Phussa, Vessabhu und Kakusandha erzählt⁷⁾. Hier wäre also anders als in allen vorher besprochenen Bildern das Vyākaraṇa und ein späterer Vorgang dargestellt. Die Annahme, daß die Verehrung gerade in dem Eintritt in den Orden bestand, also dem Vyākaraṇa vorausging, verbietet sich durch den Umstand, daß dann der Bodhisattva

¹⁾ Clotscho, Tafel 37.

²⁾ Grunwedel, Bericht über archäologische Arbeiten in Idyqut'shiri und Umgebung, S. 64 ff., Tafel 6.

³⁾ Der zweite *pada* hat eine Silbe zu wenig. Vielleicht ist *Sikhin* in *yo yasasi mah* zu lesen. In dieser lieblichen Stadt des ruhmreichen S. *Saribi dālāh* steht für *sam* in *dālāh*. Schreibungen wie *rahāra* für *vihāra* sind auch in den Handschriften häufig.

⁴⁾ Die Abweichungen sind unbedeutend.

⁵⁾ Daß der in Nr. 11 erscheinende Bodhisattva kein Śreṣṭhin ist, wie der Vers angibt, bedarf keines Beweises.

⁶⁾ Siehe oben S. 265.

⁷⁾ Die Prandhuārya unter Sikhin ist aber im Buddhavamsa und in der Nidānakatha (Jāt. I. 41) wie im Mahavastu ganz anders.

beim Vyakarana nicht in weltlicher Tracht und von seiner Gemahlin begleitet erscheinen durfte, sondern das Mönchsgewand tragen mußte. Einen so schweren Verstoß gegen die Logik wird man dem Maler doch nicht zu trauen dürfen. Wir müssen uns auch hüten zu glauben, daß alle diese Bilder nach demselben Schema komponiert seien. Originale Schöpfungen sind es ja überhaupt nicht. Wahrscheinlich hat jedes Bild seine eigene besondere Geschichte¹⁾, und was sie uns gleichartig erscheinen laßt, sind nur gewisse Anzüglichkeiten, die mit dem eigentlichen Inhalt des Bildes nichts zu tun haben.

Auch hier scheint, ähnlich wie in Nr 2, mit dem Ornament des Randes der Aureole und der Vesica des Buddha auf seinen Namen angespielt zu sein. Von Le Coq nennt es fragend 'vielfarbige palmenwipfelförmige Lotusblätter', mir scheinen es deutlich die Augen des Pfauenschweifes zu sein, die gewählt sind, weil der Name des Buddha 'Pfau' bedeutet. Dieselben Pfauenaugen finden sich aber auch in Nr 8 bei dem Buddha Sunetra 'Schönauge', wo die Bezugnahme auf den Namen, wenn sie auch nicht unmöglich ist, doch ferner liegt.

6 'Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Franken, Juwelen und Perlen²⁾ zog ich als Großkaufmann aus, um die sechs Jinas zu verehren.'

Über den Vers habe ich schon S 259 gesprochen. Die Übersetzung von *udyanam krtam* kann nicht als ganz sicher bezeichnet werden, von der 'Herstellung eines Gartens' kann hier aber kaum die Rede sein. Daß gerade sechs Gaben genannt sind, wird nicht zufällig sein, nach dem Verse be schenkte der Bodhisattva offenbar jeden der sechs Buddhas mit je einem der angegebenen Gegenstände. Auf dem Bilde (= Nr 10 in Tempel 4) scheint die dritte Darbringung dargestellt zu sein, und zwar gleich in Verbindung mit dem Vyakarana. In der rechten Ecke knien vor dem redend dargestellten Buddha zwei Kaufleute mit Schusseln, auf denen straff gefüllte Beutel liegen, in den Händen. Natürlich kann nur der eine der beiden der Bodhisattva sein, der andere muß als sein Begleiter gefaßt werden. Auch in dem Kaufmann, der auf der linken Seite ein Pferd, ein Maultier und ein Kamel am Zügel hält, möchte ich nur einen Begleiter sehen. Interessant ist die Göttheit, die sich über dieser Figur nach unten beugt. 'Die Arme sind in Brusthöhe erhoben und ihre Haltung scheint Strahlen auszudrücken', bemerkt von Le Coq. Auf der Replik ist sie nach Grünwedel dargestellt 'nach unten greifend, um etwas herbeizuholen'. Wir haben also auch hier offenbar wieder einen Devaputra vor uns, der bereit ist, die Geschenke für den Buddha in Empfang zu nehmen.

8 'Sunetra, den Führer der Welt, verehrte ich damals, als ich ein Großkaufmann war, mit einem Juwel und einem lieblichen Vibhara.'

¹⁾ Für Nr 7 li B. wie sich vielleicht schon jetzt schreiben, da hier die Anfänge in der Candhürakunst klar zutage liegen.

²⁾ *ratnamukt bhik* steht offenbar für *ratnamukt bhik*.

Das Bild ist durch den nachträglichen Durchbruch einer Tür auf der linken Seite beschädigt, aber vollständig in der Replik in Tempel 4 erhalten (Nr. 12). Darbringung und Vyākarna sind in einer Szene zusammengefaßt. Der Bodhisattva ist, wie schon bemerkt, nicht als Śreṣṭhin, sondern als König dargestellt. Er kniet auf der rechten Seite, das *maṇiratna* auf einer Schale tragend, vor dem Buddha, der zu ihm redet. Auf der linken Seite bringt nach Grünwedel seine Gemahlin denselben Gegenstand dar; sie ist also, wie in Nr. 2—5, an der Darbringung beteiligt, ohne in dem Vers erwähnt zu sein, hat aber natürlich an dem Vyākarna keinen Anteil. Wegen des oben rechts dargestellten Hauses verweise ich auf die Bemerkung unter 1.

11. 'Erfreut über die Nachricht von der Ankunft des Vāsiṣṭha, schmückte ich, der ich ein Großkanmann war, einen Garten neu und ließ¹⁾ einen Vihāra erbauen.'

Hier gehen Bild (= Nr. 13 in Tempel 4) und Vers weit auseinander. Weder von einem Śreṣṭhin, noch von einem Garten, noch von einem Vihāra ist etwas in dem Bilde zu entdecken. Der Bodhisattva ist vielmehr ein alter Mönch, der vor dem Buddha kniet und ihm ein Stück Zeug darbringt, das trotz seiner verhältnismäßigen Kleinheit kaum ein Kopftuch sein soll, wie von Le Coq meint, sondern, wie schon Grünwedel bemerkt, ein Mönchsgewand vorstellt. Genau dasselbe Gewand trägt z. B. der Mönch in der linken oberen Ecke des Bildes²⁾. Der Buddha ist diesmal nicht als redend dargestellt; er hält ein ebensolches Gewand wie der Mönch in der linken Hand. Es scheint hier also nur die Darbringung dargestellt zu sein.

7. 'Als (ich) den strahlenden, ruhmreichen Dipaṃkara erblickte, verehrte (ich), der (ich) damals ein junger Brahmane war, ihn mit sieben blauen Lotussen.'

'Ende der zweiten Asamkhyeya-Periode.'

Die dargestellte Legende ist so wohlbekannt, daß ich sie hier nicht zu wiederholen brauche. Rechts liegt der junge Brahmane auf dem Boden,

¹⁾ Das Prasens *kārayāmy* steht wohl nur wegen des Metrums für *akārayam*.

²⁾ Noch in einer anderen Einzelheit weiche ich von von Le Coqs Deutung ab. Der alte Mönch kniet, wie von Le Coq bemerkt, 'auf einem merkwürdigen rechteckigen Teppich, der auf rothem Grunde ein gelbliches Rankenmuster zeigt. Eine dunkelfarbige schmucklose Einfassung umgibt den Teppich, besonders auffallend sind die beiden dunkeln Dreiecke, die von der Einfassung her das Muster am vorderen Teil des Teppichs unterbrechen. Sollten etwa diese Dreiecke nur die zurückgeklappten Ecken des eigentlichen Teppichs sein, den man auf einer Unterlage von der Farbe seiner eigenen Rückseite ausgebreitet hat?' Ich möchte daran erinnern, daß nach der Pātimokkharegel, Nissaggiya Pācittiya 15 (Tibet Sarvāstiv 15, Chines. Dharmagupt. 15) ein neuer Teppich, ehe ihn der Mönch gebrauchen durfte, dadurch verunziert werden mußte, daß eine Spanne von dem alten rundherum gesetzt wurde. So erklärt sich sicherlich auf unserem Bilde die unscheinbare Einfassung des Teppichs; wahr scheinlich sind aber auch die dunkeln Dreiecke absichtlich zur Verunstaltung eingesetzt. In der alten Zeit waren den Mönchen allerdings so kostbare Teppiche, wie der auf dem Bilde dargestellte, überhaupt verboten; siehe Mahāvagga V, 10, 4.

sein Haar vor dem Buddha ausbreitend. Die gewöhnliche Aureole fehlt, offenbar aber nur, weil der Maler es bei der ungewöhnlichen Stellung des Bodhisattva zu schwer fand, sie anzubringen. Der Buddha, der nicht im Redegestus dargestellt ist, trägt einen Lotus in der rechten Hand. Hier haben wir also die letzte Phase der Geschichte vor uns. Hinter dem auf dem Boden liegenden Bodhisattva steht eine männliche Person, zwei Lotusse haltend, die sie im Begriff ist, auf den Buddha zu werfen. Diese Stellung und die Übereinstimmung in der Kleidung in dem Fehlen der Sandalen, im Haar, machen es zweifellos, daß dies wiederum der Bodhisattva ist, dargestellt in dem Augenblick, wo er seine Lotusse dem Buddha zuwirft. Hinter ihm steht noch eine männliche Person mit einer Schale voll Lotusblumen in der Hand. Die Tracht ist der des Bodhisattva ziemlich ähnlich.¹⁾ Man könnte daher versucht sein, in dem Dargestellten wieder den Bodhisattva zu erkennen, der die Blumen bringt, mit denen er den Buddha verehren will. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Der Vorgang ist schließlich doch zu nebensächlich, um in das Bild aufgenommen zu werden, und der Umstand, daß in der Schale sechs Lotusse liegen, weist eher darauf hin, daß diese Person wieder eine Gottheit ist, die die dargebrachten Blumen für den Buddha in Verwahrung genommen hat, den siebenten Lotus trägt der Buddha selbst in der Hand. Es ist aber, wie wir sehen werden, noch eine andere Deutung möglich. Jedenfalls weicht unsere Darstellung von der älteren Fassung, nach der die geworfenen Lotusse eine Gloriole um das Haupt des Buddha bilden, erheblich ab.²⁾

Es bleibt die Gestalt in der linken Ecke des Bildes. Es ist eine durch den Schnurrbart und das Bartchen an der Unterlippe als männlich gekennzeichnete Person, die in der Tracht dem Bodhisattva sehr ähnlich ist, nur die Krone, die Haartracht und die Farbe der Aureole ist verschieden. In der linken Hand hält sie einen Lotus, den sie dem Buddha zuwerfen will. Die Figur ist zunächst rätselhaft, denn eine zweite Darstellung des Lotuswerfenden Bodhisattva ist in dem Bilde offenbar nicht am Platze. Die Lösung gibt die Replik (Nr 11) im Tempel 4. Hier ist nach Grunwedels Beschreibung an Stelle der männlichen Person ein Mädchen dargestellt, 'nach rechts gewendet, nach Blumen greifend'. Es ist also unzweifelhaft das Mädchen gemeint, von dem der junge Brahmane fünf Lotusse erhielt und die dem Buddha selbst zwei Lotusse zuwarf. Auf unserem Bilde trägt die Person, wie schon gesagt, einen Bart, der Busen aber zeigt deutlich runde weibliche Formen, man vergleiche, um den Unterschied von der

¹⁾ Die Sandalen fehlen auch hier, doch spricht das nicht gegen die nachher gegebene Erklärung, da zum Beispiel auch in Bild Nr. 10 die Gottheiten ohne Sandalen dargestellt sind.

²⁾ Übrigens möchte ich bemerken, daß die Lotusse in dem Bilde nicht, wie es der Vers verlangt, blau sind, sondern in verschiedenen Farben prangen. Der Vers stimmt mit dem Divyāvanā überein, wonach der Dipamkara Geschichte ebenfalls von *nilapāmas* die Rede ist (S. 245f).

Darstellung der männlichen Brust zu erkennen, z. B. die gegenüberstehende Figur des Bodhisattva. Hier liegt also zweifellos ein Fehler des Malers vor. Wahrscheinlich wurden die Bartchen, die in dieser Kunst überhaupt einfach zum konventionellen Zeichen der Mannlichkeit herabgesunken sind, erst am Schluß, nachdem das Gemälde unter Benützung von Schablonen fertiggestellt war, mit feinem Pinsel eingezeichnet; dabei hat das arme Mädchen durch ein Versehen eine Geschlechtsveränderung erfahren. Man scheint übrigens den Fehler später selbst bemerkt zu haben. Das Mannweib zeigt als einen ganz besonderen Schmuck auf jeder Seite des Schnurrbartes drei schwarzgraue Linien, die fast wie ein Katzenbart aussehen. Schwarzgraue Tupfechen umgeben auch das Bartchen an der Unterlippe. Sie sind sicherlich nachträglich hinzugefügt und rühren entweder von einem Kenner her, den der falsche Bart störte und der ihn gewissermaßen ausstreichen wollte, oder von dem Maler, der sich seines Fehlers bewußt wurde und mit den Linien und Tupfen andeuten wollte, daß der Bart wieder zu entfernen sei; zur Ausföhrung der Korrektur ist es dann nicht gekommen. Das Bild zeigt noch einen, vielleicht sogar noch zwei ähnliche Fehler. Was dem Mädchen zuviel gegeben ist, hat der ausgestreckte Bodhisattva zu wenig erhalten; bei ihm ist der Schnurrbart vergessen worden. Anderseits ist die Figur, die ich vorhin als Gottheit erklärt habe, die die Lotusse für den Buddha in Empfang nimmt, in der Replik in Tempel 4 nach Grunwedel ein Mädchen. Dann kann sie aber wohl nur als das Mädchen gedeutet werden, das die Lotusse bringt; wieviel Blumen in der Replik auf der Schale liegen, gibt Grunwedel nicht an.

Die übrigen Verschiedenheiten in den beiden Darstellungen sind von geringer Bedeutung. Der Buddha trägt in Tempel 4 nicht nur einen Lotus in der Hand, sondern er hat sich auch Blumen hinters Ohr gesteckt. Der stehende Bodhisattva blickt dort nach rückwärts herab, und anstatt der beiden Gottheiten stehen oben rechts zwei Mönche.

13. 'Als ich ein Rsi war, verehrte ich S. . . , den Herrn der Dreiwelt, mit einem hübschen Bastgewand wurde er von mir . . . bekleidet.'

Das Bild (Nr. 15 in Tempel 4) zeigt wieder den Doppelvorgang der Gabendarbringung und des Vyākaraṇa. Links steht ein schwarzhaariger Brahmane mit einem Tigerfell in den Händen. Rechts kniet vor einer Schilfhütte ein braunhaariger Brahmane, der ein Pantherfell trägt und von dem redend dargestellten Buddha das Vyākaraṇa empfängt. Nach dem, was wir oben unter Nr. 1 und 5 feststellen konnten, kann es trotz der Verschiedenheit der Haarfarbe und der Gabe nicht zweifelhaft sein, daß beide Male derselbe Brahmane gemeint ist. In der Replik fällt überdies die eine Verschiedenheit fort, nach Grunwedel halten hier beide Brahmanen ein Goldgewand in den Händen¹⁾. Das *vallala*, unter dem sich diese Zentral-

¹⁾ Ebenso gibt Grunwedel bei der Beschreibung der Replik in Halle 10 (a. a. O. S. 261) an, daß die beiden Brahmanen Goldstoffgewänder in den Händen tragen.

asiaten wohl nichts Rechtes vorstellen konnten, hat sich also zunächst in ein Goldgewand verwandelt und dann weiter teils in ein Panther-, teils in ein Tigerfell, die beiden für die Brahmanen der zentralasiatischen Kunst charakteristischen Kleidungsstücke.

12. Der Vers fehlt. Das Bild (Nr. 14 in Tempel 4) stellt eine ähnliche Szene dar wie Nr. 3. Ein Mönch schert einen König.

15. Der Vers ist fast verwischt. Was zu erkennen ist, lautet in der Übersetzung etwa: 'In richtiger Weise wurde der Buddha verehrt . . . erfüllt(?) der Wunsch¹⁾ und das Reich des Dharma von mir, als ich ein König war, durch Glauben (erlangt)'

Das Bild (Nr. 6 in Tempel 4) zeigt links vor einer Schilfhütte einen Brahmanen, der vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet. Rechts steht ein Brahmane, der auf einer Schüssel die schon mehrfach erwähnten Kuchen oder Opfergaben darbringt. Der Bodhisattva ist also einmal als Darbringender, einmal als Empfänger des Vyākaraṇa dargestellt. Kleine Unterschiede in der Farbe des Haares und der Haut sind auch hier wie in Nr. 13 vorhanden und ebenso wie dort zu beurteilen. Wenn in dem Vers das Wort *rājabhūtena* absolut sicher stande, wurde hier wieder ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Vers und Bild zu konstatieren sein. Ganz unmöglich ist es aber nicht, daß *devyabhūtena* 'als ich ein Brahmane war', dagestanden hat, wenn auch die vorhandenen Spuren mehr auf *rā* als auf *dev* weisen.

14 'Als ich den Angīrasa am Ufer des Flusses stehen sah, setzte ich, der ich ein Karawanenkaufmann war, auf einem Schiff den Weisen über den Fluß'

Auf dem Bilde (Nr. 5²⁾ in Tempel 4) ist der Buddha im Redegestus, auf einer Art Fahre stehend, dargestellt. Er wendet sich drei Kaufleuten zu, von denen zwei knien, einer aufrecht steht. Es ist nicht leicht zu sagen, wer von ihnen als der Bodhisattva anzusehen ist. Man möchte am liebsten den schönen heturbanten Greis dafür erklären, wenn nicht der kniende und eine Schale mit irgendwelcher Speise tragende Mann durch seinen Platz im Vordergrund des Bildes größeren Anspruch auf diesen Namen machen könnte. Auf der gegenüberliegenden Seite liegen im Vordergrund ein Kamel und ein Esel, beide mit Warenballen bepackt, dahinter kniet ein Kaufmann mit gefalteten Händen, ein anderer steht aufrecht da, in den Händen eine Schüssel, auf der gefüllte Beutel liegen. Diese beiden Personen sind wohl nur als Begleiter zu denken, so daß das Bild Darbringung und Vyākaraṇa

¹⁾ Ist *pūṇa manorathah* zu lesen?

²⁾ Unwesentlich ist, daß in der Replik oben links Gottheit und Mönch die Plätze vertauscht haben. Die übrigen Angaben Grunwedels, die auf eine Verschiedenheit in der Komposition der Bilder schließen lassen, sind, wie die Originale im Museum für Völkerkunde zeigen, nicht richtig. Auf der linken Seite sind auch in Tempel 4 drei Kaufleute dargestellt und rechts findet sich auch hier der Esel neben dem Kamel.

in einer Szene darstellen wurde. In diesem Falle stimmt also Vers und Bild gut zusammen.

10 'Unter Kāśyapa¹⁾, dem höchsten der Menschen, war ich der junge Brahmane Uttara. Als ich das Wort des ²⁾ gehört hatte, faßte ich den Entschluß, in den Orden einzutreten.'

'Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asamkhyoṣa-Periode.'

Auf dem Bilde (Nr. 4 im Tempel 4) steht rechts ein kleiner Brahmanenknecht mit einer Schale voll Blumen. Sein Stand ist durch die Wadenstrümpfe aus Pantherfell gekennzeichnet, die auf diesen Bildern nur brahmanische Asketen tragen. Auf der anderen Seite kniet ein Mann im Mönchsgewand, der die charakteristischen Merkmale des Buddha, Uṣṇisa und Ūrṇā, zeigt. Ihm wendet sich der große Buddha zu, die Gharde der rechten Hand scheint Rede auszudrücken. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der *mānava* Uttara rechts im Akt der Verehrung dargestellt ist, links in dem Augenblick, wo er nach seinem Eintritt in den Orden das Vyākaraṇa empfangt. Auffallend und ein Verstoß gegen die buddhistische Dogmatik ist nur, daß er auf der rechten Seite schon mit den Attributen des Buddha erscheint. Die Replik scheint in diesem Punkte richtiger zu sein, wenigstens notiert Grunwedel an dieser Stelle 'kniender Bhikṣu, añjali'.

Samtliche Schulen stimmen darin überein, daß der Bodhisattva das Vyākaraṇa von Kāśyapa als ein junger Brahmane (*mānava*) empfing. Seine Geschichte wird, im wesentlichen gleich ausführlich und mehrere Male im Mahāvastu I, 319—337, kurzer im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā, Jāt I, 43, erzählt³⁾. In allen drei Werken ist sein Name Jyotipāla (Jotipāla), im Svāgatavadāna des Divyāvadāna (193) wird aber erwähnt, daß der ehrwürdige vollkommen erleuchtete Kāśyapa dem Uttara *manava* das Vyākaraṇa erteilen werde: 'Du, *mānava*, wirst wenn das Leben des Menschen hundert Jahre währt, der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen erleuchtete Śakyamuni sein.' Hier zeigt sich also wieder die genaue Übereinstimmung des Verses mit der Tradition der Sarvāstivādins⁴⁾.

Aus dem Vergleich der Aufschriften mit den Darstellungen ergibt sich, daß die Maler unmöglich nach jenen Versen gearbeitet haben können. Man mag noch so vieles aus reiner Unachtsamkeit erklären oder aus Miß

¹⁾ Lies *Kāśyape* statt *Kāśyapo*.

²⁾ Ich vermag das fehlende Wort nicht herzustellen.*

³⁾ Der Bodhisattva tritt auf Anraten seines Jugendfreundes, des Topfers Ghatikara, in den Orden ein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß darauf auch in dem Verse mit den Worten *na . . . alavaca śrūva* angespielt ist, der Freund wurde dann hier einen anderen Namen führen. Übrigens ist der *manava* in den Erzählungen erheblich älter, als er auf dem Bilde erscheint.

⁴⁾ Übrigens kennt auch der Buddhavaṃsa und die Nidānakathā (Jāt I 37) eine Prapñcārya des Bodhisattva als Uttara *manava*, sie verlegt sie aber unter den Buddha Sumedha.

verständnissen oder aus einer Freude an malerischem Wechsel, die sich über die Gebote der Logik hinwegsetzte, es ist schlechterdings unmöglich, daß man einen König darstellte, der sich in den Orden aufnehmen läßt, oder einen Mönch, der die *civara* Gabe macht, wenn der Text, dem man zu folgen hatte, von einem Śreṣṭhin erzählte, der Vihāras stiftete. Diese Maler, oder vielmehr die Künstler, die ursprünglich die Bilder schufen, von denen uns hier nur handwerkmäßig hergestellte Kopien vorliegen, müssen einem Text gefolgt sein, der sich in manchen Punkten von dem Werk, dem die Verse entnommen sind, unterschied. Das ist an und für sich nichts Auffälliges. Die meisten Prāmidhi-Legenden sehen sich zum Verwechseln ähnlich, nur wenige, wie die zu Dipamkara oder Kāśyapa gehörigen, tragen ein individuelles Gepräge. So wurden sie miteinander vertauscht oder vermengt und zwar nicht nur in den verschiedenen Schulen, sondern sogar in derselben Schule, wie die oben aus dem Mahāvastu angeführten Beispiele zeigen. Wie kam man aber dazu, für die Bilder Aufschriften zu wählen, die mit den Darstellungen nicht im Einklang stehen? Meines Erachtens erklärt sich das so, daß das ursprüngliche Werk, nach dem die Bilder gearbeitet waren, verloren und durch ein jüngeres, aus dem die Aufschriften stammen, ersetzt war. Als man das Bedürfnis fühlte, die Bilder mit Aufschriften zu versehen, griff man daher zu diesem und wählte Verse daraus aus, indem man die Namen der Buddhas als Stichwörter nahm, ohne sich um den Inhalt der Verse zu kümmern. Ist diese Erklärung richtig, so wurde durch die Verse wenigstens der Name der dargestellten Buddhas gesichert sein.

Epigraphische Beiträge.

III Das vierte Säulen Edikt des Aśoka

Seit der Ausgabe der Felsen- und Säulen Edikte des Aśoka durch Bühler sind nahezu 20 Jahre verflossen. In dieser Zeit ist eine Reihe von Arbeiten erschienen, die das Verständnis dieser Inschriften über Bühler hinaus gefördert haben, niemand aber wird bestreiten, daß auch jetzt noch zahlreiche Stellen und einzelne Ausdrücke der Aufhellung bedürfen. Insbesondere wird die schärfere Beobachtung des Sprachgebrauches und die strengere Scheidung der verschiedenen Dialekte vielfach zu anderen Resultaten führen, nicht selten wird auch eine Nachprüfung der Erklärungen Kerns und Senarts die Bühler nicht angenommen hat, als die richtigen erweisen. Beispiele dafür glaube ich im folgenden geben zu können.

Unter den Säulen Edikten ist das vierte das den ausführlichen Bericht des Königs über die Lajjūkas enthält, in Delhi Sivālik Lauriyā Ararāj und Lauriyā Nandangarh vollständig, in Delhi Mirath Allahabad und Rāmpurā wenigstens in größeren Bruchstücken erhalten, sodaß über die Lesung kaum irgendem Zweifel bestehen kann. Desto größer sind die

Schwierigkeiten die gerade dieses Führt der Erklärung bereitet. Der Bequemlichkeit halber stelle ich den Text des Ediktes in der Version von D nach der Buhlerschen Ausgabe voran mit Angabe aller inhaltlich bedeutenden Abweichungen in den anderen Versionen *

Devānam piye Piyadasā lāja heram āhāḥ / sadu isati asa (1) abhisitena¹⁾ me iyam-dhammalipi lakkhāptāḥ / Laṇḍā me (2) bahusu pānasatasahasasu janasi-āyatā tesam ye abhihāle vā (3) damde vā atapatiye me kateḥ / kim ti²⁾ / laṇḍa asiatha abhiṭṭā (4) kamvānā paratayeru³⁾ janasa jānapadasā hitasu kham upadahevu (5) anugaheneru cūḥ / Sukkhiyana dukkhiyanam jānisamti dhammayutena ca (6) viyodasivatā janam jānapadam / kim ti⁴⁾ / hidatam ca pālataṃ ca (7) ālādhayeru ti⁵⁾ / Laṇḍā pi laghamti paticalitāre mam / pinisāni pi me (8) chamdamnāni paticalisamti te pi ca kanti viyodasamti yena mam laṇḍā (9) caghamti-ālādhayeru / Athā hi pajam viyatāye dhātīye nistijitu (10) asiatha hoti / Viyatā-dhātī caghati me pajam sukham palihatare⁶⁾ / (11) heram mamā laṇḍā katā jānapadasa hitasukkhāye / yena ete abhiṭṭā (12) asiatha⁷⁾ samtam arimānā kammāni paratayeru ti / Etena me laṇḍānam (13) abhihāle vā damde vā atapatiye kateḥ / Ichitaviye hi-esā / kim ti⁸⁾ / (14) viyohalasamatā-ca siya danadasamatā cāḥ / Ara ite pi ca me ariṭti / (15) bamdhanabadhānam munisānam tistadamdānam patavādhanam tinnā dīvaṇāni me⁹⁾ (16) yote-dinne / Nātika vā kanti nīhapaṇṇasamti jivātāye lānam (17) nāsamtaṃ vā nīhapaṇṇa)dānam dahamti pālātikam uparūsam vā kachamti / (18) Icha hi iaeḥ / heram nīludāsā pi kulasi pālataṃ-ālādhayeru ti¹⁰⁾ janasa ca (19) vadhati viridhe-dhammacalane samyame dana saribhage ti¹¹⁾ / (20)

Den Satz *tesam ye abhihāle vā damde vā atapatiye me kate* übersetzt Buhler (Ep Ind II S 233) im Anschluß an Kern I have made them independent in (awarding) both honours and punishments. Das ist dem Sinne nach unzweifelhaft richtig. Buhlers Erklärung der grammatischen Konstruktion des Satzes aber ist verfehlt. Er faßt *atapatiye* als Substantivum (*ātmapatyam) und übersetzt die Worte ins Sanskrit *tesam yo 'bhihāro vā dāno vā [tatra] mayā [tesāṃ] svatantrata kṛta*. Daß diese Interpretation nicht richtig sein kann zeigt der später folgende Satz *etena me laṇḍānam abhihāle vā damde vā atapatiye kate*. Hier muß Buhler *abhihāle* und *damde* als Lokative fassen. for this reason I have made the *Laṇḍas* independent in (awarding) both honours and punishments. Das aber ist aus sprachlichen Gründen unmöglich. Der östliche Dialekt in dem die Saulen Edikte die Felsen Edikte von Dhauḥ Jaugada und Kalsi und die kleineren Edikte bis auf die von Siddapura abgefaßt sind kennt von den

¹⁾ La und Ln *°rasabhi sitena*

²⁾ La *aladāyeyu* (omitt ti)

³⁾ La und R *abhi ta asatāha*

⁷⁾ La und Ln *nīhapaṇṇa*

⁸⁾ A omitt ti

⁹⁾ La und Ln *paratayeru ti*

¹⁰⁾ La und Ln *palihatare ti*

¹¹⁾ A omitt me

¹²⁾ A *ālādhayeru* (omitt ti)

a Stammen nur einen Lokativ auf *-asi*¹⁾ Nur an zwei Stellen kommt angeblich ein Lokativ auf *e* vor. In F XIII liest Bühler in K *Yona Kambojesu Nābhake Nābhapamtisu Bhoja Pitimkyesu Adha P ladesu*, in Sh *Yona Kambojesu Nabhake Nabhitina Bhoja Pitimikesu Amdhra Pulidesu*, in M *Yona K su Nabhake Nabhapamtisu oja Pitini su Amdha P*. Die Lesung *Nābhake* ist aber schon äußerlich recht unsicher. Für K gibt Bühler an (Beitr. S 193) 'Die Rückseite des Abklatsches zeigt *Nābhake*, der Vorderseite nach könnte der *e* Strich zufällig sein', und für M (Beitr. S 227) 'Der ältere Abklatsch bietet [*Nabha*]/*ka*^o'. Es ist ferner doch ganz unwahrscheinlich, daß hier, abweichend von dem gewöhnlichen Gebrauch ein Ländername im Singular stehen sollte. Dazu kommt, daß die drei danebenstehenden Wörter sämtlich Dravidas aus den Namen zweier Völler schaften sind. Das alles weist darauf hin, daß *Nābhaka Nabhapamtisu* zu lesen, und daß auch dies ein Dravida ist 'bei den Nābhakas und den Nabhapanktis'. Der zweite angebliche Lokativ auf *e* ist *bhāge amne* in F VIII in Dh J (nur *bhāge a*) K, wofür G *bhāge amñe*, Sh *bhagi amñi*, M *bhage ane* bieten. Man pflegt darin, unter Berufung auf Pali *aparabhāge* einen adverbialen Ausdruck 'seitdem' zu sehen. Aus dem Zusammenhang geht das keineswegs mit Sicherheit hervor, und auch der Pali Ausdruck beweist nicht viel, da sich erstens *apara* und *anya* der Grundbedeutung nach nicht decken und zweitens im Pali niemals soviel ich weiß, *apare bhage* oder *bhage apare* vorkommt. Meines Erachtens kann *bhāge amne* nur ein Nominativ sein, da die Stelle auch sonst mißverstanden ist. Ich denke ich später ausführlich darauf zurückzukommen. In lebendigem Gebrauche sind die Lokative auf *e* nur in dem westlichen Dialekt von Gīrnār und in dem nordwestlichen von Shālibazgarhī und Mānsehra. In G finden wir *vijite* III *Pātālpūte* V *sare kale* VI, *sare kale* VI *pakarane* IX, *pralarane* XII, *pi(vi)jite* XIII *sarasale eia vijaye* (?) XIII neben den etwas häufigeren Formen auf *amhi*²⁾. Ein Lokativ auf *-asi* kommt nicht vor. Der Dialekt von Gīrnār ähnelt in diesem Punkt wie in anderen dem Pali, wo der Lokativ auf *e* *amhi* und *asmim* ausgeht und unterscheidet sich scharf von dem östlichen Dialekt. In Sh und M finden wir Lokative auf *e* *aspi* und *asi*. In Sh sind die Formen auf *e* am häufigsten, in M die Formen auf *asi*. Nur die Endungen *e* und *aspi* werden dem eigentlichen Dialekt angehören, die Formen auf *asi* können wir mit größter Wahrscheinlichkeit als Entlehnungen aus der im östlichen Dialekt abgefaßten Vorlage betrachten und zwar hat sich M wie fast immer dieser Vorlage genauer angeschlossen als Sh.

¹⁾ In K vom zehnten I dikt an natürlich auch *asī* und *asī* geschrieben. Die Vermutung Bühlers (Ep. Ind. II 270 Note 18) daß in S *bal une janasi* ein Schreibfehler für *bal uke janasi* sei ist abzulehnen. Bühler selbst verweist auf den Lokativ *jan trasane* in S 5.

²⁾ Einmal in F IX *traudsa* *ida*.

Abhihāle und *danḍe* können also an der zweiten Stelle in unserem Edikt nur Nominative sein, und *atapatiye* muß ein Adjektiv sein, wie schon Kern, Jaart. S. 95, gesehen hat, der es richtig durch *svatantraḥ* wiedergibt. Es ist in beiden Fällen wörtlich zu übersetzen: 'Das Belohnen oder Strafen seitens der Lajjūkas ist von mir von ihnen selbst abhängig gemacht worden.' *Atapatiye* ist wahrscheinlich eine adjektivische Weiterbildung von *ātmapati* mit dem Suffix *-ya*, wie Sk. *arya*, *yonya* von *ari*, *yonī*. Die Zurückführung auf ein Baluvrili **ātmapatīla*, die dem Sinne nach wohl möglich wäre, wird dadurch erschwert, daß sich in diesem Dialekte kein sicheres Beispiel für den Ausfall des suffigalen *k* mit *ya-śruti* findet; *nila-ṣhiyam* in F IX Dh (K *nilaṣhiyām*, Sh *niraṣhiyam*, M *niraṣhiya*, aber G *niraṣham*) ist leichter auf **nirarthya*, eine Bildung wie **ātmapatya*, zurückzuführen als auf **nirarthikam*, wie Franke, WZKM. IX, S. 347, vorschlägt, und die von Buhler (Beitrage, S. 298) gegebene Ableitung von *gerayā* (S 1) aus *geralā* ist ganz problematisch¹⁾.

Was die Bedeutung von *abhihāle* anbetrifft, so möchte ich es lieber durch den etwas weiteren Ausdruck 'Belohnen' wiedergeben als durch 'awarding honours', wie Buhler sagt. In der von Buhler, Beiträge S. 283f., aus Jāt. 515, 6 angeführten Stelle *abhihāraṃ imaṃ dajjā atthadhammānusattiya* bedeutet *abhihāra*, in Übereinstimmung mit der Grundbedeutung von *abhihr*, nichts weiter als 'Geschenk': 'Gib [ihm] diesen [*niska* Goldes] als Geschenk für die Unterweisung im Artha und Dharma'. Daß der Kommentar *pūjam karonto* sagt, beweist für den, der die vielen Fehler dieses Werkes kennt, gar nichts. Auch der Ausdruck *latāsanābhikārasakkāro* (Jāt. V, 60) bedeutet kaum, wie Buhler meint, 'durch das Angebot der Ehre eines Sitzes gastlich empfangen', sondern 'durch [Anerbieten eines] Sitzes und Darbringungen gastlich aufgenommen'; unter dem *abhihāra* werden wir hier die Darreichung von

¹⁾ Die Etymologie, die Michelson, IF XXIII, 264ff., von dem Worte gibt, muß ich freilich ganz ablehnen. Nach ihm ist *geraya* mit Haplologie aus **gerāyaya*, 'whose period of life is attendance', entstanden. Die Wurzel *gev* ist nur aus dem Dhātupāṭha bekannt. Ich bin der letzte, die Angaben der indischen Grammatiker im Bausch und Bogen zu verwerfen, wenn man aber im Dhātupāṭha nebeneinander *gevr*, *gevr*, *glevr*, *pevr*, *mevr*, *mevr*, *devr*, *lhev*, *plevr*, *levr* findet, alle mit der Bedeutung *sevane* und mit Ausnahme des ersten unbelegt, so wird, meine ich, das unbedingte Vertrauen in die Realität gerade des *gevr* doch wohl etwas erschuttert werden; es kann gerade so gut auf Verderbnis beruhen, wie z. B. *lhev*, das sicherlich nur schlechte Schreibung für *gevr* ist. Bei dieser Unsicherheit auch noch die Haplologie als Erklärungsmittel heranzuziehen, scheint mir über die Grenzen des Zulässigen hinauszugehen. Das Schlimmste aber ist vielleicht die souveräne Verachtung, mit der die Bedeutung behandelt wird, oder glaubt M. wirklich einen Sanskritisten überzeugen zu können, daß der Inder jemals einen so absolut sinnlosen Ausdruck wie 'dessen Lebensperiode Dienst ist' geprägt haben sollte und daß dieser dann weiter auch noch die Bedeutung 'niedrig' angenommen haben könnte, denn daß in der Reihe *ulasā ca gevayā ca mayhīmā ca* nur dies die Bedeutung von *gevayā* sein kann, wird doch wohl kein Einsichtiger bezweifeln. Ich kann in solchen Etymologien, die leider durchaus nicht vereinzelt dastehen, nur Spielereien sehen, die eine Forderung der Wissenschaft nicht bedeuten.

arghya, *madhuparka* usw. zu verstehen haben. In dem Edikt ist *abhikāla* sicherlich in erster Linie von der Begnadigung zu verstehen, d. h. von dem Befreien aus der Gefangenschaft, von dem auch in F V und Sep I die Rede ist, und wie wir sehen werden, von dem Erlass der Todesstrafe. Was hier *abhikāla* und *damda* genannt wird, wird meiner Ansicht nach in Z 6 durch *sukhīyana dukhīyanam* bezeichnet. Kern übersetzt *sukhīyana dukhīyanam jānīsamti* 'kennis nemen van hetgeen genoegen of ongenoegen wekt', Senart 'ils rendront compte des progres ou des souffrances', 'they will make themselves acquainted with their good and evil plight', Buhler 'they will know what gives happiness and what inflicts pain'. Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen nichts Rechtes denken kann. Meines Erachtens sind *sukhīyana* und *dukhīyana* nicht Adjektive sondern Nomina actionis, die hier im Sinne des Infinitivs stehen¹⁾ 'sie werden verstehen Freude und Schmerz zu bereiten', nämlich Freude durch den *abhikāla*, Schmerz durch den *damda*.

In dem folgenden Satz ist das einzige Wort, über dessen Bedeutung Zweifel bestehen können *dhammayutena*. *Dhammayuta* kommt noch einmal in S 7 und mehrfach in F V vor. An unserer Stelle übersetzt Buhler es wie vor ihm Burnouf und Kern 'in accordance with the principles of the sacred law' indem er *dhammayutena* einem Sk *dharmayutīyā* gleichsetzt. Ich halte das für ausgeschlossen, da das Wort in keiner anderen Stelle, wo es vorkommt, diese Bedeutung haben kann. Wahrscheinlich hat Thomas und V Smith recht, die in *dhammayuta* einen bestimmten Beamten erkennen (Ind Ant XXVII, S 20 ff), der Singular wurde hier zur Bezeichnung der *jāti* stehen.

Wesentlich anders als meine Vorgänger verstehe ich die folgenden Sätze *layulā pi laghamti patichātare mam pulisāni pi me chamdamnāni patichāsamti*. Senart faßt *chamdamnāni* als *Dvandva* aus *chanda* und *ājñā* und übersetzt (Ind Ant XVIII, 9) 'The *rajyūkas* will set themselves²⁾ to obey me, and so will my *purushas* also obey my wishes and my orders'. Die Übersetzung ist inhaltlich und formell anfechtbar. Man vermißt jede Gedankenverbindung mit dem Vorausgehenden, und beide Sätze sind zum mindesten überflüssig. Wozu sollte der König denn der Welt eine so selbstverständliche Sache verkünden wie die, daß seine Beamten ihm gehorchen? Diese Schwierigkeiten vergrößern sich noch in der Buhlerschen Übersetzung 'But the *Layulas* are eager to serve me. My (other) servants also who know my will, will serve (me)'. Das hinzugefügte 'but' zeigt, daß Buhler den Mangel des Zusammenhanges mit dem Vorausgehenden gefühlt hat. Während Senart unter Berufung auf S I — er hatte hinzufügen können

¹⁾ Vgl. F XIII Sh *yam lako chamanaye* 'was verziehen werden kann, gegenüber G ya *sakam chamitave*.

²⁾ Senart wollte *laghamti* zu *caghamti* verändern weil er irrtümlich annahm, daß das die Lesart von La und In sei.

S 7¹⁾ — die *lajjūkas* den *pulīsas* gegenüberstellt (Inscr Py II, S 34f.), faßt Bühler *pulīsa* als den allgemeinen Ausdruck für 'Beamter', unter den auch die *Lajjūkas* fallen, und ist so gezwungen, ein 'other' zu ergänzen. Es ist aber doch kaum denkbar, daß dieses für den Sinn wichtigste Wort weggelassen sein sollte. Bühler, der *chandamnāni*, gewiß einfacher als *Senart*, als *Tatpurusa* = Sk *chandayñāh* nimmt, muß ferner zu *patichasanti* ein *mam* ergänzen, und wenn auch in diesem Fall die Ergänzung vielleicht nicht unmöglich ist, so wird das Fehlen des Wortes doch sicher als Harte empfunden. Und dabei sind die Sätze genau so nichtsagend wie in der Übersetzung *Senarts*. Schwerer als alles das wiegt aber vielleicht ein grammatisches Bedenken. *Pulīsāni* soll nach *Senart* wie nach *Bühler* ein Nom Plur sein, wir mußten also einen Geschlechtswechsel annehmen, der bei einem Wort wie *pulīsa* doch geradezu unerklärlich wäre. Dazu kommt, daß in S 1 und S 7 der regelrechte Nominativ *pulīsā* belegt ist.

Alle Schwierigkeiten verschwinden wenn wir *pulīsāni chandamnāni* als Akk Plur fassen und für *laghamti* die Bühlersche, noch lautlich nicht einwandfreie Gleichsetzung mit Sk *ranghante* aufgeben und zu der Erklärung zurückkehren, die Kern, Jaart S 96, gegeben hat. *Laghamti* ist Sk *arhati* und *arghati*, Pali *arakati* und *agghati*. Wahrscheinlich steht *laghamti* für **alaghamti* aus *arghamti* wie *hakam* für *ahakam* usw., möglich ist es aber auch, daß *arghamti* mit wirklicher Metathesis zu **raghamti*, *laghamti* geworden ist. Allerdings kommt im Cale Bairāt Edikt *alahami* vor, das unzweifelhaft Sk *arhāmi* entspricht. Aber gerade in diesem Edikt finden sich auch sonst Formen, die von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichen, ich brauche nur an den Genitiv *hamā* gegenüber *mama* und den Instrumental *hamiyāye* gegenüber *mamayā mamiyā* (S 7), *mamāye* (Sep II Dh), *mamiyāye* (Sep II J) zu erinnern. Wahrscheinlich sind solche Formen dem Einfluß des Lokaldialektes zuzuschreiben. Der Sinn des ersten Satzes scheint mir jedenfalls zu sein: 'Auch die *Lajjūkas* müssen wir gehorchen.' Diese Bemerkung hat ihren guten Grund. Der König hat vorher gesagt, daß er die *Lajjūkas* in bezug auf die Belohnungen und Strafen die sie bestimmen, völlig unabhängig gemacht habe, nun schränkt er dies dahin ein, daß natürlich die *Lajjūkas* ihm zu gehorchen hatten. 'Und, fährt er fort, auch den Beamten die meinen Willen kennen werden sie gehorchen.' Unter diesen Beamten sind sicherlich nicht wie Bühler meint, die *Prativedakas* zu verstehen die doch nur einfache Spione sind sondern hohe Wurdenträger wie die *Kumaras* oder die *Dharmamahāmātras* oder Beamte, die mit besonderen Missionen in die Provinzen geschickt wurden. Es ist ganz wohl möglich, daß *chandamna* eine bestimmte technische Bedeutung hat und die Beamten charakterisiert, die als Stellvertreter des Königs auf

¹⁾ S 1 Ds *pulīsa pi ca me ulāsa ca geṭṭaya ca majhima ca hemeva amtamaha matā pi* S 7 [**pulīsa pi bahune janasi ayata lajūkā pi bahulesu panasatasa hasesu ayata*

treten. Faßt man die beiden Sätze in dem angegebenen Sinne, so schließt sich auch das Folgende ungezwungen an 'Auch die werden einige vermahnen so daß die Lajjūkas imstande sein werden¹⁾, mich zufriedenzustellen'. Unter den *kāni* sind nach Buhler zunächst die Lajjūkas selber gemeint, dann aber wohl auch Untertanen im allgemeinen. Da *riyoraḍi samti* hier kaum eine andere Tätigkeit bezeichnen kann als das unmittelbar vorhergehende *riyoraḍi samti*, so glaube ich, daß wir den Gedanken an die Vermahnung der lassigen Lajjūkas aufgeben müssen²⁾. Aśoka will sagen, daß die Beamten, 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. Grammatisch ist wie ich nachher zu zeigen gedenke, auch noch eine andere Auffassung von *kāni* möglich, der Sinn wurde dadurch nicht verändert werden.

Ist meine Erklärung richtig so wurde in dem östlichen Dialekt den ich als Alt Ardhamagadhī bezeichne³⁾ der Nominativ Pluralis der *a* Stämme auf *a*, der Akkusativ auf *āni* gebildet. Nom. *pulisa*, Akk. *pulisāni*. Ich glaube zeigen zu können, daß dies die regelmäßige und einzige Bildungsweise in diesem Dialekt ist. Die in Betracht kommenden Stellen sind die folgenden.

F XIII K. *se ahi anusaye derānam piyasa vijinītu Kaḥgyāni* 'Das ist die Reue des Gottergeliebten nachdem er [das Land der] Kalingas erobert hat. Diese Stelle hatte eigentlich schon längst zur Erkenntnis des Richtigen führen müssen, da die Annahme, daß ein Volksname im Indischen zu einem Neutrum Pluralis geworden sei, doch geradezu ungeheuerlich ist. Außerdem steht der zu dem Akkusativ gehörige Nominativ *Kaḥgyā* im ersten Satz tatsächlich da. *attharasabhisitasā derānam piyasa Piyadasine lajine Kaḥgya vijita* 'Als der göttergeliebte König Priyadarsin acht Jahre gesalbt war, wurde [von ihm das Land der] Kalingas erobert.

F XII K. *derana piye Piyadasī lājā sarapāsamdāni*⁴⁾ *parapitāni gāhathāni va puyeti* 'Der göttergeliebte König Priyadarsin ehrt alle Sekten, Asketen wie Haushalter'. Auch hier ist *pāsamdāni* der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *pāsamdā*, der in demselben Edikt zweimal erscheint.

¹⁾ Daß *cagati* das mehrmals in den Separatedukten wiederkehrt. Futurum von *caḥ* können ist, hat Franke, WZKM IX, S. 340ff. über allen Zweifel erhoben. Die Annahme daß dieses Futurum präsentische Bedeutung angenommen habe ist völlig unüberflussig.

²⁾ So auch Senart: *ils répandront les exhortations afin que les rajukas s'appliquent à me satisfaire*. Später (Ind. Ant. XVIII S. 6f., 9) sucht er in dem mit *yena* beginnenden Nachsatze einen ganz anderen Sinn worin ich ihm nach dem oben Bemerkten nicht folgen kann.

³⁾ Siehe Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 40.

⁴⁾ Die übrigen Versionen zeigen daß *sarapāsamdāni* Kompositum ist also fehlerhaft für *sarapāsamdāni* steht. Die Orthographie ist in diesem Teil der Inschrift sehr schlecht.

pūjetaviya cu palapāsādā 'Andere Sekten sind zu ehren'; *sarapāṣaṃḍa bahuṣutā cā layānāgā(gamā) ca hureyu ti* 'Mögen alle Sekten vielerlei hören und gute Lehre haben.' Weitero Belege für den Nominativ von *pāṣaṃḍa* und *gahattha* oder *gihitha* liefert FXIII: *ya tatā vaṣaṭi bābhanā ia ṣama(nā*) rū ane rū pāṣaṃḍa gihithū rū*¹⁾ 'Überall wohnen Brahmanen oder Asketen oder andere Sekten oder Haushälter.'

F III Dh: *palisā pi ca yutāni ānapayisati*; K *palisā pi ca yutāni anapayisanti*. Buhler hat die alte Erklärung, wonach *yutāni* ein Sk. *yuktān* vertreten sollte, aufgegeben und übersetzt das Wort durch 'das Geziemende', 'what is befitting', weil in drei²⁾ Versionen das Neutrum Pluralis stehe und die in G entsprechende Form *yute* ebensogut Akk. Sing. des Neutrums wie Akk. Plur. des Maskulinums sein könne (Beitr. S. 22). Beides ist nicht richtig. An und für sich könnte *yutāni* sowohl Akk. Plur. des Maskulinums wie des Neutrums sein, und in dem westlichen Dialekt von G gibt es kein sicheres Beispiel für den Akkusativ Singularis des Neutrums auf *e*. Nach den Ausführungen von Thomas (Ind. Ant. XXXVII, S. 20ff.; JRS. 1909, S. 467) kann es aber auch nicht mehr zweifelhaft sein, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet³⁾ und daß wir zu übersetzen haben: 'Auch sollen die Paṇḍas die Yukta-Beamten beauftragen.' Auch für ein Wort mit dieser Bedeutung erscheint mir die Annahme neutralen Geschlechtes völlig ausgeschlossen; *yutāni* ist der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *yutā*, der im Anfang desselben Ediktes erscheint: Dh . . . *ta vijīṭasi me yutā lajūke ca ike . . paṃcasu paṃcasu vasesu anusaṃyānam nikkhamvū*; K *savatā vijīṭasi mama yutā lajūke pādesike paṃcasu paṃcasu vasesu anusaṃyānam nikkhamanti* 'Überall sollen in meinem Reiche die Yukta-Beamten und der Lajjūka und der Prādesika alle fünf Jahre auf die Rundfahrt ausziehen.'

Damit ist die Zahl der sicheren Belege für den Akk. Plur. von maskulinen *a*-Stämmen erschöpft⁴⁾. Die Texte enthalten noch zwei weitere

¹⁾ Beitr. S. 80 las Buhler *pāṣaṃḍagihithā* als Kompositum, vgl. S. 85, Note 7. Später (Ep. Ind. II, S. 404) hat er das mit Recht wieder aufgegeben.

²⁾ Richtiger jetzt 'vier', denn auch M hat *yutani*.

³⁾ Im übrigen verstehe ich freilich den Satz ganz anders als Thomas, wie ich später zeigen werde.

⁴⁾ Nach Buhler existierte allerdings in der Alt-Ardhamāgadhī auch eine Form des Akk. Plur. auf *-e*. Im ersten Separatedikt von Dh liest er *iyam ca lipi tisanakhatena sotaviya aṃṭalā pi ca tise khaṇasī khaṇasī ekena pi sotaviya*. In *aṃṭalā pi ca tise* sieht er den Vertreter von Sk. *antarāpi ca tīṣṭhān* 'und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tīṣṭhagen' (Beitr. S. 141). Aber in der Parallelstelle im zweiten Separatedikt heißt es in Dh *iyam ca lipi anucātummāsam tīṣṇa nakkhatena sotaviyā lāṃam cu khaṇasī khaṇasī aṃṭalā pi tīṣṇa ekena pi sotaviya* und in J- *iyam ca lipi anucātummāsam sotaviyā tīṣṇa aṃṭalā pi ca sotaviyā khaṇa sāmṭam ekena pi sotaviyā*. Meines Erachtens wurden schon diese Stellen genügen, um *tise*, wenn es wirklich dastände, als Schreibfehler für *tīṣṇa* zu erklären. Buhler selbst aber gibt an (Beiträge S. 131, Note 18), daß hinter *tise* eine große Abschrägung mit verschiedenen Rissen folge, und

Formen, die aber nicht beweisend sind *agikamdhāni* und *dhammapaliyāyāni*. Der Akkusativ *agikamdhāni* 'Feuermassen' oder 'Feuerbumme' findet sich in F IV Dh und K. Allerdings ist *skandha* im Sanskrit Maskulinum, bei der Bedeutung des Wortes wäre es aber immerhin möglich, daß in diesem Falle ein wirklicher Geschlechtswechsel stattgefunden hätte, wie er bei anderen Wörtern, die Dinge oder Abstrakte bezeichnen, zuweilen eingetreten ist. *Dhammapaliyāyāni* erscheint im Cale Barrāt-Edikt *imāni bhamte dhammapaliyāyāni vinayasamukhase alyavasāni anūgatabhayāni munigāthā moneyasūle upatisapasine e cā lāghulorāde musāiādam adhigicya bhagavatā budhena bhāsute elāni bhamte dhammapaliyāyāni ichāmi kintu bahule bhikkhupāye cā bhikkhuniye cā abhikkhnam suneyu cā upadhāleyeyū cā* 'Folgende Gesetzesstellen (folgt die Aufzählung), von diesen Gesetzesstellen wünsche ich, daß viele Mönche und Nonnen sie häufig hören und bedenken'. *Elāni dhammapaliyāyāni* ist unzweifelhaft Akkusativ, und da es offenbar nur das vorausgehende *imāni dhammapaliyāyāni* aufnimmt, so könnte man versucht sein, auch dieses als Akkusativ zu erklären. Allein die Titel der einzelnen Stellen sind im Nominativ gegeben und das macht es wahrscheinlich, daß auch *imāni dhammapaliyāyāni* Nominativ ist. Eine solche Voranstellung des Hauptbegriffes im Nominativ ohne Rücksicht auf die Satzkonstruktion ist im ganzen Gebiet der indischen Sprache nicht selten. *Dhammapaliyāyāni* wäre dann ebenso zu beurteilen wie die vorher (S 284f) angeführten Nominative auf *-āni*.

Die eben erwähnte Stelle in F IV Dh K enthält auch den einzigen Beleg für den Akk. Plur. eines maskulinen 1. Stammes, und dieser zeigt wiederum den analogen Ausgang auf *ni*. Sie lautet in Dh *hathini agikamdhāni amnāni ca divyāni lūpāni dasayitu munisanam*, in K *hathini agikamdhāni amnāni cā divyāni lūpāni dasayitu janasa* 'Elefanten und Feuermassen und andere himmlische Darstellungen den Leuten gezeigt habend¹⁾'. Ich halte es für ausgeschlossen, daß das Wort für Elefant jemals zu einem Neutrum geworden ist. *Hathini* ist offenbar die regelrechte Form des Akk. Plur., wie der dazugehörige Nominativ lautete, läßt sich nicht feststellen.

Diese Bildungsweise des Akk. Plur. des Maskulinums ist in der Alt-Ardhamāgadhī nicht auf das Nomen beschränkt, sie findet sich ebenso bei dem Pronominalstamm *ka*²⁾. S 4 Ds La Li te pi ca kani vyoradisanti 'auch

Senart hat ohne weiteres *tisena* gelesen. Es erscheint mir danach keinem Zweifel zu unterliegen, daß hier der Instrumental vorliegt.

¹⁾ Vgl. zu der Stelle Bhandarkar Ind. Ant. XLII S. 25ff.

²⁾ In allen nachher angeführten Stellen ist *ka* im indefiniten Sinne verwendet. Belege für diesen Gebrauch im Sanskrit verzeichnen die Petersburger Wörterbücher. Bühler (Beitr. S. 298) glaubte auch in der Jātakaprosa V, 62, 27 einen Eklog gefunden zu haben: *tam sutvā Sañjyakumāro tita Sambharakumāram daharo ti nā manūḍa, sace pi pañham vassajane n atthi lo gaccha tam pucchā ti* 'Mein Lieber, halte Sam bhavakumara nicht für unmundig, wenn auch niemand imstande ist, die Frage zu lösen, geh und befrage ihn'. Hier liegt aber selbstverständlich nur ein Versehen

die werden einige vermahren'; S 4 Ds A La Ln R *nātikā* (fehlt in A) *va lāni nīhapaṇṣanti* 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen'; S 6 Ds La Lu *kimmaṇ* (Ds *kimam*) *lāni sukhā ārahāmī ti* 'möchte ich doch einige zum Glück führen'; S 7 Ds *kina su lāni abhyuṇṇāmayeham dhammaradhīyā ti* 'wodurch könnte ich wohl einige einporheben durch das Wachsen im Gesetz'; F VI J Dh K *hida ca lāni sukhayāmi* (K *sukhāyāmi*) 'sowohl hier beglücke ich einige'. In allen diesen Fällen ist die Beziehung des *lāni* auf Personen vollkommen sicher; ebenso wenig läßt sich bezweifeln, daß das Wort in den drei letzten Stellen ein Akkusativ ist. In den beiden ersten Stellen wäre indessen auch eine andere Auffassung möglich. Pischel, Grammatik der Prākṛitsprachen, § 357, hat bemerkt, daß in der Ardhamāgadhī des Jaina Kanons Pronomina, die sich auf Maskulina beziehen, zuweilen neutrales Geschlecht zeigen. Seine Beispiele beziehen sich alle auf Plurale *eyāvantī saivāvantī logamsī karmasamārambhā* (Āyār 1, 1, 1, 5 7) = *etāvantah sarie loke karmasamārambhāḥ*; *āvantī ley' āvantī logamsī samanā ya māhanā ya* (Āyār. 1, 4, 2, 3) = *yāvantah le ca yāvanto loke śramanās ca brāhmaṇās ca*; *yāim tumāim yāim te janagā* (Āyār 2, 4, 1, 8) = *yas tvam yau te janakau*; *yāim bhikkhū* (Āyār. 2, 7, 1, 1) = *ye bhikkṣavaḥ*, *jāvantī 'iijjāpurisā sarie te dukkhasambharā* (Uttar 215) = *yāvanto 'vidyāpurusāḥ sarie te dukkhasambharāḥ*¹⁾. Ähnlich wird nun auch in S 5 *nāni* und *lāni* auf Maskulina und Feminina bezogen, die sogar im Singular stehen, wobei aber zu beachten ist, daß der Singular, wie schon Buhler bemerkt hat (Beitr. S 262), hier im kollektiven Sinne gebraucht ist. La Ln *ajalā nāni elalā ca sūkalī ca gabhinī va pāyaminā va avadhya potale ca kāni āsamāsike*²⁾ 'Folgende weibliche Ziegen, Mutterschafe und Saue, [nämlich] die, welche trachtig sind oder saugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisse [ihrer] Jungen, [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind³⁾. Ich halte es daher für möglich, daß wir auch in den beiden

Fausbolls vor. Es ist zu lesen *sace pi pañham iessajjanen atthiko*, 'wenn du die Lösung der Frage wünschst'

¹⁾ Das Beispiel aus Sūyag 504 gehört meines Erachtens in eine andere Kategorie

²⁾ Mit unwesentlichen Abweichungen auch Ds Dm

³⁾ Nach Franke, WZKM IX, S 342f. ist *ajalānām* ein Wort, eine Weiterbildung von *ajala* mittels des Suffixes *āna*, das 'einfach die Rolle eines Svarthika-Suffixes angenommen hat', und des Femininsuffixes *-āni*. Ich stimme vollkommen mit dem Verfasser überein, wenn er sagt, daß die Erklärung zu viele, zum Teil ungewöhnliche Zwischenglieder erfordere, um vollständig bundig zu sein. Ich bezweifle sogar die Existenz des von Franke entdeckten Svarthika-Suffixes *-āna*. Seine Beispiele sind Pali *gimhāna* 'Sommermonat', *iassana* 'Regenzeit', *iessyāna* 'Vaiśya', *sothāna* 'Segenswunsch', *tiṛacchāna* 'Tier', *puttāna* 'Sohn'. *Gimhāna* und *iassāna* verdanken, wie schon Childers richtig gesehen hat, ihren Ursprung dem Gen. Plur., der im Datum (*gimhāna pakkhe* neben *gimhapakkhe* usw.) beständig gebraucht wurde, in Jāt 515, 24 *yathāpi rammako māso gimhānam hoti* ist natürlich *gimhānam* überhaupt kein Nom. Sing., sondern der regelrechte Gen. Plur. *Vesiyāna* in Jāt 538, 25, 545, 183 187 309 und nach dem Metrum für *iessayano* einzusetzen in Suttanipāṭa

Stellen in S 4 *lānī* mit *te* bzw. *nātīkā* zu verbinden haben 'auch von diesen werden einige vermahnen'; 'entweder werden die Verwandten, falls welche da sind, bedenken machen¹⁾'

Dieselbe Bildungsweise zeigt sich endlich auch beim Personalpronomen *tuphe* und *aphe*, das Schwanken der Texte beweist aber, daß sie hierher erst sekundär vom Nomen übertragen ist. In den Separat-Edikten von Dhauḥ und Jaugada findet sich der Nominativ *tuphe* an folgenden Stellen I *tuphe* (J *phe*) *hi bahūsu pānasahasasu āyatā* (J *āyata*), *no ca tuphe etam* (Dh omitt *tuphe etam*) *pāpinātha*, *dekhata* (J *dakhatha*) *hi tuphe etam* (J omitt *etam*), *tuphe caghattha sampatipādayitāre* (fehlt in J), II *patibālā* (J *alam*) *hi tuphe asvāsānāye*, *tuphe* (J omitt *tuphe*) *svagam* (J add *ca*) *ālādhayisatha*, *tuphe* (J omitt *tuphe*) *caghattha sampatipādayitāre* (J *sampatipādayitāre*). Die gleiche Form *tuphe* und *aphe* wird im zweiten Separat-Edikt von Dh für den Akkusativ gebraucht *etasi athasi hakam anusāsāmi tuphe* 'In dieser Sache unterweise ich euch', *athā ca atānam hevam devānam piye anukampati aphe* 'und der Göttergehebe liebt uns wie sich selber'. Aber in J lauten die Akkusative *tupheni* und *apheni*. Die entsprechenden Stellen lauten hier *etāye ca athāye hakam tupheni anusāsāmi*, *atha atānam anukampati hevam apheni anukampati*, dazu kommen die beiden Stellen *tupheni anusāsitu*, *tupheni hakam anusāsitu* 'euch unterwiesen habend', wo in Dh das Pronomen fehlt.

Daß in der Alt Ardhamāgadhī der Akkusativ Plurals der maskulinen vokalischen Stamme auf *ni* mit Verlängerung des Stammauslautes gebildet wurde, erscheint mir danach unbestreitbar. Die Flexion war also Sing Nom *pulise*, Akk *pulisam*, Plur Nom *pulisā*, Akk *pulisāni*. Die Neutra andererseits werden in der Regel flektiert Sing Nom *dāne*, Akk *dānam*, Plur Nom *dānāni*, Akk *dānāni*. Daß sich unter diesen Verhältnissen die Form auf *āni* leicht auch bei ursprünglichen Maskulina in den Nom Plur eindringen konnte, ist begreiflich, und tatsächlich bieten die Texte dafür eine Reihe von Belegen. Die folgende Liste zeigt aber, daß diese Formen

455 geht offenbar auf **vaiśyayana* zurück, wie *Moggallāna* auf *Māuḍgalyāyana*, *Kaccāna* oder *Kāṭiyāna* auf *Kāṭiyayana*, daß das Suffix *ayana* nicht nur patronymisch verwendet wird, zeigt *Ramāyana*, 'Rama betreffend'. *Sothhāna* ist selbstverständlich nicht = Sk *svasti*, sondern = Sk *svastyayana*, *i + a* ist zu *d* verschmolzen und **sothhāyana* weiter zu *sothhāna* geworden. Das Tier heißt *tiryāṇe* nach seinem wagen rechten Gange, *tiryagatanam bhūtanām* kommt in Rām in der Bedeutung 'der Tiere' vor (PW), vgl auch *tiryagyāna* 'Krebs'. Ich sehe daher in *tiraṇāna* ein Bahuvrīhi aus *tiraṇā* und *ayana*, 'dessen Gang wagerecht ist', **tiraṇāyana* mußte *tiraṇāna* werden. Es bleibt nur *puttānam* in Mil 241, Zeile 5, das schon Trenckner als kaum richtig bezeichnet hat, mir sehr unte es dem *puttānam* von Zeile 10 sein Dasein zu verdanken.

¹⁾ *Piyoradisāmi* wäre dann bei der Wiederholung ohne Objekt gebrauch. Ebenso wird *pahiyorad* in S 7 einmal absolut gebraucht, einmal mit dem Objekt verbunden *ete pahiyoradisāmi pi*, *hevam ca hevam ca pahiyoraddātha janam dham mayutam*.

übertragung nur bei Wörtern stattgefunden hat, die durch ihre Bedeutung nicht vor einer Neutralisierung geschützt waren S 5 Ds Dm La Ln *yāni amnāni pi jīvanikāyāni no hamlariyāni* 'auch andere Tierarten dürfen nicht getötet werden'; S 5 Ds Dm La Ln *paṇṇarīsati bamdhanamolkhāni latāni* 'funfundzwanzig Freilassungen von Gefangenen sind gemacht worden'; S 7 *dhammathambhāni latāni* 'Gesetzssäulen sind gemacht worden'; S 7 *ata athi silāthambhāni vā* 'wo entweder Steinsäulen sind'¹⁾; S 7 *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hosamti paṇṇamunisūnaṇi* 'auf meinen Befehl sind an den Wegen Baumanenbaume gepflanzt worden, sie werden Menschen und Tieren Schatten spenden', S 7 *amnāni pi cu bahu[laṇi] dhammaniyamāni yāni me latāni* 'es gibt aber auch viele andere Gesetzesverbote, die ich gemacht habe'; F I J K²⁾ *tiṇni yera* (K *yera*) *pīnāni ālabhiyamti* 'nur drei Tiere werden geschlachtet'; F I J Dh³⁾ *K etāni pi cu* (K *ca*) *tiṇni* (K *tiṇi*) *paṇāni paṇhā* (K omitt. *paṇhā*) *no ālabhiyasantī* 'aber auch diese drei Tiere werden in Zukunft nicht mehr geschlachtet werden'; F II Dh J⁴⁾ *K lukhāni ca* (K omitt. *ca*) *lopāpitāni* (K *lopitāni*) 'auf meinen Befehl sind Bäume gepflanzt worden'⁵⁾

Vielleicht bildeten in der Alt-Ardhamāgadhī sogar die Feminina ihren Akk. Plur. auf *-ni*. Der einzige Akk. Plur. eines Wortes, das seiner Bildung nach Femininum sein mußte, ist *anusathini*⁶⁾ in S 7 Ds *dhammānusathini*

¹⁾ In der Inschrift von Saka-rām steht der Nom. Plur. *silāthambhā*

²⁾ In Dh ist nur *tiṇni* und *labhiya* erhalten

³⁾ In Dh fehlt *etāni pi cu* ⁴⁾ Im J fehlt *lopāpitāni*

⁵⁾ Unsicher, weil nur zum Teil erhalten, ist *asvā* *ca tāni* in Sep. II Dh, wofür J *asvāsantiyā ca te* bietet. *Osadhāni* in F II Dh J K entspricht formell Sk. *osadha*, der Bedeutung nach Sk. *osadhi*. Das Prädikat zu *osadhāni* wie zu dem im folgenden Satz vorkommenden *mulāni* und *phalāni* zeigt die Endung ā, so K *osa dhāni manusopagāni cā pasopagāni cā atatā nathā saratā hālāpitā ca lopāpitā ca* [] *etamevā mulāni cā phalāni cā atatā nathā saratā hālāpitā cā lopāpitā cā*, und entsprechend in Dh J Sh und M, aber nicht G. Sonst findet sich kein Nom. Plur. Neutr. auf ā. Michelson, IF XXIII, S 249, erklärt allerdings *pālanā* (Dm [*pāla*]nam, La Ln R *pālana*) und *sukhiyānā* (Ds *sukhiyānā*, La Ln *sukhiyana*) in S 1 für Nom. Plur. Wenn auch kein anderes fem. Nom. actionis auf *-ānā* im Sanskrit oder Prakrit belegt wäre, würde meines Erachtens die Existenz der Form aus der Inschrift hervorgehen. Kein Philologe, der auch nur eine Spur von Stilgefühl hat, wird verkennen, daß in einem Satz wie *esā hi vidhi yā iyam dhammena pālanā dhammena vidhāne dhammena sukhiyānā dhammena goti ti* (S 1) *pālana* und *sukhiyana* nur Nom. Sing. sein können, so gut wie *vidhāne* und *goti*. Nun sind aber auch die Feminina auf *-ana* seit der vedischen Zeit so häufig, daß es sich wirklich nicht verlohnt, Beispiele anzuführen, und in S 7 steht außerdem der Instrumental *vidhāyā su khayanāyā*, in F VI der Lok. *samitlanāyā* (Dh J, *samitlanāyē* K, *samtiranāyā* G, *samtiranāyē* Sh M). Nom. Sing. sind ebenso *pativedanā* in F VI, (Sh M *paṇvedana*), *samtillanā* in F VI (mit entsprechenden Varianten), und in F IV *vimānadasanā* K, *vimānadasanā ca hastidasana ca* G. *Mukhā* in S 7 ist schon von Senart richtig als 'Agent, Vermittler' erklärt worden, *mukha* ist hier offenbar, weil es sich auf eine Person bezieht, zum Maskulinum geworden.

⁶⁾ *Dhammānusathini* steht vielleicht für *dhammānusatthini*, entstanden unter

anusāsāmi 'ich erteile Unterweisungen im Gesetz' In demselben Edikt begegnet das Wort im Nom Plur *dhammānusathīni vudhāni ānapitāni* 'männigfache Unterweisungen im Gesetz sind angeordnet worden' Dieser Nominativ wurde sich am leichtesten durch Übertragung aus dem Akkusativ erklären, und daß das Wort nicht einfach Neutrum geworden ist, macht der Instrumental *anusathiyā, anusathiya* (S I), *dhammanusathīye* (F IV K), der die feminine Endung zeigt, wahrscheinlich¹⁾

Es erhebt sich nun weiter die Frage sind diese merkwürdigen Formen des Akk Plur auf die Alt Arddhamagadhī beschränkt oder sind sie auch in dem nordwestlichen Dialekt, der durch die Edikte von Shabbāzgarhū und Mānsehra repräsentiert wird, und in dem westlichen Dialekt, der uns in dem Edikt von Gūrnār vorliegt, heimisch? Die Entscheidung der Frage wird durch die eigentümlichen Verhältnisse unter denen diese Versionen entstanden sind erschwert Sie bieten bekanntlich nicht den reinen Lokaldialekt, sondern sind mehr oder weniger unvollkommene Übertragungen aus dem in Alt Arddhamagadhī abgefaßten Original Übereinstimmungen zwischen den Dialekten dieser Versionen und der Alt Arddhamagadhī können daher nur dann als beweiskräftig für die Gleichheit der Sprache angesehen werden, wenn sie ausnahmslos sind, jede Abweichung dagegen spricht für Verschiedenheit in der Sprache

In Sh und M finden wir nun tatsächlich an den Stellen, die den oben aus K angeführten entsprechen, eine Reihe von Akkusativen auf *ni*, F XIII Sh *so asti anusocana derana priyasa vijinīti Kaligani**) I XII Sh *deranam priyo Priyadrasi raja saraprasamdanī pravarayitani grahathani ca puyeti* M *derana priye Priyadrasi raja saraprasadani pravrayitani gehathani ca puyeti**) I III Sh *parisa**) J *pi yutani gananasā anapesamī*, M *parisa pi ca yutani gananasā anapayisati* Dagegen ist in F IV die Form auf *ni* beseitigt Sh *hastino jotikamdhani añāni ca dūani rupanī drasayitu janasa*, M *hastine agikamdhani añāni ca dūani rupanī draseti janasa* Dies ist sicherlich nicht ohne Absicht geschehen, und wir dürfen meines Erachtens aus der Änderung des Textes schließen, daß solche Formen wie *hathini* dem nordwestlichen Dialekt fremd waren

Bestätigt wird das durch die Änderung in F VI, wo dem *hida ca kani sukhayani* von J in Sh und M *ia ca sa sukhayani* entspricht Die Form *sa* ist schwierig Buhler (Beitr S 173) hat sie als Gen part = Sk *esam* erklärt

d in Einfluß von *tuṃ* (S 4) Allerdings sollten wir dann die Schreibung *dhamaṇṇasathī* erwarten vgl in demselben Edikt *attiyummanisati amnesu* usw In S 3 Dā Der La La haben wir den Nom Plur des Neutrums *dsamaragimū*

1) Der Instrumental eines maskulinen oder neutralen Stammes ist allerdings nicht belegt

2) In M fehlt die Stelle Der Nominativ lautet in Sh und M *Kaliga*

3) Die zugehörigen Nominative lauten in Sh *saraprasamda*, *saraprasamda*, *prasa* la *grahatha* in M *saraprasamda*, *saraprasamda*

Wie dem aber auch sein mag die Beseitigung des *kāni* zeigt jedenfalls, daß eine solche Form nicht dem nordwestlichen Dialekt angehörte.

Waren die Akkusative Plur Mask auf *ni* dem Dialekt fremd, so kann die Endung *ni* hier auch nicht in den Nom Plur eingedrungen sein, und wir müssen den Nominativ auf *ā* erwarten. Tatsächlich hat auch der Übersetzer von Sh in der einzigen Stelle, die eine Vergleichenng gestattet¹⁾, in F I das *tinu pānāni* verändert. Er sagt *trayo ro prana hamānti, eta pi prana trayo paca na arabhiśanti*, während in M auch hier wieder die Ardhamāgadhī Formen übernommen sind *tinu ye pranani a bhī ti, elani pi cu tinu pranani paca no arabhi*.

Mit noch größerer Bestimmtheit lassen sich die Formen auf *-ni* als dem westlichen Dialekt fremd erweisen. Allerdings bietet auch G in F XII den Akkusativ auf *-āni* *devānam piye Piyadasa rūjā sarapāsamdāni ca parajitāni ca gharastāni ca pūjayati*²⁾, und in F VI entspricht dem *hida ca kāni sulhayāmi* von J *idha ca nāni sulhāpayāmi*³⁾. In F IV ist aber der Text wieder geändert *hasitidasanū*⁴⁾ *ca agrikhamdhāni ca añāni ca diyūni rupāni dasayitpā janam*, und F III zeigt die bekannte Form des Akk Plur auf *e* *parisā pi yule ānapayisati ganānāyam*. An den drei Stellen die Nominative Plur auf *āni* enthalten, sind in G dafür die Formen auf *ā* eingesetzt. F I *ti eva prānā ārabhate ete pi trī prānā pachā na ārabhisare*, F II *irachā ca ropānti*.

Daß in dem Dialekt von Gurnār der Akk Plur der *a* Stammes auf *e* ausging, läßt sich aber noch durch zwei andere Stellen erweisen⁵⁾. In F VI steht in Dh *se mamayā late sarata pativedaka janasa atham pativedayanti me ti sarata ca janasa atham kalāmi hakam* 'ich habe an geordnet daß mir überall die Spione die Angelegenheit der Leute vor tragen, und überall erledige ich die Angelegenheit der Leute. Dem *atham* entspricht in J⁶⁾ und K ebenfalls *atham* in Sh *atham* und *athra* in M beide Male *athra*. G heßt anstatt dessen *ta mayā evam kalam saratra pati vedakā stitā athe me janasa pativedetha ti saratra ca janasa athe karomi*. Es ist unmöglich das *athe* von G direkt dem *atham*, *athra* oder *athra* der übrigen Versionen gleichzusetzen da sich in der ganzen Inschrift kein Beispiel für einen Akk Sing Mask oder Neutr auf *e* findet⁷⁾. *Athe* kann

¹⁾ Die Stelle in F II *lukhāni ca lopapitani* oder *lopitani* ist in Sh ausgelassen und in M verstummelt *rucha pita*.

²⁾ Die Nominative lauten *parapasamda sarapāsamda*.

³⁾ Die Stelle in F XIII, die den Akkusativ von *Kālinga* enthielt, ist in G nicht erhalten.

⁴⁾ *hasitidasanū* ist Nom Sing und gehört zum Vorhergehenden.

⁵⁾ Daß die beiden Formen auf *e* in F III G *rajake ca prādesike ca* keine Akkusative Plur sind wie Pi chel GGA 1881 S 1326f annahm sondern stehengebliebene Ardhamāgadhismen braucht nach den Bemerkungen Buhlers (Beitr S 19) wohl nicht mehr gesagt zu werden.

⁶⁾ Das zweite *atham* ist in J nicht erhalten.

⁷⁾ In F VI entspricht dem *saram kalam* von Dh J K dem *savram kalam* von

hier nur der Akk. Plur sein, der dem Sinne nach durchaus berechtigt und sogar besser ist als der Singular¹⁾)

In F XII fährt G nach den vorhin angeführten Worten *devānam piye Piṇḍasā rājā sarapāsāmdam ca parayātāni ca gharasāni ca pūjayaṭi fort dānena ca viddhāya ca piṇḍāya pūjayaṭi ne**) 'und er verehrt sie mit Gaben und mannigfacher Verehrung'. Die beiden letzten Wörter fehlen in allen anderen Versionen. Sie sind also unzweifelhaft ein selbständiger Zusatz des Beamten, der die Übersetzung anfertigte und wenn er da wo er nicht durch die Vorlage beeinflusst war, den Akkusativ *ne* gebraucht so können wir diese Form mit Sicherheit dem *nam* in F VI gegenüber als die echte Form des westlichen Dialektes betrachten. Auch hier zeigt sich wieder die nahe Verwandtschaft des westlichen Dialektes mit dem Pali.

Wir haben in dieser verschiedenen Akkusativbildung ein neues und wie mir scheint, wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den östlichen und den westlichen Dialekten. Sie hat aber auch noch ein weiteres Interesse. Ich brauche die Gründe nicht zu wiederholen, die für die Annahme sprechen, daß die ältesten buddhistischen Schriften in Alt-Ardhamagadhi abgefaßt waren, und daß die Werke des uns vorliegenden Pali-Kanons wie die des Sanskrit-Kanons wenigstens teilweise Übersetzungen von Werken in Alt-Ardhamagadhi sind. Ist das richtig so ist a priori anzunehmen, daß bei der Übertragung gelegentlich Akk. Plur auf *ni* stehengehieben sind, und zwar werden wir sie hauptsächlich in Versen erwarten dürfen, wo das Metrum einer Umsetzung in die immer um eine Silbe kürzere echte Pali-Form Schwierigkeiten bereitet. Ich habe daraufhin die Verse des Dhammapadam, des Suttanipāṭa und des Jātaka Bd 3—5, durchgesehen und die folgenden Akkusative auf *ni* von Maskulinen und Femininen gefunden²⁾)

*attha**) SN 58 *aññāya atthāni vinēyya lamkham* Jāt 329 3 *janāsi*

atthāni anāgalani

*ālaya āsava**) SN 335 *cheta asavāni ālayāni*

Sh. dem *sarvam kala sarva kalam sarva kala* von M in G *sarve kale* (Z 3) *sarve kale* (Z 8) und *s t i* (Z 2) das natürlich nicht zu *sarvam kalam* (Bühler) sondern *sarve kale* herzustellen ist. Diese Formen auf *e* sind aber Lokative wie schon Senart Inscr II S 340 bemerkt hat.

¹⁾ Schon Fischel GGA 1881, S 1326f. wollte *atthe* als Akk. Plur fassen hielt aber auch die Erklärung als Akk. Sing. des Neutrum für möglich.

²⁾ Das *ne* ist vollkommen deutlich. Beitr. S 73 wollte Bühler *na* lesen und *ni* als Schreibfehler erklären. Später scheint er seinen Irrtum selbst erkannt zu haben denn in der Ausgabe in der Ep. Ind. hat er *ne* ohne weitere Bemerkung aufgenommen.

³⁾ Die Liste soll nur Beispiele geben und macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Seltene oder zweifelhafte Wörter sind daher auch nicht aufgenommen. Drei Stellen sind aus Jāt. 160 und 540 hinzugefügt.

⁴⁾ *artha* ist allerdings im ältesten Vedisch Neutrum aber im Pali sonst Maskulinum.

⁵⁾ Sk. *ālaja* kommt im Ep. zuweilen auch als Neutrum vor. Im Pali steht der Nom. Plur *ālajā* z. B. Dh 411 = SN 635 (*ālaja* Druckf. Hier).

- laccha* oder *lnechū* Jāt 536, 17 *thanāni lacchāni ca dassaynnti*
knppa SN 517 *knppāni vaceyya keralāni*
kāma SN 60, Jāt 108, 6, 609, 23 25, 535, 21 *hitevāna kāmāni*
yathodhikāni, Jāt 509, 22 24 *hitevāna kāmāni manoramāni*, SN
 771 *tas mā jan tu sadā sato kāmāni parivajjaye¹⁾*, Jāt 467, 8 *na-*
cineṭṭh' eva kāmāni, Jāt 507, 4 *na ca kāmāni bhūñjati*, Jāt 507, 5
ko me puttam palobhēyya yathā kāmāni patthaye
kāpillika Jāt 490, 11 *vaṃmūlikānūpasmim kāpillikāni nippothayanto*
tuiam pure carāsi
gantha SN 912 *vasajja ganthāni munīdha loke*
gāma, *gāmarara*, *gāmantala* SN 118 *yo han ti parivundhati gā-*
māni nigamāni ca, Jāt 456, 3 *dadāhi me gāmararāni pañca*,
 Jāt 456, 12, 512, 29 *dadāmi te gāmararāni pañca*, Jāt 514, 14
dassāmi te gāmararāni pañca, Jāt 160, 2 *gāmnantālāni sevassu*
tandula Jāt 417, 1 *piṭṭhā tilā dhovasi tandulāni²⁾*
danta Jāt 514, 32 *chetevāna dantāni gñyuttamassa*, 35 39 *ādāya*
dantāni gajuttamassa, 36 *disvāna dantāni gajuttamassa³⁾*
dhamma Dh 82 *evam dhammāni sutvāna vippasidanti panditā⁴⁾*
nigamni Siehe unter *gāma*
niraya Jāt 522, 25 *etāni sutvā nirayāni pandito⁵⁾*
nikkha Jāt 478, 10 *alattam satta nikkhāni suānassa janādhīpa⁶⁾*
pañha Jāt 522, 10 *so nesam pañhāni viyākarissati*, Jāt 522, 11
Kondañña pañhāni viyākarohi⁷⁾
patha Jāt 499 2 *tenānusittho idham āgato si vanibbala calḷhu*
pathāni yācitum, Jāt 499, 3 *tenānusittho idham āgato smi vanibbalo*
calḷhupathāni yācitum, Jāt 499, 4 *dadāhi me calḷhupathāni*
yāceto
pabbata Dh 188 *bahum te saraṇam yanti pabbatāni ranāni ca*,
 Jāt 427, 4 *olokayanto talḷango pabbatāni ranāni ca* Jāt 492, 1
yad esamānā vicarimha pabbatāni ranāni ca, Jāt 519, 20 (*lande*)

¹⁾ Der Text fährt fort *te pahaya tare ogham*. In demselben Kamasutta steht der Nom *kāma* 767, der Akk *kame* 768 769

²⁾ Nom Plur *tandulā*, z B Jāt 316 4

³⁾ Nach PW einmal *dantāni* auch im Rām. Der Akk *dante* in demselben Jāt G 31 35 der Nom *dantā* G 35

⁴⁾ Trotzdem *dhamma* unzählige Male als Mask. vorkommt, ist doch gerade bei diesem Wort vielleicht Geschlechtswechsel eingetreten, denn auch der Nom Plur *dhammāni* kommt vor (siehe nachher) und der Nom Sing *dhammam* erscheint Jāt 537, 56 *n atthi saccam kuto dhammam*

⁵⁾ Akk Plur *niraya* z B Jāt 530 14, Nom Plur *nirayā* z B Jāt 530, 16

⁶⁾ Nach dem PW ist *nigā* im Sk. auch Neutrum, aber selten. Auch für das Pali verzeichnet Childers *nikkham*. Der Akk *nikkhe* steht aber z B Jāt 478 13 (*gatarupamāye nikkhe sutanpassa catuddasa*) 456 3 12 (*parosahassañ ca suāna na nikkhe*)

⁷⁾ Akk Plur *pañhe* ebenda G 9

pabbatāni vanāni ca, Jāt 340 14 *snmmodamānā gacchāma*
pabbatāni vanāni ca, Jāt 356, 2 *īkiriya sūnūni ca pabbatūni ca*
pabhara Jāt 413, 5 *pārisum giriduggani nadinam pabharaṇi ca*
*parissanya*¹⁾ Dhṛp 328, SN 45 *abhiḥbhuyya sabbāni parissayāni*,
 SN 965 *athūparāni abhiṣambhāreyya parissayāni kusalanuesi*,
 SN 969 *īlīlambhaye tāni parissayāni*
paḥāra Jāt 445, 2 *datvā mulhapahārūni*
pāna Dhṛp 270 *na tena ariyo holi yena pānāni himsati*, SN 117
yo 'dha pānani himsati
pāda Jāt 505, 12 *vandāmi pādāni tarām jṇānda*, Jāt 524, 23
pādāni palīkhalayā me jṇānda, Jāt 540, 43 *santam pādāni neyati*
pāsa Jāt 484, 3 *oddentu vālapasani*
puttala Jāt 357, 3 *vadhissāmi te latukile puttālāni*²⁾
bandhara SN 60 *dhanani dhanāni ca bandharāni ca hitvāna*
bnīvadda Jāt 524, 8 *dadāmi 10 bālvaddāni solasa*
bhujā Jāt 513, 15 *pīti assa paggayha bhujani kandatī*
magga Jāt 523, 3 *tassa maggāni ācara*
latā Jāt 519 20 (*vande*) *īnalatani osadhyo*
vananta Jāt 397, 2 *handā dani vanantani palīlamāmi yathāsulham*
vinicchaya SN 894 *hitvāna sabbāni vinicchayāni*³⁾
vīrāda SN 796 *tasmā vīrādāni avīratatto*, SN 907 *tasmā vīrādāni*
*upavīratatto*⁴⁾
veda SN 529 *vedani vceyya keralani*
snthara SN 844 *game alubbam muni santharani*, Jāt 456 10
balā ca kho sangatisantharani pubbe katam vāpi vinasayanti,
 Jāt 456 11 *dhīrā ca kho sangatisantharāni pubbe katam vāpi na*
*nāsayanti*⁵⁾
sabhā Jāt 477, 14 *gottham mayjam lirasam va sabhani kīranāni*
ca | araka parivajjhi
samudda Jāt 327, 2 *katham samuddam patari katham patari ke*
bukam | katham sattha samuddāni katham simbaliṃ aruhi
 Viel seltener ist der Nom Plur eines Maskulinums auf *ni*: Ich habe
 nur notiert
ālambara Jāt 535 15 *panissarū mutingā ca murajalambārāni ca |*
suttam etam pabodhenti

¹⁾ Chuliers setzt offenbar auf Grund der Stelle aus dem Dhṛp ein Neutrum *parissayāni* an. Der Nom *parissayāni* steht z. B. SN 770 (*maddante nam parissayāni*)
 SN 960 (*kati parissayāni loke ye bhikkhu abhiṣambhāre*)

²⁾ In demselben Jāt in C 1 2 4 der Akk Plur *puttāle*

³⁾ Nom Plur *vinicchayāni* z. B. SN 866 *vinicchayāni vāpi kuto pahutā*

⁴⁾ Nom Plur *vīrādāni* z. B. SN 828 etc *vīrādāni samāneru jāti*, 862 863 *kuto (piya) palāti kalam vīrādāni*

⁵⁾ Nom Sing *santharo* z. B. SN 245

lesa Jāt 411, 1 *kālāni lesāni pure ahesum jātāni sīsamhi yathā padese | tān' ajja setāni Susīma disvā dhammam carā brahmacariyassa lālo*¹⁾

dhamma Jāt 524, 36, 527, 40 *satañ ca dhammāni sukāttitāni sa muddavēlā va duraccayāni*²⁾

pariggaha SN 872 *nāmañ ca rūpañ ca paticca phassā icchānidānāni pariggahāni*³⁾

bindu Jāt 516, 40 *yāvanāto udabindūni kāyasmim nipatimsu me*

Es ist natürlich nicht unmöglich, daß unter den angeführten Fällen der eine oder der andere auf einem wirklichen Geschlechtswechsel beruht, so könnte *calḥhupatha* unter dem Einfluß von *calḥhu* zum Neutrum geworden sein oder *vananta* unter dem Einfluß von *vana*. Aber die Erklärung wurde doch nur für eine verschwindend kleine Zahl der Fälle gelten können. Daß es sich in den meisten Fällen nicht um einen Geschlechtswechsel handeln kann, wird durch die Tatsache erwiesen, daß sich die scheinbar neutralen Formen nur im Plural finden, ich möchte bezweifeln, daß sich von Wörtern wie *kāma*, *gāma*, *pabbata*, *pāda*, *bandhava*, *saṃudda* usw. jemals Nom. Sing. auf *am* werden nachweisen lassen. Das Verhältnis der Akkusative auf *āni* zu den Nominativen auf *āni* zeigt weiter, daß der Kasus, in dem das *āni* eigentlich berechtigt war, der Akkusativ war, genau wie in der Alt-Ardhamagadhī, und da der Akkusativ auf *āni* dem echten Pali genau so fremd ist wie dem Dialekt von Gīrnār, so kann er nur aus der ursprünglichen Sprache der Verse stammen. Falsch wäre es auch, wollte man die Endung *āni* bei den Maskulina durch Attraktion an die Endung der danebenstehenden Neutra erklären, z. B. *pabbatāni* in der Verbindung *pabbatāni vanāni ca* durch Attraktion an *vanāni*. Die Erklärung wurde wiederum für die Mehrzahl der Fälle nicht ausreichen. Eher darf man vermuten, daß Verbindungen wie **parvatāni vanāni ca*⁴⁾ in der alten östlichen Gāthā-Poesie so formelhaft waren und sich dem Ohr so eingepträgt hatten, daß man sie unverändert auch in das Pali übernahm. Ähnlich wie beim buddhistischen Pali-Kanon liegen die Verhältnisse bei dem Kanon der Jainas. Nach der Tradition waren die alten Jaina-Suttas in Ardhamagadhī abgefaßt. Ich habe schon bei einer früheren

¹⁾ Nom. Plur. *lesā* z. B. Jāt 525 32

²⁾ Vgl. S. 289, Anm. 4

³⁾ Nom. Plur. *pariggahā* z. B. SN 470 *pariggaha yassa na santi keci, 805 na hi santi niccā pariggahā, 871 pariggahā va paṇāto pahutā*. Ein anderes Beispiel wäre *kalāhāni* in Jāt 512, 12, wenn Fausbolls Text richtig wäre. Es ist aber mit den singhalesischen Handschriften *kalā'ā* zu lesen. Auch für die S. 282 f. besprochene Erscheinung, daß sich ein Pronomen im Neutr. Plur. auf ein maskulines Nomen bezieht, finden sich Beispiele im Pali, z. B. SN 838 *amucchayā yāni pakappitāni te ve muni brūhi anuggāḍḍha*. So ist auch wohl im Grunde das *yāni* in SN 529 aufzufassen *vāḍḍhi nicceyya kēvalāni samanānam yāni p'atthi brāhmanānam*.

⁴⁾ Der Pada ist wie andere Formeln der Gāthā-Poesie auch von Valmiki übernommen. Rām IV, 30, 38 *deṣṭya prthukīm sarvīm parvatāmś ca vanāni ca*

Gelegenheit¹⁾ darauf hingewiesen, daß, wenn die Tradition richtig ist, unter Ardhamāgadhi nur Alt-Ardhamāgadhi verstanden werden konnte und daß später eine Übertragung in Mittel-Ardhamāgadhi stattgefunden haben müsse, die sich von dem älteren Dialekt durch größere Konzessionen an die westlichen Dialekte unterschied. Diese Ansicht wurde meines Erachtens bewiesen sein, wenn es gelingen sollte, Formen des älteren Dialektes wie die Akk. Plur. auf -*ni* in den vorliegenden Texten nachzuweisen. Solche Formen liegen in der Tat vor. Pischel a a O § 358, zitiert aus älteren Jaina Schriften die folgenden Akk. Plur. von maskulinen *a*-Stämmen *gunāni*), *pasināni*, *pasināni*, *pānāni*, *pānāni*, *phāsāni*, *māsāni*, *rukkhāni*, von maskulinen *i*-Stämmen *ihiṇi*, *sālini*, von maskulinen *u*-Stämmen *uṇi*, *keṇi*, von femininen *ā*-Stämmen *taṇi* (Sk. *tiacā*), *°panṭiyāni*, *pāuyāni*, *blamuhāni*. Andere Belege²⁾ sind *raiyāyārāni* = Sk. *vāgācārāni* (Āyār II, 4, 1, 1 *se bhikkhu vā imāni raiyāyārāni soccānisamma imāni anāyārāni anāyariyapurvāni jāneyjā*), *gāmāni* = Sk. *grāmāni* (Āyār II, 1, 4, 5 *khuddāe khalu ayam gāme se bāhiraṅgāni gāmāni bhikkhayaṇiye iayaha*), *pariyāni* = Sk. *pariatāni* (Āyār II, 4, 2, 11 *12 taḥ' eia gant' ujjānāni*⁴⁾ *pariyāni vanāni vā*), *pāyāni* = Sk. *pādāni* (Āyār II, 13, 2 *se se para pāyāni samāhejja*, vgl. II, 13, 3—8 *19 21*), *sammambhāṇi* = Sk. *samyagbhāṇi* (Vavahāras I, 34 *gath' eva sammambhāṇi pāsejja tes' antie ālaejjā*), *saddāni* = Sk. *śabdāni* (Āyār II, 11, 2 *egayāni saddāni suneti*, vgl. II, 11, 1 *3 4*). In Āyār II, 11, 5—15 erscheinen Reihen von Akkusativen auf *āni*, darunter von Maskulinen *attāni* 9, *atṭālayāni* 9, *ārāmāni* 8, *kalahāni* 13, *gāmāni* 7, *nigamāni* 7, *°sammunesāni* 7, *pariyāni* 6, *sāgarāni*³⁾ 5, von Femininen *paṇi* 8, *phaliṇi* 5, *°panṭiyāni* 5. Daß die gleiche Bildung auch beim Pronomen *taḍ* vorkam, zeigt die von Pischel § 357 aus Sūyag 504 angeführte Stelle *je garaṇiṇi samiyānappaogā na tāni sevanti sudhuraḍhammā*. In Āyār II, 10, 10 *iha khalu gāhāvatī vā gāhāvatiputtā vā sālini vā ihiṇi vā muggāni vā māsāni vā līlāni vā kulathāni vā jarāni vā jarajavāni vā patirissu vā patirinti vā patirissanti vā* sollen nach Pischel die Formen *sālini*, *ihiṇi* durch Anlehnung an die folgenden Neutra entstanden sein. Ich kann diese Erklärung nicht gelten lassen, denn die folgenden Wörter sind sämtlich von Haus aus so gut Maskulina wie *sāli* und *trihi*. Wenn, wie mir Schubring mitteilt, die gleiche Reihe, noch durch *gohamāni* erweitert, in Kappas II, I erscheint, wo sie dem Zusammenhang nach nominativisch

¹⁾ Bruchstücke buddh. Drümen, S. 40f.

²⁾ Über den Wechsel von -*āni* und -*āni* vgl. Pischel § 367.

³⁾ Ich verdanke die ersten drei Stellen und die Stelle aus dem Vavahāras Herrn Dr. Schubring.

⁴⁾ So ist nach Schubring mit *B* zu lesen. In 12 ist nur *gantum* und *paratāni* überliefert. Die Stelle ist, wie Schubring erkannt hat, metrisch. Vgl. *pabbatāni va nāni ca* im Pali, oben S. 289f.

⁵⁾ Hinter *saddāni vā*, es fehlt nur in *A*.

gefaßt werden muß, so werden wir diese Nominative auf gleiche Stufe mit den Nominativen stellen müssen, die ich S 285 aus den Inschriften gegeben habe. Pischel führt als Nominative nur *ittihī* *iā purisā* *iā* aus *Āyār* II, 11, 18 nn. sc. *bhikkhū iā annayarā* *virūvarū* *mahussa* *vā*¹⁾ *eiam jāneyjā tam jahā itthim vā purisā* *vā therā* *vā daharā* *vā majjhimā* *vā ābharaṇaibhusiyā* *iā gāyanā* *iā iāyanā* *vā*²⁾ *annayarā*³⁾ *vā takappagārā* *virūvarū* *mahussā* *lannaso* *pa-* *diyā* *no abhisaṃdhāreyya gamanā*. Seine Erklärung, daß hier die neutrale Form im Sinne von 'etwas Weibliches', 'etwas Männliches' aufzufassen sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein. Aber auch die Annahme eines Nominativs ist nicht unbedenklich, da in der Sprache der Inschriften Nom. Plur auf *ni* bei Wörtern, die männliche oder weibliche Personen bedeuten, nicht vorkommen. Ich sehe indessen auch keinen Grund, warum *ittihī* und *purisā* nicht als Akkusative gefaßt werden können, die dem *mahussā* (= Sk. *mahotsarā*) koordiniert sind. Aber auch wer an dem Nominativ festhält, wird zugeben müssen, daß diese Formen aus dem Akkusativ übertragen sind, wo die Endung *ni* ursprünglich berechtigt war. Auf einen einfachen Geschlechtswechsel dürfen wir meiner Ansicht nach aus diesen Formen so wenig schließen wie aus den Paliformen. Ein solcher Geschlechtswechsel mußte sich auch im Singular zeigen. Pischel selbst aber kann keinen einzigen Beleg für den Nom. Sing. eines *a*-Stammes auf *am* anführen, er beschränkt sich darauf auf Hemacandra zu verweisen, der I, 34 *khagga*, *mandalagga* *lararuha* neben *khaggo*, *mandalaggo*, *lararaho* lehrt. Selbst wenn die Regel richtig sein sollte, besagen derartige vereinzelte Fälle natürlich nichts.

Von Interesse ist es endlich auch zu sehen, wie sich die Mittelprākṛts außerhalb der Jaina Literatur⁴⁾ zu den Formen auf *ni* verhalten. Für den Nom. Plur. Mask. gibt Pischel § 358 einen Beleg aus der *Māhārāṣṭri kannā* = Sk. *lanna*, Hāla 805. Tatsächlich liest auch Weber dort *de suhaa kim pi jampasu piamtu lannā me amā* 'o Holder, sprich doch etwas, laß meine Ohren Nektar trinken'. *lannā me* ist aber natürlich nichts weiter als falsche Abtrennung von *kannā me* 'diese Ohren'. Damit schwindet der einzige Beleg für den Nominativ mit scheinbar neutraler Endung und es bleibt nur die Angabe der Grammatiker (Hem. I, 34) daß man *gunā*, *devā*, *bindū* *rukkhā* neben *gunā* *devā* *bindu* *rukkhā* brauchen könne. Als Beleg kann Hemacandra nur einen Akkusativ anführen *vihāra* *gunā* *maggā* (Gaudavaho 866). Aber selbst dieser Beleg ist ganz unsicher, in der Angabe steht ohne Variantenangabe *vihavā*.

¹⁾ So ist nach Schulzinger zu lesen nicht *malāsacā* wie man nach Jacobs Ausgabe annehmen mußte.

²⁾ Es folgen noch acht Part. Pres.

³⁾ So ist nach Schulzinger mit den Handschriften zu lesen.

⁴⁾ Vom Apabhraṃsa sehe ich in *r* ab.

gune vimagganti. Von Akkusativen fuhr Pischel aus der Māhārāstrī, abgesehen von der eben erwähnten Stelle, nur *paraāi*, *gaām*, *turaāi*, *raḷḷhasā* an, die sämtlich in der Strophe Rāvanav 15, 17 vorkommen. *to paraāi gaām turaāi a raḷḷhasāi lohamatto | rāmasarāghāadhuo maabale parabale paatto khattum* || Die Formen beweisen nichts, denn die Strophe fehlt in Kṛsnas Setuvivarana und Śivanārāyanadāsa's Setusarani und ist daher, wie schon S Goldschmidt in seiner Übersetzung hervorgehoben hat, unecht. Aus der Māgadhi gibt Pischel *dantāim*, Śak 154, 6 (*dantāim de ganaiśśam*), und *gonāim*, Mrech 122, 15 (*mama kelakūim gonāim iāheśi*), 132, 16 (*edāim gonāim genhīa*). Das Wort *gona* findet sich in der Māgadhi der Mrech noch öfter, stets lautet der Nom Plur (118, 5, 12, 14) und der Vok Plur (97, 21, 98, 20, 99, 12, 100, 13, 107, 18, 117, 15) *gonā*. Andere Formen des Akk Plur von mask *a* Stämmen kommen, soweit ich sehe, in der Mrech nicht vor¹⁾. Es kann sich also nicht, wie Pischel § 393 meint, um einen Geschlechtswandel handeln, der bei der Bedeutung des Wortes auch ganz unerklärlich sein würde, sondern *gonāim* verhält sich zu *gonā* wie in der Alt-Ardhamāgadhi *pulīśāni* zu *pulīśā*. Aus der Śaurasenī fuhr Pischel nur *gunāim*, Mrech 37, 14 (*ajjude manorahantarassa gunāim coria*), und *ricāim*, Ratn 302, 11 (*caduvēdi via bamhano ricāim padhūidum pauttā*) an. Da in Ś sonst der Akk Plur der Mask auf *e* ausgeht und Hemacandra ausdrücklich für *guna* Geschlechtswechsel lebrt, möchte man *gunāim* als Neutrum erklären, wenn nicht ein paar Zeilen später (22) gerade wieder der Nominativ *gunā* erschiene (*dullahā gunā viharā a*). Für *ricāim* wäre *ricāo*, *ricā* zu erwarten, die Frage, ob hier Akkusativbildung oder wirklicher Geschlechtswechsel vorliegt, ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden²⁾. Soweit das dürftige Material überhaupt Schlüsse gestattet, wurde also der Akk Plur auf *āim* von mask *a* Stämmen als Fortsetzer der älteren Formen auf *āni* für die Māhārāstrī abzulehnen, für die Māgadhi und vielleicht auch für die Śaurasenī anzuerkennen sein. Das Verbreitungsgebiet wurde also im wesentlichen dasselbe sein wie in der älteren Zeit.

Kehren wir zu der Inschrift zurück. In Z 13 setzt Buhler hinter *paratayerā* einen Punkt und beginnt mit *etena* einen neuen Satz. 'For, as (*a man*) feels tranquil after making over his child to a clever nurse — saying unto himself, 'The clever nurse strives to bring up my child well, — even so I have acted with my *Lajūkas* for the welfare and happiness of the provincials intending that, being fearless and feeling tranquil, they may do their work without perplexity. For this reason I have made the *Lajūkas* independent in (*awarding*) both honours and punishments'. Wer diese

¹⁾ Der Akk Plur des Pronominaladjektivs *arala* = Sk. *apara* g. ht auf *e* aus *avale* 118, 14.

²⁾ Zu beachten ist, daß *ricāim* in einer Rede vorkommt die dem Vidusaka in den Mund gelegt ist, der nach den älteren Grammatikern Prasa eine Abart der Śaurasenī spricht.

Übersetzung aufmerksam liest, wird fühlen; daß die Bemerkung 'intending that usw.' garnicht zu dem vorausgehenden Vergleich mit der Amme paßt. Dort wird das Gefühl der Sicherheit hervorgehoben, das den erfüllt, der sein Kind einer verständigen Amme anvertraut hat, aber nichts über die Gefühle der Amme gesagt; hier wird umgekehrt gerade von der Gemüthsverfassung der Lajjūkas gesprochen, die doch mit der Amme auf gleicher Stufe stehen. Das Richtige hatte längst Senart gesehen, der den Satz, der den Vergleich enthält, mit *hitasukhāye* abschließen laßt und den mit *yena* beginnenden Satz als Relativsatz mit dem folgenden, mit *etena* beginnenden Satze verbindet. Dann ist der Gedankenzusammenhang völlig einwandfrei. 'Wie man einer verständigen Amme sein Kind anvertraut, so habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit sie ihr Werk unbeirrt tun, habe ich sie selbständig gemacht.' Was Buhler, und vor ihm Kern, zu ihrer Abtrennung der Satze bewogen hat, war offenbar das *ti* hinter dem Relativsatze. Aber dies findet sich hinter dem Relativsatze, wenn er finalen Sinn hat, auch sonst, z. B. Sep I Dh *etāye athāye iyaṃ līpi likhita hida ena nagalariyohālākā saṣratam samayam yūjerū ti nagalajanasa akasmāpalibodhe ta akasmāpalikūlese ta no siyā ti* 'zu diesem Zweck ist dies Edikt hier geschrieben, damit die Stadtrichter sich jederzeit darum kümmern, daß die Stadter nicht ohne Grund Gefangnis oder ohne Grund Belastigung erleiden'.

Schwierigkeiten bereiten noch die Wörter *abhūtā asvatha samtā*, wofür La Ln *abhūta asvathā samtā* bieten¹⁾. Sie sind zuletzt von Michelson, Indog Forsch XXIII, 232ff., ausführlich behandelt worden. Während alle bisherigen Ausleger in *samtā* eine Form des Partizipiums von *as* 'sein', gesehen hatten²⁾, faßt Michelson es als einen adverbial gebrauchten Akk Sing Neutr des Adjektivs *santa* = Sk *sānta*, das mit dem vorausgehenden *asvatha* oder *asvathā* im Kompositum stehen soll. Zu dieser Auffassung führt ihn die Form *asvatha* in Ds Dm, für die natürlich *asvathā* zu erwarten wäre. Ich kann der Michelsonschen Erklärung nicht zustimmen, weil sie zur Annahme einer Konstruktion nötigt, die mir formell wie inhaltlich unmöglich erscheint. In Z 4f steht *kim ti lajṇkū asvatha abhūtā kammāni paratayerū*, hier *yena ete abhūtā asvatha samtā arimānā kammāni paratayerū ti*. Die Worte *asvatha abhūtā*, die dort unzweifelhaft koordiniert sind³⁾, sollen hier auseinandergerissen sein, und hintereinander sollen ein

¹⁾ Dm stimmt, soweit der Text erhalten ist, mit Ds, R mit La Ln. In A fehlt die ganze Stelle.

²⁾ Auch Buhlers Übersetzung zeigt meiner Ansicht nach deutlich, daß er in die-
em Punkte nicht von seinen Vorgängern abwich.

³⁾ Michelson sieht wegen der Kürze des Auslautes von *asvatha* in *asvatha abhūtā* in Ds ein Kompositum. Die in La Ln entsprechenden Formen *asvatha abhūta* sind aber auch nach ihm nebeneinanderstehende Nom Plur, die nach der Kurzungsregel aus **asvathā abhūtā* entstanden sind, und ich glaube daher an das Kompositum in Ds so wenig wie an das Kompositum *tiyatadhāt* in Ds Z 11 desselben Ediktes, das wie-

Nominativ Pluralis, ein adverbial gebrauchtes Karmadhāraya und wieder ein Nominativ Pluralis stehen, die begrifflich alle auf ein und dasselbe Subjekt gehen. Man braucht nicht viel von diesen Edikten gelesen zu haben, um sich zu sagen, daß das stilistisch nahezu undenkbar ist. Auch bezweifle ich, daß der König von seinen Lajjūkas hätte verlangen können, daß sie 'sāntam' ihre Geschäfte versehen sollten, die *sānti* und das *karmapravartana* sind für den Inder Begriffe die sich gegenseitig diametral gegenüberstehen. Und damit sind wir aus den Schwierigkeiten noch nicht einmal heraus. Denn nun stört das *ā* von *asvathū samtam* in La Ln R. Michelson erklärt *asvathūsamtam* als ein Kompositum mit Dehnung des Auslautes des ersten Gliedes, wofür er sich auf vedische Analogien bei Whitney § 247 beruft. Viel ausführlicher hat Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 56 die Dehnung im Auslaut des Vordergliedes behandelt. Unter dem Material das er beibringt, findet sich nichts, was sich dem angeblichen Kompositum *asvathūsamtam* auch nur im entferntesten vergleichen ließe. Außerdem ist diese Dehnung natürlich auf feste Komposita beschränkt und kann nicht in Augenblicksbildungen eintreten, wie es *asvathūsamtam* sein mußte. Und glaubt endlich wirklich jemand, daß man ohne alle Analogien ein Kompositum *asvathūsamtam* gebildet haben sollte, das jeder unbefangene Leser der Inschrift zunächst in *asvathū* und *asamta* zerlegen mußte?

Ich hege trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die ich bekenne nicht befriedigend lösen zu können keinen Zweifel daß wir an der alten Erklärung festhalten müssen und daß *yena ete abhūtā asvathū samtam arimandā kammā paratayevū ti* wörtlich zu übersetzen ist 'damit diese, indem sie ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung sind ihre Geschäfte versehen'. Genau dieselbe eigentümliche Konstruktion haben wir in (2) F VIII K *devānam piye Priyadasi lājā dasarasābhūsite samtam nīla mitha sambodhi* 'der gottgeliebte König Priyadarsin, als er zehu Jahre gesalbt war zog auf Erkenntnis aus'. Dh¹⁾ läßt das *samtam* fort *devānam piye Priyadasi lājā dasarasābhūsite nīlham sambodhi*, was natürlich im Sinn keinen Unterschied macht. Genau so ist in unserem Edikt in der Parallelstelle in Z 4 das *samtam* fortgelassen.

Daß es sich hier um eine absolute Konstruktion handelt tritt deutlicher in den folgenden Stellen hervor. (3) F XII K *heva kalata²⁾ atapā sadā bādham vadhiyati palapāsada pi tā upakaleti* 'wenn man so handelt,

derum nur wegen der kurze des Auslautes angenommen wird neben dem aber, nur durch drei Worte getrennt *piyatāye dhātāye* steht. Meines I rachtens erklären sich diese Unregelmäßigkeiten wie das *siya* in Ds 4 / 14 und das wiederholt in Ds 8 schonend *lāja* daraus daß der Text von dem die Ds Versen kopiert wurde, die Verkürzung nach der Michelsonschen Regel zeigte.

¹⁾ In J ist nur der Anfang der Stelle *devānam piye* — *dasa*, erhalten.

²⁾ *kalata* steht natürlich für *kalantam*.

fördert man sicherlich die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Gutes', (4) I XII K *tadūanathā kalata atapāsada ca chanati palapāsada pi rū apakaleti* 'wenn man dem entgegengesetzt handelt, schädigt man die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Übles', (5) I XII K *se ca punā tathā kalamtam bādhatale upahanti atapāsamdavi* 'der schädigt, wenn er so handelt, ganz gewißlich die eigene Sekte', (6) Sep I Dh *heram ca kalamtam tuphe caghattha sampatipādayitāre* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen', (7) Sep II Dh J *heram ca kalamtam tuphe* (J omitt *tuphe*) *svagam* (J add *ca*) *ālādhasasatha* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr [sowohl] den Himmel gewinnen', (8) Sep II Dh *heram kalamtam tuphe caghattha sampatipādayitāre*, J *heram ca kalamtam caghattha sampatipādayitāre* '[Und] wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen'.

Ganz deutlich ist die absolute Konstruktion wenn das Subjekt des Hauptsatzes von dem in der Partizipialkonstruktion genannten oder zu verstehenden verschieden ist (9) I VI Dh¹⁾ *tasī athasī vādē ca nyhatī vā samtam palisāyā ānantaliyam pativedetariye me ti saratā saram kalam heram me anusathe*, K *tāye thāye vādē nyhatī vā samtam palisāye anantaliyenā pati* *riye me saratā saram kalam heram ānapayite mamayā* 'wenn über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung in der Parisd stattfindet so ist nur unverzüglich überall und zu jeder Zeit [über diese Sache] Vortrag zu halten') so lautet mein Befehl (10) S 7 Ds *heram hi anupatipajamtam hidatapālāte aladhe hoti* denn wenn man so [diesen Vorschriften] folgt ist das Heil im Diesseits und im Jenseits gewonnen' (11) F XI K *se tathā kalamta hidalokāye ca kam aladhe hoti* 'wenn man so handelt ist sowohl das Heil im Diesseits gewonnen' (12) Sep I J *ipatipātayamtam no svagaāladi no lājā[*la]dhi* 'wenn man nicht zur Befolgung [dieser Vorschrift] anhält [findet] weder Gewinn des Himmels noch Gewinn [der Gunst] des Königs [statt] (13) Sep II J *khane samtam elena pi solariyā* wenn eine passende Gelegenheit da ist ist [dies Edikt] auch von einem Einzelnen zu hören Ein weiteres Beispiel (14) das in diese Kategorie gehört werden wir nachher kennenlernen

Ist das in der absoluten Konstruktion erscheinende Verbum medial, so tritt statt der Partizipialform auf -*mtam* eine Form auf *mane mane*, oder *mine* auf (15) F XIII K *avijam hi vijnamane e tata*³⁾ *radha vā*

¹⁾ In J luckenhaft überliefert das Erhaltens stimmt mit dem Text von Dh

²⁾ Da in dem Edikt vorher *atha mit pativedeti* verbunden ist (Dh *janasa aham pativedayanti* K *asam janasa pativedenti*) so ist auch hier wahrscheinlich *atīe* als Subjekt zu *pativedetariye* zu ergänzen Wer es vorzieht mag übersetzen so ist es nur unverzüglich anzuzeigen so hat der Übersetzer von G die Stelle verstanden Auf keinen Fall aber ist *vādē* und *nyhatī* das Subjekt zu *pativedetariye*

³⁾ Buhler fälschlich *etata*

malane vā aparahe vā janasū se bādha vedanyamute gulumute cū devūnam piyasā 'wenn man ein uneroberbares Land erobert — das Morden, das [dann] dort [stattfindet], oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergeliebten gewiß schmerzlieb und bedauerlich, (16) Sep I Dh *vipatipādayamīne hi¹⁾ etam nathī svagasa āladhi no lājāladhi*, die Stelle entspricht der unter 12 aus J angeführten, (17) Sep I Dh²⁾ *sampatipajamīne cu etam svagam alūdhaysatha* 'wenn ihr aber dies befolgt, werdet ihr den Himmel gewinnen' Auch das (18) *mīne* in Sep I J Z 9 muß, wie die Vergleichung mit dem Text von Dh zeigt, der Rest eines medialen Partizips sein, das dem *kalamtam* in der unter 6 angeführten Stelle entsprach. Endlich bin ich überzeugt, daß diese Konstruktion auch in (19) S 7 Ds vorliegt in *etam eva me anurekhamāne dhammathambhām katāni* 'indem ich dasselbe im Auge hatte, habe ich Gesetzssäulen errichtet'. Für die Annahme Buhlers (Beitr. S 280), daß *anurekhamāne* Fehler für *anurekhamānena* sei, scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen, *me* ist aus dem Verbande der Worte, zu denen es grammatisch gehört, herausgenommen und an die zweite Stelle des Satzes gerückt, wie in S 7 *etāye me athāye dhammasavanani sāvāpitāni*.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß diese Konstruktion nur in Verbindung mit dem Partizip des Prasens vorkommt, um die Gleichzeitigkeit der Handlung mit der Handlung des Hauptsatzes auszudrücken. Das Partizip zeigt im Aktiv den Ausgang auf *mtam*, im Medium den Ausgang auf *mane*, *mane* oder *mīne*, einerlei ob es sich auf Singulare (2 3—5 9—16 19) oder Plurale (1 6—8 17 18) bezieht. Nur in einem Teil der Fälle (1—8 17 18) ist das Subjekt des Partizips mit dem grammatischen Subjekt des Hauptsatzes identisch. Ist das Subjekt des Partizips und das grammatische Subjekt des Hauptsatzes verschieden, so wird das Subjekt des Partizips im Nominativ hinzugefügt (9 11 13 14) oder unbezeichnet gelassen (10 12 15 16 19). Das letztere ist selbst der Fall, wenn es nicht das unbestimmte 'man' ist (19). Bei *samtam* steht das Prädikat im Nominativ (1 2). Daß in den unter 1—8 17 18 genannten Fällen das Partizip nicht etwa als Attribut des Subjektes oder einfach als Subjekt des Hauptsatzes zu fassen ist, scheint mir aus zwei Gründen hervorzugehen. Erstens mußte man diese Fälle von den formal ganz gleichartigen Fällen 9—16, 19 trennen und für beide verschiedene Erklärungen finden, was offenbar nicht angeht. Zweitens mußten dann die Formen auf *-mtam* und *mane* *mīne* die regelrechten Nominative des Singulars wie des Plurals sein. Das

¹⁾ Senart und Buhler lesen *vipatipādayamīnehi*. Wenn man die Stelle mit der unter 12 angeführten Parallelen in J vergleicht und insbesondere mit der unter 17 angeführten Stelle, die das Gegenstück zu ihr bildet (*sampatipajamīne cu etam*), so wird man wohl nicht in ihr bezweifeln, daß *hi* hier Partikel ist.

²⁾ In J ist die Partizipialkonstruktion nicht erhalten.

ist für die medialen Formen fast undenkbar¹⁾ und für die aktiven Formen jedenfalls ganz unwahrscheinlich. Außerdem kommt F XIV Dh J der Nom Sing *mahante* vor, wounach auch im Nom Sing des Partizips eine Form auf *-nte* zu erwarten wäre.

¹⁾ Franke, GN 1895, S 538, erklärt allerdings *sampasipajamāne* in Nr 17 als einen nach der pronominalen Deklination fiktierten Nom Plur. Er soll dem *sara munise* Sep I J, Z 2, *sate munise* Sep I Dh, Z 5 *nikaye* F XII Sh, Z 9, *nāṭikye* F V K, Z 16 entsprechen. Pali und Sanskrit, S 104, hat er noch *ekatte samaye* F I Sh, Z 2 und *ñāṭike* F V M, Z 25 angeführt. Er hätte auch noch *nikāye* in F XII K, Z 34 hinzufügen können, soart best nur so, und die Phototypie scheint mir ihm Recht zu geben. Daß es sich in den letztgenannten Fällen meist um Nom Plur handelt, ist unbestreitbar, nur in der aus F I angeführten Stelle konnte schließlich auch der Nom Sing gemeint sein. Was aber Franke nicht beachtet hat, ist, daß in allen Fällen der Nom Plur auf *e* mit dem Nom Plur auf *e* eines Pronomens verbunden ist. F V K *e tā pi amne nāṭikye*, M *ye va pi aṇe ñāṭike* (G *e vā pi me aṇe ñāṭika*, Sh *ye ta pi amāe ñāṭika*, Dh *amnesu vā nāṭisu*), F XII K *ane tā nikaye*, Sh *aṇe ca nikaye* (G *aṇe ca nikāya*, M *aṇe ca nikāya*), F I Sh *asū pi ca ekatte samaye srestamati* (alle anderen Versionen Formen auf *ā* bzw. *o*), Sep I Dh *sare munise*, J *sara munise* das so als Fehler für *sare munise* erwiesen wird. Es liegt hier also in der Verbindung eines Nomens mit einem Pronomen eine Assimilation der Nominalendung an die Pronominalendung vor. (Ob Nom Plur auf *e* auch für das Pali, und zwar in erweitertem Gebrauche, anzuerkennen sind, ist unsicher. In der von Franke zitierten O 92 von Jat 545 *te tattha gūte ubhayo samagate* kann *samāgate* einfach Fehler für *samagata* sein, veranlaßt durch das *gute*, mit dem der Kommentar es verbindet, oder *ubhayo samāgate* kann unvollkommene Übersetzung eines ursprünglichen *ubhaye samāgate* sein, das der Regel entsprechen würde.) Für die Erklärung des *e* in der absoluten Konstruktion ergeben jene Formen gar nichts, denn hier fehlt das Pronomen, das die Assimilation bedingt, und außerdem wurden die unter 15 16 18 19 beigebrachten Fälle unerklärt bleiben. Im übrigen erklärt Franke, GN 1895 S 536 daß er an dem Nom absol. Anstoß nehme und ihn zu beseitigen wunsche, wo er irgend gehe. Wer die Annahme eines Nom absol. als falsch erweisen will, hat meines Erachtens die Pflicht, eine einheitliche Erklärung für sämtliche Beispiele aufzustellen. Franke macht sich diese Mühe nicht, sondern greift willkürlich ein paar Fälle heraus. Seine Erklärung von Nr 17 ist eben besprochen. In Nr 15 *anupāṇaṃ vijāṇamāne* und in Nr 19 *me anuṇekha māne* soll Lok abs. vorliegen, indem *me* für *maya* steht (GN 1895, S 536, BB XVI, S 101). Es gibt keinen Lok auf *e* in der Alt Ardhmagadhā, und *me* kann nur zu *katani* gehören. In Nr 16 soll *vipatipadāyamānehi* Instrumental sein (BB XVI, S 87 110), die Form beruht auf falscher Wortabtrennung. In Nr 10 und 12 wird *anupasipajamāṇaṃ* und *vipatipātayamāṇaṃ* als Genitiv erklärt (BB XVI, S 87, 110ff.) auch in Nr 11 in Sh wird *karamāṇaṃ* als Genitiv erklärt (ebenda S 112). Wie man hier einen Genitiv konstruieren soll, ist rätselhaft. Der Verfasser versichert denn auch, daß er hier wegen der Unsicherheit der Lesungen in den verschiedenen Versionen nicht durchaus auf seiner Auffassung bestünde und sie nur für den Fall darlege, daß eine spätere Korrektur der Lesungen sie stützen sollte. Da die Lesung in Sh ganz einfach ist, wird dieser Fall wohl kaum jemals eintreten. In Nr 13 soll *khaṇe samāṇaṃ* wieder Lok abs. sein, zur Erklärung von *samāṇaṃ*, das doch nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit einem Lok. hat, wird nur (für *samāṇe*) hinzugefügt (ebenda S 103). Dagegen sollen nach Pali und Sanskrit S 105f. die Formen auf *am* in Nr 2—4 und 11 Nom Sing masc. in Nr 6—8 vielleicht Nom Plur masc. sein.

In dem folgenden Satz der Inschrift, der den allgemeinen Grund angibt, warum Asoka seine Lajjūkas unabhängig machte¹⁾, übersetzt Buhler *vyohāla* durch Amtsgeschäfte 'For the following is desirable — What? That there may be equity in official business and equity in the award of punishments'. Das Wort *vyohāla* begegnet in den Asoka Edikten noch einmal in Sep I in dem Ausdruck *nagalavyohāla*. Ich hoffe später zeigen zu können, daß darunter nicht, wie man bisher angenommen hat, Beamte, die mit der Stadtverwaltung beauftragt sind, sondern die Stadtrichter zu verstehen sind, und auch in unserem Edikte kann *vyohāla* meines Erachtens nichts weiter bedeuten als was es im Sanskrit gewöhnlich bedeutet, 'Gerichtsverfahren'²⁾. Buhler ist, wie Beitr S 251, Note 6 zeigt, zu seiner Übersetzung hauptsächlich dadurch gekommen, daß er *abhīhāla* als Steuerangelegenheiten faßte. Er hat dann die Übersetzung beibehalten, auch als er *abhīhāla* anders verstand (Ep Ind II, 253, Note 26). Nimmt man *abhīhāla* in dem Sinne, wie ich es oben vorgeschlagen, so stimmt die Bedeutung 'Gerichtsverfahren' dazu aufs beste.

Die größten Schwierigkeiten bereitet der letzte Absatz. Buhler übersetzt 'And even so far goes my order. I have granted a respite of three days to prisoners on whom judgment has been passed and who have been condemned to death. Their relatives will make some (of them) meditate deeply (and) in order to save the lives of those (men) or in order to make (the condemned) who is to be executed, meditate deeply, they will give gifts with a view to the next world or will perform fasts. For my wish is that they (the condemned) even during their imprisonment may thus gain bliss in the next world, and various religious practices self restraint and liberality, will grow among the people'. Buhlers Übersetzung bedeutet unzweifelhaft, insbesondere was die Wörter *patikā va lam* betrifft, einen Fortschritt gegenüber den Versuchen seiner Vorgänger³⁾, eine Reihe von Bedenken lassen sich aber auch gegen sie geltend machen. Erstens will ich nicht geradezu bestreiten, daß *nyhapayati* die Bedeutung 'bereuen machen' annehmen könnte, denn darauf läuft das Buhlersche 'bewegen in sich zu gehen', 'to make meditate deeply' hinaus, und in seinen Erläuterungen (Beitr S 252) spricht Buhler selbst von 'aufrichtiger Reue'⁴⁾. Es läßt sich aber zeigen, daß das Verbum in den Asoka Edikten sonst niemals diese Bedeutung hat. Zweitens wie können die Verwandten durch

¹⁾ V. A. Smith Asoka², S 186, will den Satz vielmehr als Begründung des Folgenden fassen. Bei dem klaren Wortlaut des Textes verstehe ich nicht, wie das möglich sein sollte.

²⁾ Im juristischen Sinne haben es auch Kern (recht) und Senart (poursuites prosecutions) verstanden.

³⁾ Ich gehe auf die älteren Übersetzungen nicht ein, weil ich sie durch Buhlers Bemerkungen für erledigt halte.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung (Ep Ind II S 256) steht allerdings nur noch 'that at least the hearts of those who must die, will be softened and turn heavenwards'.

Gaben oder Fasten das Leben der Verurteilten retten? Daß bei dem Ausdruck *dānam* nicht etwa an Bestechungen zu denken ist, hat Buhler selbst bemerkt. Er meint, daß die Verwandten Schenkungen machen oder fasten 'indem sie hoffen, daß das Leben des Verurteilten durch eine göttliche Fügung zur Belohnung ihres Dharmaangala¹⁾ gerettet werden möge'. Aber dieser Gedanke an das Eingreifen einer höheren Macht ist doch sehr weit hergeholt und jedenfalls aus den Worten des Textes ohne weiteres nicht zu entnehmen. Und ganz unverständlich bleibt so, warum die Gaben ausdrücklich *pālāṭikam* 'auf das Heil im Jenseits bezuglich' genannt werden. Wenn sie den Zweck haben sollten, das Leben der Verurteilten zu retten, so würden sie doch gerade umgekehrt *hidatika* 'für das Heil auf Erden bestimmt' sein. Auch ist wohl zu beachten, daß Buhler bei seiner Interpretation genötigt ist, ein 'and' einzuschleiben, solche Einschübe verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist. Dazu kommen grammatische Schwierigkeiten. Der Singular *nusamtam* ist zum mindesten hart, da sonst, sowohl vorher wie nachher, von den Verurteilten stets im Plural gesprochen wird. Auch muß das Part. Pras. hier in der Bedeutung des Futurums genommen werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Lesart *niḥapayitā* in Ds und A, die dem *niḥapayitāre* in La Ln gegenübersteht. Buhler erklärt allerdings das *tā* von *niḥapayitā* als Zusammenziehung von *tāya* allein in der *Ardhamagadhī* der *Aśoka* Inschriften kommt diese Kontraktion sonst nicht vor²⁾ und vor allem lassen sich in diesem Dialekt keine Infinitive auf *taya* nachweisen, der Infinitiv lautet vielmehr stets auf *tare* aus. Und endlich erhebt sich doch auch die Frage: Was hat denn diese Bestimmung über den dreitägigen Aufschub der Todesstrafe überhaupt mit den Amtspflichten der *Lyyukas* zu tun, mit denen sich der vorhergehende Abschnitt beschäftigt?

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Die beiden *tā* hinter *natikā* und *nāsamtam* zeigen deutlich, daß hier zwei Sätze gegenübergestellt sind: *natika* *ia* *kāni* *niḥapayisanti* *juitāye* *tānam* und *nāsamtam* *ia* *niḥapayitā* *dānam* *dāhami* *pālāṭikam* *upavasam* *ia* *kachamī*. Es gilt zunächst den Sinn von *niḥapayati* festzustellen. Buhler glaubte seine Auffassung des Wortes werde durch den Gebrauch von *niḥati* in S 7 Ds gerechtfertigt. Hier steht *munisanam* *cu* *yā* *iyam* *dhammaradhi* *ia*

¹⁾ In der englischen Übersetzung fehlen diese Worte. Vielleicht hat also Buhler das Mißliche seiner Begründung selbst eingesehen, ohne freilich irgendeine andere zu geben.

²⁾ Daß *etadatha* in S 7 nicht Sk. *etadanti* *āya* entspricht, sondern Sk. *etadyati* *ā* hat Michelson richtig erkannt. IF. XIII S. 248. In G findet sich einmal (F XII, Z 8f) *etaya* *atha* gegenüber *etā* *ja* *athāya* in F IV, V usw. Ich halte es für einen Schreibfehler, das *ya* ist vor dem folgenden *ya* von *yedapātā* ausgelassen. Für unseren Dialekt kann es natürlich auf keinen Fall etwas beweisen und ebensowenig die von Buhler aus dem Pali angeführten Formen.

Für die sprachwissenschaftliche Erklärung müssen wir von den medialen Formen ausgehen die Nom Sing des Maskulinums aber auch des Neutrums sein können da in diesem Dialekt auch der Nom Sing des Neutrums unter dem Einfluß der maskulinen Stämme gewöhnlich die Endung *e* zeigt. Nimmt man das letztere an so müßte auch die Form auf *-mtam* der Nom Sing des Neutrums sein. Das wäre an und für sich nicht unmöglich man sieht aber nicht ein warum sich, wenn die medialen Formen in dieser Konstruktion *e* statt *am* annehmen die aktiven Formen dem Eindringen des *e* widersetzt haben sollten und die Verwendung des Neutrums wäre überhaupt nicht recht verstandlich. Betrachtet man anderseits die mediale Form als Nom Sing des Maskulinums so muß auch die Form auf *-mtam* Maskulinum sein. Johansson¹⁾ hat sie als Komprobißbildung aufgefaßt indem der thematische Nom **kalamte* nach dem danebenstehenden **kalam* zu *kalamtam* umgestaltet wurde. Ich halte diese Erklärung in der Hauptsache für richtig. Nur möchte ich wegen des vorher angeführten *mahamte* lieber annehmen daß zunächst der Nom **kalam* unter dem Einfluß der obliquen Kasus zu *kalamtam* wurde. Diese Form hielt sich in der Partizipialkonstruktion weil sie hier ihrem Bau nach nicht mehr verstanden wurde während sie sonst wohl weiter unter dem Einfluß der maskulinen *a* Stämme zu **kalamte* wurde. Wir können die Konstruktion daher als einen Nominativus absolutus bezeichnen bei dem die Partizipialform die ursprünglich nur für den Singular berechtigt war, erstarrte und auch für den Plural verwendet wurde.

Auch hier drängt sich wieder die Frage auf ist der Nom absol auf die AMg beschränkt oder auch in den anderen Dialekten zu Hause? Was zunächst die nordwestlichen Versionen betrifft so zeigt M an allen Stellen die Formen auf *-mtam* (auch *tam -mta* geschrieben) (2) F VIII *se derana priye Priyadrasī raja dasavasabhisite samtam nikrami sambodhi*, (3) F XII *eram karatam atmapasada badham radhayati parapasadasa pi ca upakaroti apakaroti* (5) F VII *puna tatha karatam badhamtaram upahamti atmapatiwedatariye me sairatra sairā lala* (11) F XI *se tatha karatam hadaloke ca lam aradhe hoti*²⁾ Sh hat ebenfalls fünfmal die Form auf *-mtam* (auch *ta karatam ataprasamdām radheti paraprasamdasa pi ca upakaroti* (4) F XII *eram F VII tadaññatha karata ca* ataprasamdām chanati paraprasamdasa ca apakaroti* (5) F VII *so ca puna tatha karamtam*³⁾ *badhamtaram upahamti ataprasadam*, (9) F VI *taye aṭhaye vīrade va nīhātī va samtam parivaye*

¹⁾ Der il akkt der sogenannten Shihbazgarhi redaktion II S 40

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht hier von Sh ab. Die unter 15 angeführte Stelle fñlt lñd rñ Mñs auf kleine Bruchstücke

³⁾ Die Worte sind verschiedlich wiederholt mit der Variante *karatam*

anantariyena prativedatavo me saratra sartram kalam¹⁾, (11) F XI so tatha karamtam iṣṭokam ca aradhet²⁾, (15) F XIII arjyam hi vijñāmanā ye tatra³⁾ vadho ra* maranam va aparah va janasa tam badham iḍanīyamalam gurumalam ca devanara priyasa Einmal aber, in (2) F VIII, ist samtam durch solo ersetzt so devanam priyo Priyadasi raja daśava sabhisito sato nikrami sabodhim * Ich lege nach dem S 28ff Gesagten dieser Divergenz mehr Gewicht bei als allen Übereinstimmungen und sehe darin ein Anzeichen dafür, daß der nordwestliche Dialekt die Formen auf mtam und damit offenbar die ganze Konstruktion nicht kannte, das daśarasa bhisito sato läßt sich natürlich ohne weiteres als Attribut zu raja auffassen.

Dies gleiche gilt für den westlichen Dialekt. In G ist die Form auf mtam in jedem Falle beseitigt. Anstatt samtam finden wir hier samto, das Sk san oder santah⁴⁾ vertritt, anstatt kalamtam karu, karum, karoto karāto, in denen ich Vertreter von Sk karuān sehe⁵⁾. (2) F VIII so devānam priyo Priyadasi rājā daśarāsabhisito samto ayāya sambodhim, (3) F XII eram karum ātpapāsamdā ca iadhayati parapāsamdasa ca upakaroti. (4) F XII tadamāthā karoto ātpapāsamdā ca chanati parapāsamdasa ca n apakaroti. (5) F XII so ca puna tatha karāto ātpapāsamdā bādhalaram upahanāti. (9) F VI tāya athāya virādo nyhati va samto parisāyam ānamtaram patve detayam me saratra sarie lāle, (11) F XI so tathā karu iṣṭokasa āradho hoi. Wer die unter 2—5, 11 angeführten Stellen unbefangen und unbefleußt durch die übrigen Versionen prüft wird daraus niemals auf das Vorhandensein einer absoluten Konstruktion schließen, das Partizipium läßt sich stets als Subjekt des Satzes oder als Attribut des Subjektes auffassen. In 10 aber liegt ein Nom absol vor, denn virādo nyhati va samto kann unmöglich das Subjekt zu dem neutralen patvedetayam bilden. Mir scheint es aber, daß bei diesem etwas komplizierteren Satz einfach die Kunst des Übersetzers gescheitert ist. Er hat sich begnügt, die ihm ganz fremde Form samtam durch samto zu ersetzen um übrigen über die Konstruktion des Satzes beibehalten wie sie in der Vorlage stand. Zum Beweis daß auch der westliche Dialekt den Nom absol kannte scheint mir dies Beispiel nicht auszureichen.

¹⁾ Die Worte taye — saratra sind versehentlich wiederholt die Partizipialkonstruktion lautet das zweite Mal taye athāya virāde samtam nyhati va parisāye

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht von M ab

³⁾ Buhler fälschlich yetatra

⁴⁾ In F IV G findet sich tisamto = Sk tisāntah. Die Stelle (15) F XIII ist leider in G verstümmelt

⁵⁾ Für karum und karu ist das freilich nicht sicher, doch wird man die Formen kaum voneinander trennen können. Nach Franke GN 1895 S 535 ist karu ein Nom des Adj kara machend, da nach Hem IV, 331 um Apabhramśa der Nom auf u ausgehen kann. Meines Erachtens kann ein solches Durcheinanderwerfen örtlich oder zeitlich geschiedener Dialekte die Erkenntnis des Richtigen nur hindern.

In dem folgenden Satz der Inschrift, der den allgemeinen Grund angibt, warum Aśoka seine Lajūkās unabhängig machte¹⁾, übersetzt Buhler *vyohāla* durch Amtsgeschäfte 'For the following is desirable — What? That there may be equity in official business and equity in the award of punishments'. Das Wort *vyohāla* begegnet in den Aśoka Edikten noch einmal in Sepi I in dem Ausdruck *nagalavyohālaka*. Ich hoffe später zeigen zu können, daß darunter nicht, wie man bisher angenommen hat, Beamte, die mit der Stadtverwaltung beauftragt sind, sondern die Stadtrichter zu verstehen sind, und auch in unserem Edikte kann *vyohāla* meines Erachtens nichts weiter bedeuten als was es im Sanskrit gewöhnlich bedeutet, 'Gerichtsverfahren'²⁾. Buhler ist, wie Beitr. S. 251, Note 6 zeigt, zu seiner Übersetzung hauptsächlich dadurch gekommen, daß er *abhikāla* als Steuerangelegenheiten faßte. Er hat dann die Übersetzung beibehalten, auch als er *abhikāla* anders verstand (Ep. Ind. II, 253, Note 26). Nimmt man *abhikāla* in dem Sinne, wie ich es oben vorgeachlagen, so stimmt die Bedeutung 'Gerichtsverfahren' dazu aufs beste.

Die größten Schwierigkeiten bereitet der letzte Absatz. Buhler übersetzt 'And even so far goes my order. I have granted a respite of three days to prisoners on whom judgment has been passed and who have been condemned to death. Their relatives will make some (of them) meditate deeply (and) in order to save the lives of those (men) or in order to make (the condemned) who is to be executed meditate deeply, they will give gifts with a view to the next world or will perform fasts. For my wish is that they (the condemned) even during their imprisonment may thus gain bliss in the next world, and various religious practices, self restraint and liberality, will grow among the people'. Buhlers Übersetzung bedeutet unzweifelhaft, insbesondere was die Wörter *nāh/ā ra lāni* betrifft, einen Fortschritt gegenüber den Versuchen seiner Vorgänger³⁾, eine Reihe von Bedenken lassen sich aber auch gegen sie geltend machen. Erstens will ich nicht geradezu bestreiten, daß *nyhapayati* die Bedeutung 'bereuen machen' annehmen könnte, denn darauf läuft das Buhlersche 'bewegen in sich zu gehen', 'to make meditate deeply' hinaus, und in seinen Erläuterungen (Beitr. S. 252) spricht Buhler selbst von 'aufrichtiger Reue'⁴⁾. Es läßt sich aber zeigen, daß das Verbum in den Aśoka Edikten sonst niemals diese Bedeutung hat. Zweitens wie können die Verwandten durch

¹⁾ V. A. Smith, *Asoka* 2, S. 186, will den Satz vielmehr als Begründung des Folgenden fassen. Bei dem klaren Wortlaut des Textes verstehe ich nicht, wie das möglich sein sollte.

²⁾ Im juristischen Sinne haben es auch Kern (recht) und Senart (*poursuivres, prosecutions*) verstanden.

³⁾ Ich gehe auf die älteren Übersetzungen nicht ein, weil ich sie durch Buhlers Bemerkungen für erledigt halte.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 256) steht allerdings nur noch 'that at least the hearts of those who must die, will be softened and turn heavenwards'.

Gaben oder Fasten das Leben der Verurteilten retten? Daß bei dem Ausdruck *dānam* nicht etwa an Bestechungen zu denken ist, hat Buhler selbst bemerkt. Er meint, daß die Verwandten Schenkungen machen oder fasten 'indem sie hoffen, daß das Leben des Verurteilten durch eine göttliche Fügung zur Belohnung ihres Dharmamangals¹⁾ gerettet werden möge'. Aber dieser Gedanke an das Eingreifen einer höheren Macht ist doch sehr weit hergeholt und jedenfalls aus den Worten des Textes ohne weiteres nicht zu entnehmen. Und ganz unverständlich bleibt so, warum die Gaben ausdrücklich *pālāṭikam* 'auf das Heil im Jenseits bezuglich' genannt werden. Wenn sie den Zweck haben sollten, das Leben der Verurteilten zu retten, so würden sie doch gerade umgekehrt *hidatika*, 'für das Heil auf Erden bestimmt' sein. Auch ist wohl zu beachten, daß Buhler bei seiner Interpretation genötigt ist, ein 'and' einzuschreiben, solche Einschübe verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist. Dazu kommen grammatische Schwierigkeiten. Der Singular *nāsamtam* ist zum mindesten hart, da sonst, sowohl vorher wie nachher, von den Verurteilten stets im Plural gesprochen wird. Auch muß das Part. Pres. hier in der Bedeutung des Futurums genommen werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Lesart *nyhapayitā* in Ds und A, (be dem *nyhapayitāre* in La Ln gegenübersteht. Buhler erklärt allerdings das *ta* von *nyhapayitā* als Zusammenziehung von *tāya* allein in der Ardhama-gadhī der Aśoka-Inskriften kommt diese Kontraktion sonst nicht vor²⁾) und vor allem lassen sich in diesem Dialekt keine Infinitive auf *taya* nachweisen. Der Infinitiv lautet vielmehr stets auf *tare* aus. Und endlich erhebt sich doch auch die Frage: Was hat denn diese Bestimmung über den dreißigigen Aufschub der Todesstrafe überhaupt mit den Amtspflichten der *Lajjūkas* zu tun, mit denen sich der vorhergehende Abschnitt beschäftigt?

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Die beiden *va* hinter *nāṭika* und *nāsamtam* zeigen deutlich, daß hier zwei Sätze gegenübergestellt sind: *nāṭikā va kāmī nyhapayisamī jūṭaye tunam* und *na samtam vā nyhapayitā dānam dūhamī pālāṭikam uparūsam va kachamī*. Es gilt zunächst den Sinn von *nyhapayati* festzustellen. Buhler glaubte seine Auffassung des Wortes werde durch den Gebrauch von *nyhati* in S 7 Ds gerechtfertigt. Hier steht *munisānam eva yā vyam dhammaradhī va*

¹⁾ In der englischen Übersetzung fehlen diese Worte. Vielleicht hat also Buhler das Mißliche seiner Begründung selbst eingesehen, ob es freilich irgendeine andere zu geben.

²⁾ Daß *etadattā* in S 7 nicht Sk. *etadattāya* entspricht, sondern Sk. *etadyatha*, hat Michelson richtig erkannt. IF XXIII S. 248. In G findet sich einmal (F XII, Z. 8f) *etaya aṭha* gegenüber *etaja aṭhaya* in F IV. V usw. Ich halte es für einen Schreibfehler, das *ya* ist vor dem folgenden *ya* von *yāpatā* ausgelassen. Für unseren Dialekt kann es natürlich auf keinen Fall etwas beweisen und ebensowenig die von Buhler aus dem Pal. angeführten Formen.

dhitā durehī yeva ākālehi dhammaniyamena ca nīhatiyā ca / Tata cu lahu se dhammaniyame nīhatiyā ra bhuye / Dhammaniyame cu kho esa ye me iyam kale imāni ca imāni [ca*] jātāni avadhīyāni amnāni pi cu bahul(āni) dhammaniyamāni yāni me katāni / Nīhatiyā ra cu bhuye munisānam dhammavadhī vadhitū arihimsāye bhutānam anālambhāye pānānam, was nach Buhler bedeutet 'But men have grown this growth of the sacred law¹⁾ in two ways, (viz) through restrictive religious rules and through deep meditation. But among these two the restrictive religious rules are something small, more (is worked) by deep meditation. But the restrictive religious rules, indeed are these, that I have ordered various kinds of creatures to be exempt from slaughter, but there are also numerous other restrictive religious rules which I have imposed. But by deep meditation the growth of the sacred law has been increased more among men, so that they do not injure created beings, so that they do not slaughter living creatures'. Buhler bemerkt (Beitr. S. 282, Ep. Ind. II, 274) daß dem *nīhatī* im Sanskrit *nīdīdhyāsānā* der Bedeutung nach genau entspreche. Ich kann die Gleichsetzung der beiden Ausdrücke nicht als berechtigt ansehen. *Nīdīdhyāsānā* gehört zum Desiderativstamm, *nīhatī* aus **nīdhyā* plus zum Kausativstamm. Das erstere ist eigentlich 'das Verlangen nachzudenken', dann 'Nachdenken' überhaupt, *nīhatī* kann nur 'das Veranlassen nachzudenken' sein. Wie der *niyama* das Verbot, vom König ausgeht (*ye me iyam kale*) so geht auch die *nīhatī* von ihm aus, er veranlaßt die Leute nachzudenken, natürlich in diesem Falle, über das Verbot, gewisse Tiere zu töten usw., daher führt die *nīhatī* zur Nichtverletzung der Wesen zur Nichttötung des Lebendigen. Der *niyama* erstreckt sich auf bestimmte Tiere, die *nīhatī* bewirkt, daß sich das Prinzip der Ahimsā überhaupt im Volke verbreitet. Die Übersetzung ist also richtig, wenn anstatt 'Meditation' jedesmal 'die Anregung zum Nachdenken darüber' eingesetzt wird²⁾. Der Begriff der Reue fehlt hier vollständig.

Das Wort erscheint noch einmal in F VI. Ich zitiere die Stelle nach Dh. *am pi ca kicchi mukhate amapayāmi dāpakam rā sarakam rā e rā mahā mātēhi atiyayike ālopitē hoti tassā aṭṭhasi rivāde ra nīhatī ra samātam palisāya ānamtahiyaṃ palivedatariye me ti savata saram kalam heram me anusathe* wenn ich etwas mündlich befehle, was sich auf Schenkungen oder Bekanntmachungen bezieht, oder wenn etwas als dringlich den Mahāmātrās übertragen ist, — wenn [dann] über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder eine *nīhatī* in der Parisad stattfindet, so ist nur un-

¹⁾ Die Übersetzung ist falsch. Der Karti ist nicht muniś, sondern der König. Es muß also heißen: Die Gesetzesförderung ist [von mir] auf zwei Weisen für die Menschen gefördert worden.

²⁾ Senart sagt zuerst (Inscr. II S. 94) richtig 'l'action d'appeler l'attention, verweist aber den Begriff dadurch, daß er gleich hinzufügt 'la réflexion und später (S. 98) übersetzt 'les sentiments qu'on leur fait inspirer, l'inspiration intérieure, le changement des sentiments personnels'. Entsprechend Ind. Ant. XVIII S. 306f.

verzüglich darüber Vortrag zu halten, an jedem Ort und zu jeder Zeit, so lautet mein Befehl' Buhler übersetzt *nyhat* nach Ep Ind II, S 468, und Buddh Stupas of Amaravati usw., S 123¹⁾, noch mit 'fraud'. Das ist selbstverständlich unmöglich. Diese Übersetzung hat auch nur darin ihren Grund, daß man früher (so noch Beitr S 43) *nikat* für *nyhat* las, Buhler hat einfach vergessen, die Übersetzung nach dem neuen Text zu verbessern. *Nyhat* kann auch hier nur 'das Veranlassen zu bedenken' bedeuten, wir können es etwa durch 'Antrag auf nochmalige Erwägung' wiedergeben. Auch hier wieder liegt der Begriff der Reue ganz fern.

In I XIII findet sich *anunihapeti* in einer Stelle, die vollständig nur in Sh, zum größeren Teil aber auch in M erhalten ist, während G nur kleinere Bruchstücke und K nur die beiden letzten Silben bietet. Sie lautet Sh *ya pi ca atari deranam priyasa vijite bhōti ta pi anuneti anunihapeti[,] anutape pi ca prabhare deranam priyasa tucati tesam[,] kiti avatrapeyu na ca hamīeyasu*, M *ya pi ca atari deranam priyasa vijitasi hōti ta pi anunayati anunihapayeti[,] anutape pi ca prabhare deranam priyasa tucati tesam*, G *yā ca pi atariyo devānam priyasa vijite pīti²⁾ cate tesam devānam priyasa³⁾*, K *neyu*. Buhler übersetzt das 'Even on the inhabitants of the forests, found in the empire of the Beloved of the gods he takes compassion, if he is told that he should destroy them successively — and the Beloved of the gods possesses power to torment them. Unto them it is said — what? 'Let them shun doing evil, and they shall not be killed'. *Anuneti*, *anunayati* ist mit 'benützeiden' übersetzt⁴⁾, eine Bedeutung, die bisher nirgends nachgewiesen ist und nach der Grundbedeutung des Wortes geradezu als ausgeschlossen bezeichnet werden kann. *Anunayati* heißt stets nur 'jemanden freundlich zureden, um ihn günstig zu stimmen oder zu versöhnen', und etwas anderes kann es natürlich wie Senart, JRAS 1900, S 339 gesehen hat, auch hier nicht bedeuten. Das Wort *anunihapeti* in Sh faßt Buhler als *anunihksapayed eti*, wozu er ein *ukte sati* ergänzt (Beitr S 198). Mir erscheint schon diese Ergänzung unmöglich, wenigstens mußte aber doch dann vor dem *ti* die zweite Person und nicht die dritte stehen. Den Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung sah Buhler in der Form *anunihapayeti* in M (Beitr S 226). Ich kann nur sagen, daß die Form, wenn sie wirklich dastehen sollte, Schreibfehler für *anunihapayati* ist,* wie dem *anuneti* von Sh in M *anunayati* gegenübersteht, so dem *anunihapeti* von Sh in M *anunihapayati*. Ich bezweifle ferner, daß *lsā* in Verbindung mit *us* gebraucht wurde, in S 5 steht das Simplex *Ds Dm*

¹⁾ Übersetzung des Textes von Sh und Dh. Im Text steht richtig *nyhat* in K Sh M *nyhat* in Dh G.

²⁾ Lies *hōti*.

³⁾ Die letzten Wörter stehen auf dem später gefundenen Bruchstück, JRAS 1900, S 337.

⁴⁾ Vgl. auch Beitr S 226.

jhāpetariye La *Ln jhāpayitariye* Zu dem ganzen Gedanken, daß hier eine Form von *ksā* 'verbrennen' vorliege, hat offenbar das Wort *atai*, 'die Walder' anstatt 'die Waldbewohner', Veranlassung gegeben, wenn auch Buhler die direkte Übersetzung durch 'Walder' ablehnt. Daß *atai* ganz allgemein im Sinne von Waldbewohner verwendet wurde, zeigt jetzt auch das Kautilyasāstra, z. B. S. 49. Senart n. n. O. leitet daher mit Recht *anunīhapeti* von *anunīdhyai* ab und übersetzt, unter Berufung auf Mh. n. dap. 210, 1, 8 'he tries to bring them back to good ways'. Ich würde es vorziehen, wörtlich zu übersetzen 'er veranlaßt sie nachzudenken'. Woher sie nachdenken sollen, geht aus dem folgenden Satz hervor. Daß Buhlers Auffassung dieses Satzes durch die Stellung des *[ru]cate tesam* in G hinfällig gemacht wird, hat schon Senart bemerkt, er selbst übersetzt 'and they are told that even the might of Devanampriya is based on repentance'. Formell läßt sich dagegen nichts einwenden, *anulape* kann im nordwestlichen Dialekt Lok. Sing. sein, und in K, wo wir die Entscheidung über die Form erwarten durften, ist die Stelle nicht erhalten. Ich muß aber gestehen, daß ich den Worten so keinen Sinn abgewinnen kann, und ich sehe keinen Grund, warum *anulape* nicht als Nom. Sing. gefaßt werden sollte. 'Die Reue, aber auch die Macht des Göttergelebten wird ihnen verkundet'. Die Verkündigung der Reue entspricht dem *anunaya*, die Verkündigung der Macht dem *anunīdhyāpana* des Königs. Die nächsten Worte können nicht den Inhalt der Verkündigung weiter ausführen, da dann die zweite Person anstatt der dritten gebraucht sein mußte, sondern können nur den Zweck der Verkündigung angeben. Das hat schon Senart richtig erkannt, Anstoß nehme ich nur an seiner Auffassung von *avatrapeyū*, als 'let them repent (of their crimes)'. Wofür sich weder im Sanskrit noch im Pali Beispiele finden durften. Ich übersetze die ganze Stelle: 'Und auch die Waldbewohner, die in dem Reiche des Göttergelebten sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. Die Reue, aber auch die Macht des Göttergelebten wird ihnen verkundet, damit sie sich der Zurückhaltung befleißigen und nicht getötet werden'.

Endlich findet sich eine Form von *nīhapayati* noch in Sep. I. J. *amna ne nīhapetariye* wofür Dh. *amnam ne delhata* bietet. Nach Senart Ind. Ant. XII, S. 96, bedeutet das 'ye must call attention to my orders', nach Buhler, Beitr. S. 139, 'so ist mein Befehl im Sinne zu behalten'. Vom grammatischen Standpunkt aus ist Senarts Übersetzung entschieden die bessere, ich halte sie aus anderen Gründen trotzdem für nicht richtig. Die Erklärung der Stelle wurde aber ein Eingehen auf das ganze Edikt notwendig machen, das meines Erachtens in wesentlichen Punkten bisher mißverstanden ist, und ich beschränke mich daher darauf festzustellen, daß auch nach Buhler *nīhapayati* hier nicht die Bedeutung 'bereuen machen' hat.

Nach alledem können wir, wie ich meine, auch an unserer Stelle *nīhayaṃsam* nur übersetzen 'sie werden bedenken machen' und den ganzen

Satz, je nachdem man *lāni* als Apposition zu *nūtilū* oder als Objekt faßt¹⁾, wörtlich 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [vorhanden sind], bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser' oder 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser'. Ich ziehe die erste Auffassung vor; bei der zweiten wurden natürlich die Lajjūkas unter dem *lāni* zu verstehen sein. Dem Sinne nach ist aber kein Unterschied vorhanden, denn die Stelle, wo die Verwandten ihre Vorstellungen machen, sind unzweifelhaft die Lajjūkas, in deren Händen die Entscheidung über Leben und Tod der Verurteilten ruht. So fällt die Annahme fort, daß die Verurteilten infolge ihrer Reue in übernatürlicher Weise durch eine göttliche Macht von dem drohenden Tode errettet werden könnten, und so wird nun auch der Zusammenhang klar, der zwischen der Bestimmung über den dreitägigen Aufschub und den Lajjūkas besteht.

Daß dem *niyyhapayati* die Bedeutung 'die Begnadigung erwirken', auf die wir so geführt werden, tatsächlich zukommt, wird durch Gāthās 13 und 15 des Ayogharajātaka (510) bestätigt:

*yakkhe piśāce atharūpi pete
kupite pi te niyyhapanam karonti |
na maccuno niyyhapanam karonti
tam me matī hoti carāmi dhammam ||
aparādhalā dūsakā hethalā ca
labhanti te rājino niyyhapetum |
na maccuno niyyhapanam karonti
tam me matī hoti carāmi dhammam ||*

'Bei Yaksas, Piśācas oder auch Pretas, selbst wenn sie erzürnt sind, können sie Begnadigung erwirken, nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode, daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

'Verbrecher, Schädiger und Verletzer sind imstande, bei den Königen Begnadigung zu erwirken, nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode, daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, wie genau insbesondere die zweite Gāthā zu unserer Stelle stimmt. Der Kommentar erklärt *niyyhapanam karonti* in der ersten Gāthā durch *balikkammaśasena khamāpentī pasādetī*, *niyyhapetum* in der zweiten durch *sakkhihi attano nīraparādhābhāvaṃ pakāsethā pasādeti*²⁾

¹⁾ Siehe oben S. 283.

²⁾ Die neue Auffassung von *niyyhapayasanti* legt die Frage nahe, ob nicht auch etwa die Worte *jūṭaye tānam* ganz anders zu verstehen seien, und zwar *tānam* als Äquivalent von Sk. *trānam* und *jūṭaye* entweder als Dat. Sing. von *jīvita* oder Gen. Sing. von **jūtā*. Dafür scheint zu sprechen, daß der Gen. Plur. des Pronomens in demselben Edikt (Ds. Z. 3) in allen Versionen, soweit die Stelle erhalten ist, in der Form *tesam* erscheint, vgl. ferner *tesa* Sep. II, Dh. Z. 8. 10, *tesam* Sep. II, J. Z. 12, *teṣam* I. XIII K. Z. 37. Allein in F. XIII K. Z. 38 findet sich zweimal auch *tanāṇi* (= *tānam*, *tānam* era), was nach den anderen Versionen nur Sk. *teṣam* entsprechen kann,

In den folgenden Worten *nāsamtam vā nijhapayitā* oder *nāsamtam vā nijhapayitare* liegt meines Erachtens wieder die absolute Partizipialkonstruktion vor, die ich oben ausführlich besprochen habe. *Nāsamtam* ist grammatisch in *nā* und *samtam* zu zerlegen; die Worte müssen aber eng zusammengehören und gewissermaßen einen Begriff bilden, da sonst das *vā* zwischen ihnen eingeschoben sein mußte. *Nāsamtam* ist das Partizip zu *nathi*. Die Länge des Auslautes von *nā* erklärt sich offenbar daraus, daß der Ton auf dem Wort ruhte; daher steht das lange *ā* auch in La Ln, die sonst die Verlängerung des auslautenden Vokales nicht zeigen¹⁾. Die vollere Form *no*, die sonst uberaus häufig ist, wurde in dieser Verbindung wahrscheinlich deshalb nicht angewendet, weil 'es gibt nicht' stets *nathi*, niemals **nothi* heißt²⁾).

Nijhapayitā ist der Nom Sing. des Nomen agentis, der auch noch in den späteren Prakrits stets auf -*ā* ausgeht³⁾, *nijhapayitare* natürlich der Infinitiv. Die beiden Formen sind also grammatisch ganz verschieden zu beurteilen; dem Sinne nach war es natürlich gleich, ob man sagte 'wenn keiner da ist, der bedenken macht' oder 'wenn niemand da ist, um bedenken zu machen⁴⁾'. Als Übersetzung des ganzen Satzes ergibt sich also 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [da sind], die Begnadigung

obwohl *tesam* unmittelbar vorhergeht. Ein Femininum *jivitā* ist ferner ebenso unwahrscheinlich wie die Verbindung *jivitāye tānam*, 'das Schützen zum Zwecke des Lebens'. Ich glaube daher nicht, daß wir diese Worte anders erklären dürfen als es bisher geschehen

¹⁾ Siehe die Zusammenstellungen bei Michelson a. a. O. S 242ff

²⁾ Belege für *nathi* bieten F II, VI, VII, XI, XIII u. a. Man beachte besonders Sep I, Dh Z 15 *vipatipādayamāne hi etam nathi svagasa āladhi no lājāladhi*, J Z 8. *vipatipādayamtam no svagāladhi no lājāla**Jdh. Nā findet sich in K F I, IV

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch *apahatā* im S 6 Ds (La Ln *apahata*) ein solcher Nominativ ist, wie schon Kern, Jaartell S 93 angenommen hat. Buhler, Beitr. S. 273, Ep Ind II, S 268, erklärte es als **apahrta*, Senart, Inser II, S 71, Ind Ant. XVIII, S 107, fuhrte es auf *apahrta* zurück, hielt aber auch die Ableitung von *apahrivā* für möglich. Das letztere ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, weil die Alt Ardhamāgadhī das Absolutivum auf -*ta* überhaupt nicht kennt, sondern -*tu* anstatt *tvā* verwendet, vgl. *mayitu* S 4, *sutu* S 7 *anusāntu* Sep II, *latu* Sep II, *veditu* Sep II, *dasayitu* F IV Dh J K, *cithitu* F IV Dh K; *patitiditu* F X K, *patityitu* Dh, -*litityitu* J. Dazu kommt einmal im Calc. Barāt Edikte, wie Hultzsch, JRAS 1909, S 727f, gezeigt hat, ein Absolutivum auf -*tūnam* *abhivādetūnam*. In Sh und M sind die Formen auf -*tu* teils übernommen, teils durch die dem Dialekt eigentümlichen Formen auf -*ti* ersetzt. Sh *draṣayitu*, M *draṣeti*, Sh *tistiti*, M *tistitu*, Sh *parityitu*, M *pariti*. -*tu*. In G dagegen sind zweimal dafür die Absolutivformen auf -*tpā* eingesetzt. *dasayitpā*, *paricayitpā*, für *cithitu* wird das Partizip *tistanto* gebraucht. Auch in diesem Falle handelt es sich offenbar um einen charakteristischen Unterschied zwischen östlichem und westlichem Dialekt. Aber auch die Herleitung des *apahatā* aus *apahrta* ist ganz unwahrscheinlich, zumal da im Calc. Barāt Edikt *adhigeya*, aus *adhikṛtya*, erscheint.

⁴⁾ Man beachte, daß das Subjekt in dieser Konstruktion oft fortgelassen wird, wenn es aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen ist, siehe oben S 298. Man kann natürlich auch übersetzen 'Wenn es nicht möglich ist, bedenken zu machen'.

erwirken, um das Leben jener [Leute zu retten], oder wenn niemand da ist, die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits fördern, oder sich Fasten unterziehen' Das Subjekt in dem letzten Teil sind natürlich die Verurteilten, die Ergänzung ist ganz un-
gezwungen, da ja das Fortgelten des Subjektes des ersten Satzes durch die Worte *nāsamtam vā nīhapaṇitū* aufgehoben ist Geradezu gefordert wird diese Ergänzung durch den sich anschließenden Satz 'denn es ist mein Wunsch, daß sie auf diese Weise *nīludhasi pi kālasi* das Heil im Jenseits erringen mögen' Das kann sich natürlich nur auf die Verurteilten beziehen, diese mußten hier aber doch ausdrücklich genannt sein, wenn vorher gar nicht von ihnen, sondern von den Verwandten die Rede war Bezieht sich das Schenken und Fasten auf die Verurteilten, deren Schicksal besiegelt ist, so fallen auch die oben berührten Schwierigkeiten fort, die der Ausdruck *pālāṭikam* bereitet Buhler hat allerdings gegen die Auffassung die die frommen Werke den Verurteilten zuschreibt, eingewendet daß ein zum Tode verurteilter Verbrecher überhaupt keine Schenkungen machen könne da seine Habe konfisziert werde Allein erstens muß Buhler selbst zugestehen daß das geschriebene indische Recht keineswegs immer die Konfiskation des Vermögens als mit der Todesstrafe verbunden er-
wähne Wir sind also schließlich gar nicht sicher, ob dieser Rechtssatz zu Asoka's Zeit Anwendung findet Zweitens aber darf nicht übersehen werden, daß Asoka nur von *dānam pālāṭikam* spricht Stiftungen zu verhindern die für religiöse Zwecke bestimmt waren oder der sozialen Fürsorge dienten, lag aber sicherlich nicht in der Absicht des Herrschers der wieder und wieder Mildtätigkeit als einen Hauptbestandteil seines Dharma bezeichnet, und wir dürfen daher ohne weiteres annehmen, daß solche Schenkungen gestattet waren selbst wenn im übrigen der Grundsatz der Vermögenskonfiskation bestanden haben sollte Buhler will weiter einen Gegensatz zwischen den mit *īcha hi me* und *janasa ca* beginnenden Sätzen konstruieren die Verurteilten sollen sich den Himmel gewinnen und im Volke werden sich fromme Bräuche mehren Daraus folgert er daß das *dānam dāhamti* und *uparāsam kachamti* auf die Verwandten gehe Mir scheint es nicht, daß hier eine Gegenüberstellung irgendwie beabsichtigt ist Der König gibt zunächst den Grund für seine Maßregel an 'denn es ist mein Wunsch, daß [die Verurteilten] das Heil im Jenseits erringen' Daran knüpft er die Bemerkung daß das Verfahren auch weitere Vorteile besitze, da es die Zahl der guten Werke vergrößere¹⁾ 'und mannigfache fromme Bräuche, Selbstbezahlung und Gabenverteilung mehren sich im Volke'

Übergangen habe ich noch die drei Worte *nīludhasi pi kālasi* Kern hat dafür ebenso wie Burnouf, *nīludhasapi kālasi* 'zells in den tijd der gevangenschap Daß jede Änderung des Textes ausgeschlossen ist, ist

¹⁾ Das Präsens *radhāti* zeigt daß der letzte Satz nicht von *īcā hi me* abhängt, wie Kern und Senart annehmen

jetzt wohl selbstverständlich Senart sah in *kalasi* den Lokativ eines *lāla*, das er dem femininen Sk *lārū* gleichsetzte 'même dans un cachot fermé'. Der Geschlechtswechsel läßt sich nicht beweisen, wäre aber vielleicht nicht undenkbar. Ausgeschlossen aber erscheint es mir, daß der König hier ausdrücklich von einem 'geschlossenen' Gefängnis in dem sich die Verurteilten befinden sprechen sollte. Senart hat das selbst gefühlt und das 'même dans un cachot ferme' weiter in ein 'même enfermés dans un cachot' verwandelt, wogegen sich nur das eine einwenden läßt, daß es nicht im Text steht. Buhler gibt den Ausdruck durch *niruddhe* 'pi *kāle* wieder, das für *nirudhakāle* 'pi, 'even during their imprisonment', stehen soll. Er vergleicht damit Konstruktionen im Pali wie *mucchācāram* oder *anācāram cinnadvase* (Jat I, 300). Diese Konstruktionen sind jedem Pali Kenner vertraut, aber sie decken sich durchaus nicht mit der hier vorliegenden Konstruktion, der vielmehr im Pali **anācāram cinne dvase* entsprechen würde, eine Ausdrucksweise, die, soweit mir bekannt, niemals im Pali erscheint. Ich halte daher die Übersetzung 'zur Zeit ihrer Gefangenschaft' für ganzlich unmöglich. Nun hat *nirujjhati* im Pali gewöhnlich die Bedeutung 'aufhören, hinschwinden, vernichtet werden', z. B. Saṃyuttan I, 6 2 5 6 *aniccā vata saṅkhārā uppādayadhammino uppajjitvā nirujjanti*, Jat 485 1 (von einem Sterbenden) *vijahāmi jūtam paṇā me Cande nrujjanti* usw.¹⁾ Man könnte daher auf den Gedanken kommen, *nirudhasi pi kalasi* heiße soviel wie 'wenn auch ihre Zeit um ist', 'angesichts des Todes'. Allein erstens muß es doch als sehr zweifelhaft gelten, ob *kala* ohne weiteren Zusatz die 'Lebenszeit' bezeichnen kann²⁾ zweitens wurde der Ausdruck, genau genommen, doch auch bedeuten 'selbst wenn sie tot sind', und drittens ist es mir überhaupt nicht sicher, ob dieser Dialekt den Lok absol. kannte³⁾. Ich ziehe es daher vor zu übersetzen 'auch in beschränkter Zeit'. Mir scheint diese Auffassung mit der Grundbedeutung von *niruddh* wohl vereinbar zu sein, wenn ich auch einen Beleg für die Verbindung des Verbums mit *kala* nicht beibringen kann.

Durch die neuen Interpretationen wird wie mir scheint auch das Bild das wir uns von dem Lajjñakas machen müssen, den früheren Auffassungen gegenüber ein wenig verändert. Es sind hohe Provinzialbeamte, die 'über viele hunderttausend Seelen' gebieten (S 4, 7). Nach F III scheint es daß der Pradesika ihnen im Rang gleich stand. Sie stehen direkt unter dem König und haben nur von ihm Befehle zu empfangen und von den Beamten, 'die des Königs Willen kennen' (S 4). Im übrigen haben sie unbeschränktes Recht, Strafen zu verhängen oder zu begnadigen, sogar in Fällen, wo es sich um Kapitalverbrechen handelt (S 4). Neben diesen

¹⁾ Die Bedeutung ist, wenn auch seltener, auch im Sk belegt.

²⁾ Die häufige Bedeutung Tod zeigt daß sich die Bedeutungsentwicklung gerade in umgekehrter Richtung vollzog.

³⁾ F III K *laddegu kalajjegu* ist durchaus kein sicherer Beleg dafür.

richterlichen Funktionen haben sie die Aufgabe, für die Verbreitung des Dharma des Königs zu sorgen (S 4, 7; F III). Das letztere geschieht insbesondere auf den Inspektionsreisen, die alle fünf Jahre wiederholt werden (F III). Die Unterbeamten, die sie bei diesem Geschäft unterstützen, scheinen die Dharmayuktas zu sein (S 4, 7). Nach Buhler lag ihnen außerdem noch die Eintreibung der Steuern ob. Eine solche Verbindung administrativer und richterlicher Funktionen ist an und für sich in Indien nichts Unerhörtes. Unter den Peshwās waren Verwaltungsbeamte, der Pāṭil, der Māmlatdār und der Sarsubhedār, mit der Rechtsprechung in Zivil- und Kriminalsachen betraut; gegen ihre Entscheidungen konnte an den Peshwā oder seinen Minister appelliert werden. Später wurde dem Māmlatdār und dem Sarsubhedār auch die Entscheidung über Leben und Tod verliehen; sie hatten das Recht, Rebellen und Straßenräuber zu hängen, ohne erst die Entscheidung einer höheren Stelle abzuwarten¹⁾. Genau so könnte es mit Aśokas Lajjūkas gewesen sein. Allein ich möchte doch darauf hinweisen, daß die Inschriften selbst nichts enthalten, was auf eine administrative Tätigkeit der Lajjūkas schließen läßt. Wenn es in F III heißt, daß sie alle fünf Jahre ausziehen sollen, um den Dharma zu verkünden, 'wie auch um die anderen Geschäfte zu betreiben', so braucht unter den letzteren nicht, wie Buhler, Beitr. S 21, meint, das *udgrāhana* verstanden zu werden, das Einsammeln von Tributen und anderen königlichen Einkünften in renitenten oder entlegenen Distrikten. Der Ausdruck kann sich ebensogut auf die richterliche Tätigkeit beziehen, die in unserem Edikt besprochen wird. Die etymologische Herleitung von *rājūka* oder *lajūka* aus *rajjugāhaka* kann natürlich für die Frage gar nichts entscheiden. Nach dem, was sich aus den Inschriften ermitteln läßt, können wir die Lajjūkas nur als hohe richterliche Beamte bezeichnen.

Zum Schluß gehe ich eine Übersetzung des Ediktes

'Der göttergehehte König Priyadarśin spricht so. Als ich sechsundzwanzig Jahre gesalbt war, habe ich diesen Gesetzeserlaß schreiben lassen. Meine Lajjūkas sind über das Volk gesetzt, über viele Hunderttausende von Leben.* Denen habe ich verliehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen, damit die Lajjūkas voll Vertrauen und ohne Furcht ihre Geschäfte besorgen, den Bewohnern der Provinzen Heil und Freude bringen und ihnen Wohlwollen erzeigen. Sie werden verstehen, Leid und Freude zu bereiten, und sie werden durch die Dharmayuktas die Bewohner der Provinzen vermehren, auf daß sie das Heil im Diesseits und im Jenseits erringen. Auch die Lajjūkas müssen mir gehorchen. Auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen, und auch von denen werden einige vermehren, sodaß die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufriedenzustellen. Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist: 'die verständige

¹⁾ Nach Bombay Gazetteer, Vol. XVI, S. 304f

Amme wird umstände sein, meines Kindes gut zu warten', ebenso habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit jene ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung ihre Geschäfte besorgen, darum habe ich den Lajjūkas verhießen, daß sie selbstständig Belohnungen und Strafen verlangen. Denn das ist zu wünschen, daß Unparteilichkeit in der Prozeßführung herrsche und Unparteilichkeit in den Strafen. Und so weit geht mein Befehl. Den im Gefangnis sitzenden Leuten, über deren Strafe entschieden ist und denen der Tod zuerkannt ist, habe ich drei Tage Aufschub gewährt. Entweder werden ihre Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits bewirken, oder sich Fasten auferlegen. Denn mein Wunsch ist, daß sie auf diese Weise auch in beschränkter Zeit das Heil im Jenseits erringen mögen. Und im Volke mehrten sich mannigfache fromme Bräuche. Selbstbezahlung und Verteilung von Gaben.'

IV Zu den Felsen- und Saulenedikten des Asoka

In dem zweiten Felsenedikt hat Senart, wie seine Vorgänger, die Worte *a Tambapamni* in G als 'his nach Tāmraparnī' gefaßt. Das wird anscheinend auch durch die Parallelstelle in F XIII nahegelegt, wo K *Coda Pamdiya aram Tambapamniya*, Sh *Coda Pamda ara Tambapamniya*, M *Coda Pamdiya a Tambapamniya* liest¹⁾. Allein es fragt sich doch, ob die Ausdrucksweise an den beiden Stellen wirklich genau die gleiche ist. Sicher ist es zunächst, daß in F II in K, Sh, M das *ā* fehlt, in Dh sind die Worte gar nicht erhalten. In J ist nur das *i* von *Tambapamni* sichtbar. In K, Sh, M ist die Konstruktion also jedenfalls in F II eine andere als in F XIII. *Tambapamni* (K, Sh) *bapani* (M) ist im Nominativ in die Liste der Grenzländer eingefügt. Schon das macht es wahrscheinlich, daß auch in G *Tambapamni* Nominativ ist. Aber auch grammatisch scheint mir die Annahme eines Ablativs auf *i* sehr bedenklich. Trenckner, Milindapañho, S. 421 führt allerdings aus dem Pāli einen Ablativ *pesi* an, aber die Form steht in einem Vers, und in Girnar sollten wir jedenfalls nach Analogie des Instrumentals *dhammanusastiyā* in IV, *bhātīya* in VII und des Dativs *dhammanusastīya* in III eher *Tambapamniya* erwarten. Endlich heißt 'his' in G sonst überall *āra*, siehe *ara samvatalapā* in IV, V, *ara tassa aṭṭhasaṇṭhanāya* IX, *āra pativesiyehi* in XI. Diese Gründe bestimmen mich, in *ā Tambapamni* das Äquivalent von Sk. *yā Tāmraparnī* zu sehen, *ā* ist Ardhamagadhiismus, der vom Übersetzer aus der Vorlage übernommen ist, wie die eben genannten *ara* = Sk. *yātā*²⁾. Ich bin überzeugt, daß auch die seltsame Inkongruenz der Kasus in dem vorausgehenden Teile des Satzes

¹⁾ In G fehlt die Stelle.

²⁾ In *yātatako* in XIII (K. *avatake*) braunt er dagegen die richtige Dativform

(*eramapi pracamtesu yathū Codā Pādā* usw.) auf fehlerhafter Übertragung beruht. Offenbar stand in dem Original wie in Dh und J¹⁾ *savata vijitasī deiānam piyasa Piyadasine lūjine e iā pi amtiā athā Colā Pamdiyā Satiyapute* [*Kelalapute ā Tambapamni*] *Antiyoke nāma Yonalājā e iā pi tasa Amtiyokasa sāmamtā lūjāne sarata*. Der Übersetzer nahm *e iā pi* irrtümlich für *eram api* und übertrug daher *amtā* in *pracamtesu*, dann aber gab er für den Rest des Satzes die folgerichtige Umsetzung der Nominative in die Lokative an. Ich habe schon oben S 301 bemerkt, daß wir auch an anderen Stellen in G mit solchen Unvollkommenheiten der Übersetzung rechnen müssen.

Die letzten Worte des dritten Felsenediktes haben weit aus einandergehende Deutungen erfahren. Der Schlusssatz der *dharmānūsāsī*, *aparyayatā apabhāmdatā sādhu* in G, scheint mir allerdings durch Thomas (Ind Ant XXXVII, S 20f.) seine endgültige Erklärung gefunden zu haben. Seine Auffassung des *aparyayatā* und *apabhāmdatā* als Vertreter von *Sk alpariyayatā* und *alpabhāmdatā* und seine Übersetzung 'moderation in expenditure' und 'moderation in possessions' scheinen mir so einleuchtend, daß ich kein Bedenken trage, das widerstrebende *apariyatā* von Dh als einen Schreibfehler für *aparyayatā* zu betrachten. Nach der Phototypie ist es sogar nicht ausgeschlossen, daß das angebliche i Zeichen nur durch einen zufälligen Riß im Stein aus dem ā Zeichen entstanden ist. Dagegen vermag ich Thomas in der Deutung des letzten Satzes nicht ganz zu folgen. Er lautet Dh *palisāpi ca nāsī yulūni ānapayisati tute ca viyamja*, J *hetute ca viyamjanate ca*, K *palisā pi ca yulūni gananasī anapayisamti heturata cā viyamjanate ca*, G *parisā pi yule ānapayisati ganānāyam hetuto ca viyamjanato ca*, Sh *pari[sa*] pi yulani gananasī anape samti hetuto ca ramājanato ca*, M *parisa pi ca yulani gananasī anapayisati hetute ca viya nate ca*.

Hier hängt alles von der Interpretation der drei Wörter *parisad*, *yukta* und *ganana* oder *ganana* ab. Das erste Wort wurde von Lassen, Burnouf und Senart (Inscr I S 84 157f.) als Synonym von *samgha* betrachtet. Das ist offenbar auch Thomas' Ansicht, da er zu *parisads* die Erklärung hinzufügt 'i e, as M. Senart has explained, the [local] *samghas*'. Buhler, Beitr. S 22 lehnt diese Einschränkung auf die buddhistischen Mönche ab und will darunter die Asketen und Lehrer aller Sekten verstehen. An der zweiten Stelle, wo *parisad* vorkommt, in F VI, bezieht Senart das Wort konsequent ebenfalls auf den buddhistischen Orden. Nach Buhler a a O S 48 sind hier die Versammlungen oder Ausschüsse gemeint, welche die Angelegenheiten der Dörfer sowie der Kasten und Gilden, der *jātis*, *śrenis*, *pūgas* und *niḡamas* usw. besorgen, und die heute weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen, als *Pañch* bezeichnet werden. Buhler hat dann

¹⁾ Die in Dh und J fehlenden Worte sind eingeklammert.

später (a a O S 287, 291f) noch einige Stellen beigebracht, die beweisen daß *parisa* im Pali genau so wie *parisad* im Sk zur Bezeichnung jeder Art von Kollegium oder Versammlung verwendet wird. Dagegen hat sich V A Smith (Asoka², S 158) Thomas angeschlossen und versucht, die technische Bedeutung von *parisad* mit Hilfe von zwei Stellen bei I tsing näher zu bestimmen. I tsing spricht Kap 14 (Record of the Buddhist Religion, transl by Takakusu, S 86) von den fünf *parisads* des buddhistischen Ordens, worunter die *bhiksus*, *bhiksunis*, *siksamānas*, *śrāmaneras* und *śrāmaneras* zu verstehen sind, Takakusu bemerkt, daß bisweilen der Liste noch die *upāsakas* und *upāsikās* hinzugefügt werden sodaß sich sieben *parisads* ergeben. In diesem Sinne spricht I tsing von den 'sieben Versammlungen' in Kap 19 (a a O S 96)¹⁾ Den Ausdruck *catasso parisā* oder *catuparisam* führt Childers auch aus dem Pali an, er bezeichnet nach der Abhidhānappadīpikā 415 die *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, *upāsakas* und *upāsikās*. Da *parisad* in den Edikten nicht in dem allgemeinen Sinne von Versammlung genommen werden kann sondern eine bestimmte Körperschaft bezeichnen muß, so hat dieser Nachweis Smith's auf den ersten Blick etwas Bestechendes, bei näherer Prüfung ergibt sich, daß seine Auffassung unmöglich ist. Wie soll der König dazu kommen, in F III eine spezielle Bestimmung für den buddhistischen Orden zu geben während sich sonst kein einziges der Felsenedikte — und, wir können hinzufügen, der Säulenedikte — an den buddhistischen Sangha wendet oder sich mit buddhistischen Einrichtungen befaßt? Und wie paßt jene Bestimmung für die buddhistischen *parisads*? Nach Thomas' Ansicht die Smith sich zu eigen macht besagt die Stelle, daß die *parisads* Beamte für die Rechnungsführung über Ausgaben und Vorräte anstellen sollen²⁾. Nun heße sich ja allenfalls denken daß den Mönchen und Nonnen eine solche Verpflichtung auferlegt worden wäre, wird aber wirklich jemand glauben daß den weiblichen Prüflingen und den männlichen und weiblichen Novizen eine gesonderte Buchführung vorgeschrieben sei? Und daß die Laienbrüder und Laienschwestern hier überhaupt nicht in Frage kommen können hat Smith schon selbst bemerkt. Man sieht, daß die buddhistischen *parisads* hier durchaus nicht am Platze sind. Und ebensowenig kann meines Erachtens in F VI von ihnen die Rede sein. Dort bestimmt der König daß ihm unverzüglich Vortrag gehalten werden solle, wenn über eine seiner Bekanntmachungen oder Schenkungen in einer *parisad* eine Meinungsverschiedenheit ausbreche oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung ge-

¹⁾ Diese sieben Klassen werden wie Takakusu bemerkt schon Mahāvagga 3 5 4 aufgezählt der Ausdruck *parisad* wird hier aber nicht gebraucht. Patan. Suppl. 12 steht aber *bhagavato parisā* im Sinne von *sangha*.

²⁾ Ich halte diese Ansicht allerdings für völlig verfehlt die buddhistischen *parisads* können aber auch mit der Bestimmung wie ich sie auffasse nichts zu tun haben.

stellt werde. Die Edikte betonen wieder und wieder, daß der König allen Sekten, Asketen wie Haushaltern, Buddhisten, Brahmanen, Ājivikas und Nirgranthas seine Aufmerksamkeit und seine Fürsorge zuwende, und die Inschriften von Barābar zeigen, daß das kein leeres Gerede ist. Wie sollte er hier mit einem Male von speziellen Erlassen und Schenkungen an den buddhistischen Orden sprechen? Und selbst wenn das der Fall sein sollte, was haben die *parisads* damit zu tun? Auch hier wieder könnten von den vier, fünf oder sieben Gruppen doch höchstens die *bhiksus* und *bhiksunis* in Frage kommen, ich wußte jedenfalls nicht, daß jemals Schenkungen an Novizen oder Laien gemacht waren.

Ich kann nach alledem der Auffassung von Smith nicht zustimmen und halte die Ansicht Buhlers für die allein richtige. Tatsächlich kommt auch in der brahmanischen Literatur *parisad* als technischer Ausdruck in einer Bedeutung vor, die der von Buhler angenommenen sehr nahe steht und sich zum Teil sogar mit ihr deckt. Die Dharmaśāstras schreiben vor, daß in streitigen oder von dem Lehrbuch nicht vorgesehenen Fällen die Entscheidung bei einer Körperschaft liegen solle, die aus mindestens zehn oder in späterer Zeit aus mindestens drei Mitgliedern bestehen solle und die den Namen *parisad* tragt. Baudhāyana I 1, 1 7 8¹⁾ *tadabhāve dasā varā parisat || atrāpy udāharanti |*

cāturvidyam vikalpī ca angarid dharmapāthakāh |

āśramasthās trayo vīprāḥ parisad eśā dasavarā ||

Vasistha III, 20

caturvidyam vikalpī ca angarid dharmapāthakāh |

āśramasthās trayo mukhyāḥ parisad eśum dasāvaru ||

Gautama 28 48 49 *anāyānte dasāvarāḥ sīstair ūharadbhir alubdhair prasastam kāryam || catvāras caturṇam pūragā vedāṇum prūḡ uttamāt traya āśramīnah prthagdharmavidas traya ity etan dasāvarūṇ parisad ity ācakṣate,*

Manu XII, 110ff

dasāvarā eva parisad yam dharmam parikalpayet |

tryavarā vapi vrttasthū tam dharmam na vīcūrayet ||

travidyo hastukas tarḥ nairukto dharmapāthakāh |

trayaś cāśramīnah pūrie parisat syat dasāvarā ||

rgiedavid yajurvic ca sāmavedavid eva ca |

tryavarā parisaj jñeyā dharmasamsayanirṇaye²⁾ ||

Diese *parisads* entsprechen jedenfalls zum Teil den Pañch oder Pañ chāyats, wie sie z. B. nach Malcolm³⁾ in der ersten Hälfte des vorigen

¹⁾ Vgl. auch I, 1 1 16

²⁾ In derselben technischen Bedeutung begegnet *parisad* auch Vas III 5
Manu XII, 114

airatānām atantūṇām im jātimātropojirṇum |

sahasraśāḥ sametānām parisastam na vidyate ||

³⁾ Memoir of Central India (Calcutta 1850) I, 460ff

Jahrhunderts in den Städten Zentralindiens bestanden. Allerdings setzten sich die Pañchāyats nicht ausschließlich aus Brahmanen zusammen. Die Mitglieder der Pañchāyats wurden vielmehr ohne Rücksicht auf die Kaste durch das Vertrauen ihrer Mitbürger ausgewählt, aber doch gewöhnlich aus solchen Kreisen, die eine Kenntnis des Hindurechtes besaßen, falls das Bedürfnis vorlag, konnten Gelehrte hinzugezogen werden. Die Würde war lebenslanglich und zum Teil in vornehmen Familien erblich. Die Pañchāyats entschieden in allen Fällen der Zivilgerichtsbarkeit, wurden aber auch in Strafsachen in weitem Umfang herangezogen, und von dem Pañch von Ratlam behauptet Malcolm, daß er das Recht ausgeübt habe, sowohl die Einwohner vor Bedrückung zu schützen als auch ihre Streitigkeiten zu schlichten. Ich bin überzeugt, daß die *pañśad* der Aśoka-Edikte eine ganz ähnliche Behörde mit richterlichen Funktionen war, und daß sie auch im Kautilyaśāstra 8 gemeint ist, wo in einer Liste von Beamten ein *pañśadadhyakṣa*, ein Aufseher der *pañśads*, angeführt wird.

Das Wort *yuta* findet sich noch einmal im Anfang unseres Ediktes *sarvata vyāpate mama yutā ca rājake ca prādesike ca pañcasu pañcasu vāśesu anusamyānam nityānu* (G). Ich halte es für überflüssig, auf die früheren Deutungen des Wortes einzugehen, da nach den Bemerkungen von Thomas¹⁾ wohl kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet. Es fragt sich nur, welcher Art diese Beamten waren. Thomas sieht in den im Anfang genannten *yutas* Subalternbeamte, wie Pöblisten usw., in den nachher erwähnten *yutas* Rechnungsbeamte. Nach ihm bezeichnet also dasselbe Wort in demselben Edikt zweimal etwas ganz Verschiedenes, was schon an und für sich ganz unwahrscheinlich ist. Geradezu ausgeschlossen wird aber meines Erachtens die Bedeutung 'Subalternbeamter' durch die Stellung des Wortes in dem ersten Satz, es ist doch kaum denkbar, daß die Subalternbeamten vor den hohen Beamten, den Lajjūkas und Prādesikas, genannt sein sollten. Die ausdrückliche Erwähnung der *yutas* läßt überhaupt darauf schließen, daß sie auf den Inspektionsreisen doch eine bedeutendere Rolle spielten, als einfachen Pöblisten jemals zufallen konnte.

Um die Stellung der *yutas* zu ermitteln, haben wir, soweit ich sehe, nur einen Anhaltspunkt. Es heißt, daß die *pañśads* die *yutas* 'anweisen' oder ihnen 'befehlen' sollen (*anapayisanti* usw.). Das führt darauf, daß die *yutas* der Autorität der *pañśads* unterstanden, königliche Beamte wurden von anderen wohl Berichte, aber nicht Befehle entgegennehmen²⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 281.

²⁾ Dr. Bühler a. a. O. S. 21 die Möglichkeit bespricht, das Wort *me* (G & *mama*) anstatt mit *vyāpate* mit *yutā* zu verbinden, so will ich bemerken, daß das durch die Parallelen in F II (*J sarvata vyāpate devānam piyasa Piyadasiṇe tyine* und entsprechend in den übrigen Versionen) und F V (*K sarvā vyāpate mama, M sarvatra vyāpate maa, Sh sarvatra vyāpate maa*) ausgeschlossen wird.

So scheint es mir, daß wir in den *yutas* der Grundbedeutung des Wortes nach 'Beauftragte' zu sehen haben, d. h. nach moderner Ausdrucksweise etwa Delegierte der *parisads*, die den Lajjūka und Prādesika auf den Inspektionsreisen begleiteten¹⁾. Ich habe schon oben S 310 bemerkt, daß die Lajjūkas Gerichtsbeamte waren; es paßt dazu durchaus, daß Delegierte der Gerichtsböfe mit ihnen zusammen auf die Inspektionsreisen gingen, deren Zweck unzweifelhaft in erster Linie die Revidierung der Rechtspflege in der Provinz war. Unser Edikt stellt ihnen freilich daneben noch eine andere Aufgabe

Das Wort *gaṇana* oder *gaṇanā* hat die verschiedensten Deutungen gefunden. Burnouf bezog es auf die Aufzählung der in dem Edikt vorher genannten Tugenden. Senart wollte darin heber einen Ausdruck sehen, der mit *hetute* und *viyaṃjanate* auf gleicher Stufe stand; er erklärt es als 'en énumération, d'une façon suivie, en détail'. Burnouf und Senart scheinen mir der Wahrheit naher gekommen zu sein als alle späteren. Pischel, GGA. 1881, S. 1328 nimmt *gaṇanā* in der Bedeutung 'Berücksichtigung, Rücksicht': 'auch die Geistlichkeit soll die Glaubigen zur Befolgung (dieser religiösen Vorschriften) anhalten, ihrem Geiste und Buchstaben nach'. Das ist für mich schon wegen der unrichtigen Erklärung von *parisad* und *yuta* unannehmbar. Ebenso verfehlt ist wegen der sicher falschen Auffassung von *yutāni* Buhlers Übersetzung 'Auch die (Lehrer und Mönche aller) Schulen werden beim Gottesdienste (*ganana*)²⁾ das Geziemende einseharfen, sowohl dem Wortlaute nach als auch mit Gründen'. Eine ganz andere Bedeutung findet endlich Thomas in *gaṇanā*, er nimmt es in dem eigentlichen Sinne von Berechnung 'Let the *Parisads* also appoint officials for reckoning.' Auf die Frage 'Was sollen sie berechnen?' antwortet er: offenbar die Ausgaben und die Vorräte, auf die in dem vorausgehenden Satz *apavayātā apabhamdatā sādhu* (K) Bezug genommen wird. Natürlich ist diese Deutung mit meiner Auffassung von *parisad* und *yuta* unvereinbar; sie paßt aber auch nicht zu Thomas' eigener Auffassung von *parisad*. Die Empfehlung der *alpavayayatā* und der *alpabhāṇdatā* bildet

¹⁾ Ob die *yutas* mit den *dharmayutas* identisch sind, die in S 4 und 7 genannt zu werden scheinen, ist mir zweifelhaft. Wenn in unserem Edikt die *dharmayutas* gemeint waren, sollte man erwarten, daß sie wenigstens an der ersten Stelle mit ihrem vollen Namen benannt wurden.

²⁾ Wie Buhler zu der Gleichsetzung von *ganana* und *kirtana* kommt, verstehe ich nicht. Später, a a O. S. 287, führt er als Beispiel für *ganana* im Sinne von Verherrlichung das Maṅgala der Śilahāra-Inschriften an

labhate sarvakāryeṣu pūjyā gaṇanā yatah |

vighnam vighnan sa rak pūyād apūyād gaṇanāyatah ||

Das Beispiel könnte im besten Falle nicht viel beweisen, da das Wort *ganana* hier offenbar nur des Yamaka wegen gebraucht ist. Ich sehe aber auch nicht ein, warum wir uns an dieser Stelle nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung 'Berücksichtigung, Beachtung, consideration', wie Buhler, IA. V, 279 selbst übersetzt, begnügen sollten.

nur einen Teil der *dharmānusāsi* des Königs 'Gut ist der Gehorsam gegen Vater und Mutter, gut die Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, Brahmanen und Asketen, gut das Nichttöten von lebenden Wesen, gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' Diese *dharmānusāsi* ist doch sicherlich nicht für die Mitglieder des buddhistischen oder irgendeines anderen Mönchsordens bestimmt. Der König mußte doch wahrlich nichts von dem Geist dieser Orden gewußt haben, wenn er die Mönche zum Gehorsam gegen die Eltern hatte ermahnen wollen. Die Ermahnung zur Freigebigkeit wäre absolut sinnlos und die Einschärfung der *akusā* vollkommen überflüssig. Die *dharmānusāsi* des Königs kann nur an seine Untertanen gerichtet sein, und zwar gerade an diejenigen, die nicht dem geistlichen Stande angehören. Dann kann aber auch der Satz 'gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' nur eine allgemeine Mahnung enthalten, zwischen Verschwendung und Geiz den mittleren Weg zu wandeln. Wenn unmittelbar darauf eine Bestimmung über die Art der Verwaltung des Ordensvermögens folgen sollte, so könnte sie nur durch eine rein äußerliche Ideen Assoziation hier angefügt sein. Das aber ist doch ganz unwahrscheinlich. Zweitens aber passen die Worte *hetute ca vyamjanate ca* nicht zu der 'Berechnung'. Nach Thomas soll *hetute* hier 'nach den Gegenständen (objects)', *vyamjanate* 'nach den tatsächlichen Dokumenten oder Zahlen (actual documents or figures)' bedeuten. Beide Worte waren hier also in ganz ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht, für die es schwer fallen dürfte, andere Belege beizubringen. Thomas hat die Schwierigkeit offenbar selbst gefühlt. Er bemerkt selbst, daß *hetu* für gewöhnlich 'Grund' und *vyāñjana* 'genauer Wortlaut' bedeute, und daß man sich daher versucht fühlen könne, 'with regard to the dictates of reason and the prescriptions of actual texts' zu übersetzen. Ich muß gestehen, daß mir diese Attribute für eine Rechnungsaufstellung etwas seltsam vorkommen, sie erscheinen vielleicht noch seltsamer, wenn man ohne alles Drehen und Deuteln wörtlich übersetzt 'unter Angabe von Gründen¹⁾ und im festen Wortlaut'.

Ich möchte den bisherigen Versuchen gegenüber auf eine Stelle des Dipavamsa verweisen, die, wie mir scheint, das richtige Verständnis von *ganana* und damit des ganzen Satzes erschließt. Dip VI, 86ff wird erzählt, wie Asoka die große Versammlung der Mönche nach der Einteilung des Dhamma befragt.

tato pucchī sugambhīram dhammakkhandaṃ sudesitaṃ || 86

atthi bhante paricchēdo desit' ādiccābandhunā |

nāmaṃ līgaṃ vībhallaṇṇaṃ ca kothhāsaṇṇaṃ cāpi saṃkhalatam |

ettakam 'eva dhammakkhandaṃ gananaṃ atthi parēsiya || 87

atthi rūpaṃ ganāsi āna desit' ādiccābandhunā |

surībhallaṃ supāṇṇatam suniddhattham sudesitaṃ || 88

¹⁾ Daß dies der eigentliche Sinn von *hetute* ist, zeigt die Variante *heturāsi* in B.

sahetum atthasampannam khalitam n' atthi subhāsitam |
satiṭṭhānam sammappadhānam iddhipādañ ca indriyam || 89
balam bojjhangam maggānam suvibhāṭṭam sudesitam |
evam sattappabhedañ ca bodhipakkhiyam uttamam || 90
lokuttaram dhammarāram navāgam satthusaṇaṇam |
vithāritam suvibhāṭṭam desesi dipaduttamo || 91
caturāsītisāhassāni dhammakkhāṇāni anūṇāṇāni |
pāṇāṇāni anukampāya desu' ādiccabandhunā || 92

Darauf fragte er nach der sehr tiefen, wohl gelehrten Einteilung des Dhamma 'Ist, ihr Ehrwürdigen, eine Einteilung von dem Sonnenverwandten gelehrt worden, indem er Nomina, Geschlecht, Kasusendungen
 1) angab? Ist da eine Zählung soundso viel sind die Abschnitte des Dhamma?'

Die Mönche antworten 'Es ist, o König, von dem Sonnenverwandten verkündet worden, indem er eine Zählung machte, es ist wohl eingeteilt, wohl verkündet, wohl erklärt, wohl gelehrt worden, mit Gründen versehen, sinnvoll, wohl gesprochen, ohne Fehler'

Im folgenden werden dann verschiedene Einteilungen des Dhamma in 7 Kategorien, in die bekannten 6 Angas und endlich in 84000 Abschnitte angeführt, und Asoka beschließt 84000 *arāmas*, für jeden Abschnitt einen, zu erbauen

In dieser Stelle finden sich zwei der Ausdrücke unseres Ediktes wörtlich wieder, und der dritte ist wenigstens dem Inhalt nach vorhanden. Für die Lehre des Buddha besteht ein *ganana*, er hat sie *ganitvāna* verkündet, d. h. indem er den Stoff in Abschnitte einteilte und diese Abschnitte numierte. Ebenso sollen die *parisads* die *yutas* mit der *ganana* oder dem *ganana* beauftragen. Der Buddha hat seine Lehre *sahetum* verkündet, mit Angabe von Gründen. Die *yutas* sollen das *ganana hetute* oder *hetuṇatā* machen. Endlich hat der Buddha seine Lehre verkündet, indem er *nāma, līnga* und *vibhāṭṭi* angab, was in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann 'in festem Wortlaut'. Die *yutas* sollen das *ganana viyamānate* machen. Die Entsprechungen scheinen mir so genau, daß ich nicht zweifle, daß wir übersetzen müssen 'Die Richterkollegien sollen auch ihre Delegierten mit der Paragraphierung unter Angabe von Gründen und in festem Wortlaut beauftragen'. Es fragt sich nun nur noch, was denn in dieser Weise kodifiziert werden soll. Meiner Ansicht nach kann es sich nur um die im vorhergehenden erwähnte Morallehre des Königs handeln, die in dem Edikt natürlich nur kurz skizziert ist. Es ist also in dem ganzen Edikt nur von einer Sache die Rede, der Ausbreitung des Dharma des Königs, ihn sollen die *yutas*, der Lajjika und der Pradesika auf den Inspektionsreisen den Untertanen verkünden, nachdem die *yutas* ihn im Auftrage der *parisads*

1) Die Worte *koṭṭhāsāṇi cāpi samkhatam* sind mir nicht klar. Oldenberg 'and also according to sections and to the composition'

genau fixiert haben. Daß Aśoka sich gerade der hohen Gerichtsbeamten, der Lajjūkas, und der Richterkollegien, der *parisads*, zur Verbreitung seines Dharma bedient, kann nicht verwunderlich erscheinen, wenn man bedenkt, wie untrennbar auch in den Dharmasāstras Recht und Moral verbunden sind¹⁾

In dem fünften Felsenedikt heißt es bei der Aufzählung der verschiedenen Gesäfte der Dharmamahāmātras, daß sie beschäftigt seien *bamdhanabadhasā pativṛdhānāye apalibodhāye mokhāye cā* (K). Buhler übersetzt das merkwürdigerweise 'mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Töten²⁾, mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden' (Beitr. S. 36) und sagt, der Gen. Sing. sei, wie Senart bemerkt habe, eigentümlich, könne aber dadurch erklärt werden, daß man das Wort als ein Samāhāradvandva fasse. Senart übersetzt aber ganz richtig 'celui qui est dans les chaînes'. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß *bamdhanabadhasā* etwas anderes sein könne als Sk. *bandhanabaddhasya*. Die Wurzel *radh* und ihre Ableitungen zeigen im Veda stets *v* im Anlaut, und *badh* ist, wo es vorkommt, nichts weiter als schlechte ostliche Schreibung. Zudem steht *radha* selbst in F. XIII, *bamdhanabadhānam*, 'der Gefangenen', anderseits in S. 4. Es kann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß Senart recht hat, wenn er den Genitiv mit allen drei Substantiven, die folgen, verbindet: 'ils s'occupent de reconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer', für Buhler war die Verbindung bei seiner unrichtigen Auffassung von *badhasā* natürlich unmöglich. So ist es auch klar, daß *pativṛdhāna* nicht 'verbindern' heißen kann. Was das Wort wirklich bedeutet, zeigt eine Stelle im achten Edikt. In der Beschreibung der Dharmayātrā wird gesagt, daß dabei stattfinde *samanabambhanānam dasane cā dāne ca vudhānam dasane ca hlāmnapa tivṛdhāne cā jānapadasā janasā dasane dhammanusathī cā dhamapalipucchā cā*³⁾. Die Konstruktion dieses Satzes hat weder Senart noch Buhler richtig erkannt. Senart übersetzt 'la visite et l'aumône aux brâhmanes et aux grâmanas, la visite aux vieillards⁴⁾, la distribution d'argent, la visite aux peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion'. Buhlers Übersetzung ist damit im wesentlichen

¹⁾ [Auf K. F. Neumanns Aufsatz ZDMG 67, S. 345f. bin ich erst nachtraglich aufmerksam geworden. Zu einer Änderung meiner Übersetzung gibt er mir keinen Anlaß.]

²⁾ Ep. Ind. II, S. 468, Buddh. Stupas of Amar. S. 123, wird dies Wort durch 'unjust corporal punishment' ersetzt. Die falsche Übersetzung des Wortes hat auch Smith, Asoka², übernommen.

³⁾ Nach K. Die Varianten in den übrigen Versionen sind so geringfügig, daß sie nicht angeführt zu werden brauchen. Ich gebe den Satz zunächst in der allgemein angenommenen Form, in Wahrheit gehört noch das nächste Wort dazu.

⁴⁾ Warum Senart dazu die Bemerkung macht 'manque à Dh. et J.', verstehe ich nicht.

identisch 'the reception of, and almsgiving to, Brahmans and ascetics, the reception of the aged, the distribution of gold, the reception of the people of the provinces, the preaching of the Sacred Law and inquiries concerning the Sacred Law' Es ist aber doch klar, daß die Aufzählung aus drei durchaus konformen Ghedern besteht, in denen jedesmal der Genitiv von den folgenden Worten abhängt 1 *samanabambhanānam dasane cā dāne ca*, 2 *vudhānam dasane ca kīlannapativīdhāne cā*, 3 *jāna padasū janasā dasane dhammānusaṭṭhi cā dhamapalīpucchā cā* *Hīlamna pativīdhāne* ist natürlich 'die Unterstützung durch Gold'¹⁾, und auch an unserer Stelle ist *pativīdhāna* zweifellos 'Geldunterstützung', die durchaus verständlich ist, da die Gefangenen sicherlich selbst für ihren Unterhalt während der Haft zu sorgen hatten. Auch der zweite Ausdruck, *apalībodha*, ist kaum richtig verstanden. Senart ist zu der Bedeutung 'obstacle' für *palībodha* durch das Pali gekommen, Inscr II, S 137f bezeichnet er es als ein Synonym von *bamdhana*, da in Sep I *akasmā palībodhe va akasmā palīkilese va* deutlich dem vorher erwähnten *bamdhanaṃ vā palīkilesam vā* entspreche. Buhler (Beitr S 39) sieht in *apalībodhe* 'die Verhinderung einer ungerechten Beeinträchtigung der Rechte, sei es einzelner, sei es der Kasten und Sekten'. In der Übersetzung von Sep I (Beitr S 135, Buddh Stupas of Amar S 130) gibt er *palībodhe* durch 'Gefangnis', 'imprisonment' wieder. Daß die Bedeutung 'Beeinträchtigung', nicht richtig sein kann, geht daraus hervor, daß in Sep I von einem *akasmā palībodhe* die Rede ist, einem 'grundlosen' *palībodha* den die Stadtrichter verhindern sollen, es gab also auch einen berechtigten *palībodha*²⁾. Völlig identisch mit *bamdhana* kann aber *palībodha* auch nicht sein, da sonst an unserer Stelle *apalībodhāye* und *mokhāye* eine Tautologie sein würde. Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *palībodha* die Fesselung im eigentlichen Sinne bedeutet, auch für Pali *palībodha* und *palībuddhana* paßt die Bedeutung 'Fessel, Fesselung', soweit ich sehe, überall, nur werden die Wörter hier, wie es scheint, stets im übertragenen Sinne verwendet³⁾. An unserer Stelle liegt also eine Steigerung der Ausdrücke vor die Dharmamahāmātras sollen die Gefangenen entweder mit Geld unterstützen oder ihnen die Fesseln abnehmen lassen, so daß sie sich im Gefangnis frei bewegen können oder endlich ihre völlige Entlassung aus der Haft veranlassen⁴⁾.

¹⁾ Für die Bedeutung 'Fürsorge' s das PW unter *prativīdhana*.

²⁾ Buhler, Beitr S 137f, nimmt auch für *palīkilese* die Bedeutung 'harka' 'Unbill, Schererei, Bedrückung' an, die angeführte Stelle zeigt, daß das nicht richtig sein kann. Offenbar hat Senart recht, wenn er das Wort durch 'torture' übersetzt (Ind Ant XIX, S 88).

³⁾ Zu beachten ist auch, daß *ṛopadeva* eine Wurzel *bundh* (*bundhayati*) die doch wohl mit *palībodha* zusammenhängt, mit der Bedeutung 'binden', *samyamanē*, kennt.

⁴⁾ Natürlich muß *apalībodha* die Bedeutung 'Befreiung von Fesseln' auch in dem vorhergehenden Satz haben *bhāṣamāyasaṃ bambanibhesu anāthesu vudhesu*

Den Schlußsatz des Ediktes haben alle Übersetzer bisher falsch verstanden. Er lautet in Dh *imāye athāye iyam dhammalipī lekhitā cīlathitukā hotu tathā ca me pajā anuvataṭu*. Die letzten Worte sind in J und G nicht erhalten, in K lauten sie *tathā ca me pajā anuvataṭu*¹⁾, in M *tatha ca me praja anuvataṭu*, in Sh fehlt das *me* wohl nur aus Versehen *tatha ca praja anuvataṭu* * Senart übersetzt 'et puissent les creatures suivre ainsi mes exemples', Buhler 'und (damit) diese²⁾ meine Untertanen es befolgen', 'and that my subjects may act accordingly'. Allein *pajā* bedeutet in den Edikten niemals Untertan sondern stets Kind, Nachkomme S 4. Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind (*pajam*) einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist 'die verständige Amme wird imstande sein, meines Kindes (*pajam*) gut zu warten', Sep I und II. Alle Menschen sind meine Kinder (*paja*). Wie ich meinen Kindern (*pajāye*) wünsche, daß ihnen Heil und Glück zuteil werde, Sep II. Wie ein Vater ist der Göttergeliebte zu uns, und wie Kinder (*paja*) sind wir zu dem Göttergeliebten, F V. [Die Dharmamahamātras sollen den Gefangenen unterstützen, indem sie bedenken] 'er hat Kinder (Dh *anubandhapajā* usw.)'. Die Übersetzung des Wortes durch Untertanen ist überdies an unserer Stelle unzulässig, weil das Edikt von der Einsetzung und Verwendung der Dharmamahamātras handelt, also einer Sache, die den 'Untertanen' überhaupt nicht zur Nachahmung empfohlen werden kann. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen daß wir übersetzen müssen 'Zu folgendem Zwecke ist dieser Gesetzeserlaß geschrieben worden: er soll langen Bestand haben, und meine Nachkommen sollen demgemäß handeln'. Was der König hier unter *me pajā* zusammenfaßt, bezeichnet er im Anfang des Ediktes genauer durch *mama putā cā natale ca palam cā tehi ye apatiye me* (K). Ähnliche Formeln begegnen wiederholt, man vergleiche insbesondere den unserem Satze genau parallelen Schlußsatz von F VI *ta etaya athaya ayam dhammalipī lekhitā kīmti cāram tisteya it tathā ca me putā potā ca praputra ca anuvataṭām savalokahitāya* (G, Dh *puta papotā, J potā, K putadale, Sh putra nataro, M putra natare*).

hīdasukhāye dhammayutaye apalibodhāye iṣṣapata te (K). Vielleicht ist hier an Schuldhaft zu denken. Nach den Dharmaśāstras konnte der Gläubiger den Schuldner gebunden in sein Haus führen, s. Jolly, Recht und Sitte S 147. Da V A Smith auch noch in der zweiten Auflage seines *Asoka Dh. anāthesu*, K *anathesu*, Sh *M anatheṣu* durch 'among the needy' wiedergibt (S 162) so will ich darauf hinweisen daß Buhler I p. Ind II S 408, *Buddhi Stupas of Amar* S 123 den alten Fehler längst berichtigt hat. Das Wort entspricht selbstverständlich Sk *anātheṣu*, 'unter den Schutzlosen'. Ginge es auf Sk *anartheṣu* zurück, so müßte es in Dh und K *anatheṣu* in Sh und M *anatheṣu* oder *anathreṣu* lauten.

¹⁾ Buhler klammert das *me* ein und auf der Phototypie ist es nur schwach sichtbar. Mir ist es daher sehr wahrscheinlich daß in K ebenso wie in den übrigen Versionen *anuvataṭu* zu lesen ist.

²⁾ Diese beruht auf der falschen, später berichtigten Lesung *eme* für *ca me* in K.

Der einzige Satz in dem kurzen siebenten Felsenedikt, der zu Bemerkungen Anlaß gibt, ist der letzte *Dh vipule pi cā dāne asa nathi sayame bhārasudhi ca nice bādham*¹⁾, *K vipule pi cu dāne asū nathi sayame bhārasudhi kītanātā dīdhabhatitā cā nice badham*, *Sh vipule pi cu dane yasa nathi sayama bhārasudhi kītrañata dīdhabhatita nice padham*, *M vipule pi cu dane yasa nathi sayame bhārasuti kītanata dīdhabhatita ca nice badham*, *G vipule tu pi dāne yasa nūsti sayame bhārasudhitā ica latamñātā ica dadha bhatitā ca nicā bādham*. Senart übersetzt das 'mais au moins tel qui ne fait pas d'abondantes aumones possède la domination sur ses sens, la pureté de l'âme, la reconnaissance, la fidélité dans les affections, ce qui est toujours excellent'. Auch die Erläuterungen Senarts können mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen, es ist aber unnötig, auf die Frage einzugehen ob die Übersetzung schon durch die Fassung der beiden letzten Wörter als unrichtig erwiesen wird. *Nice, nice nicā* sollen für *Sk nityam* stehen. Schon das lange *ā* von *G* wäre dann unerklärlich. Es gibt in *G*, wenn ich recht sehe, keinen zweiten Fall wo *a* für auslautendes *am* steht, *puja in na tu tathā dānam va pūjā va devānam piyo mamñate, devānam piyo no tatha dānam va pūjā ica mamñate* (F XII) ist Plural wie in *Dhp 73*

asatam bhāvanam iccheyya purekkhārāṇ ca bhikkhusu |
arūsesu ca issariyam pūjā parakulesu ca ||

Ferner sollten wir in dem ostlichen Dialekt von *Dh J K* anstatt *nice*, *nice* vielmehr *nitye* oder *nītye* erwarten. Das mit demselben Suffix gebildete *apātyam* erscheint in *F V* in *Dh K* als *apātye*²⁾. Ganz unwahrscheinlich ist es auch, daß in diesem Wort jemals Dehnung des Vokals der Stammsilbe eingetreten sein sollte wie wir nach der Lesart von *Dh J* annehmen mußten. Endlich liegt in *F XIV* in *K nityam* tatsächlich in der Form *nīlyam* vor³⁾. Was das zweite Wort *bādham* betrifft so gilt ja allerdings bei den Sanskrit-Grammatikern *bādha* als Positiv zu *sādhīyas sādhīstha* (Pāṇ 5 3 63), in der Sprache kommt das Wort aber kaum anders denn als Adverb in der Bedeutung 'in hohem Grade usw. vor und in dieser Bedeutung findet es sich auch in den Edikten *S 7 etam jame sutu anupatipajisati abhyumna misati dhammaradhīyā ca badham radhisati* wenn die Leute dies hören, werden sie es befolgen sich emporheben und mächtig im Gesetzeswachstum wachsen. *F XIII (K) arjitam hi vijanāmane e tatā vadha vā malane vā aparāhe vā janasa se bādha vedanīyamute gūlumute cā devānam piyasāyam pi cu tato galumatatāle devānam piyasa* wenn man ein unerobertes Land

¹⁾ Was in *J* von dem Satz erhalten ist stimmt mit der Lesung von *Dh* überein.

²⁾ So auch *M G apocam Sh apaca*. In der Behandlung der Konsonantenverbindungen mit *y* zeigt sich ein tiefergehender Unterschied zwischen dem östlichen und den beiden anderen Dialekten.

³⁾ In *Dh J* ist das Wort nicht erhalten. In *Sh* und *G* fehlt es. Zu der Schreibung vgl. Bühler Beitr. S. 122.

erobert — das Morden das [dann] dort [stattfindet] oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen das erscheint dem Göttergeliebten in hohem Grade schmerzlich und bedauerlich, das folgende aber erscheint dem Göttergeliebten noch bedauerlicher als jenes', F XII (K) *heṛa lalata atapāsada bādham iadhīyati palapaśada m vā upakaleti* 'wenn man so handelt fördert man die eigene Sekte in hohem Grade und tut andererseits auch der freinden Sekte Gutes', F XII (K) *se ca punā tathā kalamtam badhatale upahanti atapāsamdasi* 'der schädigt wenn er so handelt, in höchstem Grade (oder in noch höherem Grade) die eigene Sekte', *Sah na ca badham palakamte*, ich habe mich aber nicht sehr angestrengt' Danach ist es doch ganz unwahrscheinlich daß *bādham* hier eine völlig andere Bedeutung haben sollte

Buhlers Übersetzung von Sh lautet 'But self control purity of mind gratitude and firm attachment are laudable in a lowly man to whom even great liberality is impossible' *Nice nice nice* wird hier sicherlich richtig von Sh *nica* abgeleitet Da die Vokallänge in Sh und M überhaupt nicht und in K wenigstens nicht bei *i* und *u* bezeichnet wird so macht nur das *nica* von G noch Schwierigkeiten eine Erklärung werde ich im folgenden versuchen Im übrigen freilich muß auch Buhlers Übersetzung als verfehlt bezeichnet werden Er hat die unrichtige Auffassung von *bādham* beibehalten und sieht in *nice* einen Lokativ, der Lokativ mußte aber wie ich schon oben S 275f bemerkt habe in Dh J K *nicasi* lauten Ganz unerklärt bleibt auch das *ā* von *nicā* in G Ep Ind II S 468 Anm 10, will Buhler allerdings *nica* als Kontraktion von *nicāya* erklären indem er auf *niyhapayitu* in S 4 verweist Ich habe oben S 308 zu zeigen versucht daß diese Form kein Dativ ist Ich verstehe aber auch gar nicht, wie hier ein Dativ konstruiert werden sollte

Thomas¹⁾ endlich will *bādham* durch 'altogether und *nice* (= *niyam*) durch permanent' oder 'indispensable' wiedergeben Daß die Ableitung des *nice* von *niyam* lautlich unmöglich ist habe ich schon bemerkt

Ich nehme *bādham* in dem gewöhnlichen Sinne und erkläre *nice* als Nom Sing von *nica* und die Wörter von *ṛpule* bis *bhārasuddhi ca* bzw *didhabhatlā ca* als einen aus zwei Relativsätzen zusammengezogenen Satz Sh *ṛpulam ap tu dānam yasya (asti) nasti samyamo bhārasuddhi ca (sa) nico badham* 'wenn einer aber auch große Freigebigkeit besitzt, nicht aber Selbstbezahlung und Herzensreinheit so ist er ein sehr gemeiner (oder sicherlich ein gemeiner) Mensch' Da *asti* in solchen Sätzen gewöhnlich fortgelassen wird so würde der Satz auch im Sanskrit nichts Auffälliges haben Natürlich kann man da in dem östlichen Dialekt auch das Neutrum im Nom Sing auf *e* ausgeht *nice bādham* auch als '(tan) nicam bādham' auffassen so ist das sehr (oder sicherlich) niedrig So scheint der Übersetzer von G den Satz verstanden zu haben denn *nicā* ist offenbar das

¹⁾ Nach Smith *Asoka* I S 163 Anm 1

vedische Adverb *nicā*, das in dem westlichen Dialekt wahrscheinlich unter dem Einfluß von *uccā* zu *niccā* umgestaltet wurde. Bei dieser Auffassung schließt sich der Satz auch vortrefflich an das Vorhergehende an, in dem der König betont, daß Selbstzucht und Herzensreinheit das Wesentliche sei, dem alle Sekten nachstreben, wenn auch bei der Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere nicht alle das Ziel vollständig erreichen. Nach dem ganzen Zusammenhang kann es nicht zweifelhaft sein, daß die 'Dankbarkeit' und 'treue Ergebenheit' in K Sh M erst nachtraglich hinzugefügt sind, die Versionen von Dh J stehen, wie sprachlich, so auch inhaltlich dem Original am nächsten.

Aus dem achten Felsenedikt habe ich den Satz, der die Dharma-yātrā beschreibt, schon oben besprochen. Der unmittelbar folgende Satz lautet in Dh *tadopayā esa bhūye abhūlāme hoti devānam piyasa Piyadasine lājine bhāge amne*¹⁾, K *tatopayā ese bhūye lātī hoti devānam piyasā Piyadasisā lājine bhāge amne*, Sh *tatopayam esa bhūye ratī bhōti devanam piyasa Piyadrasisa rañño bhagī anñi*, * M *tatopaya ese bhūye ratī hoti devana piyasa Piyadrasisa rajine bhage ane*, G *tadopayā esā bhūya ratī bharatī devānam piyasa Piyadasino rūñño bhāge amñe*. *Tadopaya* oder *tatopaya* hat Senart unzweifelhaft richtig als Äquivalent von Pali *tadupiya* gefaßt, die richtige Beziehung des Wortes scheint mir aber bisher verkannt zu sein. In Dh mußte nach der bisherigen Auffassung das Femininum *tadopayā* auf *abhūlāme* bezogen werden, das Maskulinum oder Neutrum sein kann, jedenfalls aber kein Femininum ist. Diese Nichtkongruenz des Geschlechts ist Senart nicht entgangen: er will daher *tadopayā* in *tadopaye* ändern (Inscr I, S 191f). Daß solche Änderungen unstatthaft sind oder doch nur im alleräußersten Notfall, wenn alle anderen Interpretationsversuche versagen gemacht werden dürfen, wird jetzt niemand mehr bestreiten. Hier ist die Annahme eines Schreibfehlers ganz überflüssig, denn nichts hindert uns *tadopayā* zu dem vorangehenden Satz zu ziehen. Auf der Dharma-yātrā des Königs findet statt *jānapadasa janasa dasane ca dhammānusathī ca [dham]ma[pa]ṭipucchā ca tadopayā* 'der Besuch der Bewohner der Provinzen und ihre Unterweisung im Dharma und ihre passende (oder entsprechende) Befragung nach dem Dharma'. In Sh, wo *tatopayam* steht, haben wir das Adverb anzunehmen 'in passender Weise'.

Schwieriger sind die folgenden Worte. Ich habe schon oben S 276 auseinandergesetzt, daß die bisher angenommene Gleichsetzung von *bhāge amne* mit Pali *aparabhāge* wenigstens in Dh J K unmöglich ist, und daß die Worte hier nur Nom Sing sein können. Es ist ferner kaum möglich in K und M *ese*, bzw. *ese* mit Senart und Bühler auf *lātī* bzw. *ratī* zu beziehen 'dies ist das Vergnügen', da *lātī* seiner ganzen Bildung nach doch kaum ein Maskulinum sein kann. *Bhūye* endlich soll nach Senart (Inscr I, S 190) 'en revanche, en échange des plaisirs abandonnés'

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, zeigt keine Abweichungen.

bedeuten, ein Bedeutungsübergang den ich nicht verstehe. Buhler übersetzt es (Beitr S 54)¹⁾ richtiger durch 'mehr und mehr'. In diesem Sinne erscheint das Wort auch in S 7 *tata cu lahu se dhammaniyame nyhatiyā va bhuye* 'von diesen (beiden) und die Gesetzesverbote das Geringere, mehr (geschmeckt) durch die Anregung zum Nachdenken', *nyhatiyā va cu bhuye munisānam dhammaradhā tadhiā* 'durch die Anregung zum Nachdenken ist aber die Gesetzesförderung im höheren Maße unter den Leuten gefördert worden'. Mir erscheint es danach notwendig *ese* auf *bhāge amne* zu beziehen und in *bhuyelāti*, *bhuyerati* ein Bahuvrīhi zu sehen mit der Bedeutung 'größere Freude bereitend'²⁾ 'diese, (nämlich) die zweite Periode, bereitet dem göttergeliebten König Priyadarsin größere Freude'. Der König teilt sein Leben in zwei Abschnitte, in dem ersten genoß er die Freuden der Jagd und ähnlicher Vergnügungen, in dem zweiten gewahren ihm höhere Befriedigung die Dharmayātrās. Ebenso wie *bhuyelāti* in K und *bhuyerati* in M laßt sich natürlich *bhūyeabhlāme* in Dh und *bhuyerati* in Sh auffassen. Der Übersetzer von G hat aber meiner Ansicht nach die Konstruktion des Satzes nicht verstanden und den Text, wie er es auch an anderen Stellen tut, verändert. In G ist *bhāge amne* offenbar Lokativ und *bhuyerati* kein Bahuvrīhi, sondern Karmadhāraya³⁾ 'Dies ist ein größeres Vergnügen für den göttergeliebten König Priyadarsin in (seiner) zweiten Periode'.

Der Schluß des neunten Felsenediktes liegt in zwei ganz verschiedenen Fassungen vor, von denen nur die in K Sh M erscheinende zu Bemerkungen Anlaß gibt. Der Text lautet nach Buhler in K *imam katham itis / e hi vale magale samsayikye se hoti*⁴⁾ / *siyā va tam atham nirataya siyā punā no hidalokike ca rase / iyam punā dhammamagale akālikye / hamce pi tam atham no nte ti hida atham*⁵⁾ *palata anantam punā para sat*⁶⁾ / *hamce punā tam atham nirate ti hida tala ubhayesam*⁷⁾ *ladhe hoti hida cā se athe palatā cā anantam punnam pasarati tenā dhammagalenā*. Die erste Frage lautet in Sh *nirutasi va pana imam kesa*, in M *nirutasi va puna ima kesa it*, im übrigen stimmen Sh und M im wesentlichen mit K überein.

Im Vorhergehenden wird der Unterschied auseinandergesetzt zwischen den Mangalas, die die Menschen gewöhnlich betreiben und dem Dharmamangala d. h. der Befolgung des Dharma durch gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Ehrerbietigkeit gegen ehrwürdige Personen

¹⁾ In der Übersetzung Ep Ind II S 469 hat er sich Senart angeschlossen 'in exchange for past pleasures'.

²⁾ Ähnlich wollte übrigens schon Burnouf die Worte zum Kompositum verbinden.

³⁾ Daß das Wort Kompositum ist scheint mir aus dem Gebrauch d. r. Stammform *bhuya* hervorzugehen.

⁴⁾ Ob *hoti* dasteht ist zweifelhaft.

⁵⁾ Schreibfehler für *atha*.

⁶⁾ Schreibfehler für *pasarati*.

⁷⁾ Viell. nicht *ubhayaenam* oder *ubhayendā* (für *ubhayānam* *) zu lesen.

usw. Auf dieses Dharmamangala sollen sich die Leute gegenseitig hinweisen, indem sie sagen 'Dies ist (etwas) Gutes, dies muß als Mangala gemacht werden, bis der Zweck erreicht ist'. Unmittelbar daran schließt sich unsere Stelle * [Die einfache Wendung, die in K zur Anknüpfung dient, macht keine Schwierigkeiten]. Den überleitenden Satz in Sh übersetzt Buhler *nirvṛtta eva punar idam lesām*, 'auf welcher (Heilmittel) Gelingen (bezieht sich) aber dieses?' (Beitr. S. 179), 'to the success of which auspicious rites does this refer?' (Ep. Ind. II, S. 469). Diese Erklärung ist sicherlich nicht richtig. Es handelt sich im folgenden nicht etwa um neue Mangalas, wie man nach der Frage annehmen mußte, sondern um die verschiedenen Wirkungen, die die beiden vorhergenannten Arten von Mangalas haben. [Es ist also zu übersetzen: 'Für das Gelingen von welchen (Dingen) aber (ist) dies (nämlich das Mangala) da?' oder freier: 'Was bewirkt aber dies Mangala?']. In der Antwort wird zunächst die Wirkung des gewöhnlichen Mangala beschrieben, dann die viel größere des Dharmamangala: 'Was das Mangala betrifft, das sich auf irdisches Glück bezieht, so ist es zweifelhaft. Vielleicht bewirkt es die gewünschte Sache, vielleicht aber auch nicht, und (jedenfalls) bleibt es (in seiner Wirkung) auf das Diesseits beschränkt. Dies Dharmamangala aber ist an keine Zeit gebunden. Wenn es die gewünschte Sache im Diesseits nicht bewirkt, so entsteht daraus (doch) unendliches religiöses Verdienst im Jenseits. Wenn es aber die gewünschte Sache im Diesseits bewirkt, dann (findet) Erlangung von beiden (statt). Im Diesseits entsteht die gewünschte Sache und im Jenseits unendliches religiöses Verdienst infolge dieses Dharmamangala'.

Im einzelnen bemerke ich dazu folgendes. *Nivṛta* (für *nirvṛtta*) hat Buhler [sicherlich richtig] im Sinne von *nirvṛtti* genommen, so wie im Sanskrit *gata* für *gati*, *mata* für *mati* gebraucht wird. In der Sprache der Edikte ging diese Bildung von Nomina actionis, wie es scheint, weiter als im Sanskrit. Dem vorletzten Satz von K *tato ubhayesaṃ ladhe hoti* entspricht in Sh *tato ubhayasaṃ ladham bhōti*, in M *tato ubhayasaṃ ca ladhe hoti*. * Buhler, Beitr. S. 180, will *ubhayasa* als Genetivus partitivus fassen: 'von beiden etwas'. Ein solcher Genetiv dürfte aber sprachlich hier kaum zu recht fertigen sein, und er paßt auch dem Sinne nach nicht, es wird ja nachher ausdrücklich gesagt, daß beide Zwecke vollständig erreicht werden. Wenn *ladhe*, *ladham* als Partizip genommen wird, so ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit in der Lesart von Sh *tato ubhayasaṃ ladham bhōti iha ca so aha paratra ca anantam puṇam prasavati tena dharmamangalena*. Auch wenn man mit etwas veränderter Auffassung des Genetivs und mit Annahme eines Anakolutis übersetzen wollte: 'dann ist von den beiden erlangt im Diesseits die gewünschte Sache, und im Jenseits entsteht unendliches Verdienst durch dieses Dharmamangala', so mußte sich doch das Neutrum *ladham* auf das Maskulinum *so aha* beziehen¹⁾, was ich für nicht möglich

¹⁾ M hat die Endungen des östlichen Dialektes *ladhe*, *athre* die nichts entscheiden

halte Mir scheint daher, daß *ladhe*, *ladham* im Sinne von Sk *labdhā* steht, daß hinter *hoti* (*bhōti*) ein Punkt zu setzen ist, und daß *athe* (*atho*, *athre*) wie *pumnam* (*puñam*, *punam*) das Subjekt zu *pasavati* (*prasavati*) ist¹⁾

[Dem *etrake* von Sh, *atrake* von M entspricht in K *ivale*, das danach die Bedeutung 'auf das Diesserts bezuglich' haben muß Buhler möchte *ivale* mit Apabhr *evadu* zusammenbringen, allein das ist ausgeschlossen, da *d* in dieser Zeit noch nicht als *l* erscheinen kann. Da in K die Länge des *i* und *ū* nicht bezeichnet wird, so steht *ivale* wahrscheinlich für *ivalle* und ist eine Weiterbildung von ved *īrat*, das, wie Geldner, Rigveda in Auswahl I, S 32, richtig gesehen hat, 'gegenwärtig', 'dieser hier' bedeutet Adjektiva die Zahl, Zeit oder Ort bezeichnen, werden im Präsens überaus häufig mit *l* Suffixen gebildet, vor allem auch von Adverbien, s Pischel, Prakrit Grammatik § 595. So wird auch *ivalla* Adjektivbildung von dem wie *tāvat* *yāvat* adverbial gebrauchten *īrat* sein, formell entspricht AMg *mahalla* von *mahat*. Die Bedeutung von *ivalla* wurde sich dann vollständig mit *etrake* decken.]

In der Erklärung der Wörter *kidalokike ca iase* stimme ich mit Senart überein. Buhler, der übersetzt 'aber es mag auch geschehen, daß (sie es) nicht tun und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben²⁾' hat den Punkt, auf den es ankommt, trotz der richtigen Erklärung Senarts übersehen.

Unklar ist mir auch, warum Buhler in seiner letzten Ausgabe das *ti* in K *no n/ia*Jteti*, *nīateti*, Sh *nīateti*, M *na nīateti*, *nīateti* als *iti* faßt, während er früher die Formen richtig als 3 Sing Präs betrachtete. Auch in Sh *yadi puna tam aham na nīate hīa*³⁾ ist *nīate* wohl nur Schreibfehler für *nīateti*, vgl. in demselben Edikt *ba* für *bahu*, *dhramamgalena* für *dhramamagalena*.

Endlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß *apaphale* in K Z 25 usw. unzweifelhaft auf Sk *alpaphalam* zurückgeht, nicht auf *apaphalam*, wie Senart und Buhler wollen. Das ergibt sich, wie Smith, Asoka², S 167 richtig gesehen hat, mit Sicherheit aus dem Gegensatz zu dem folgenden *mahāphale* *apaphale cu kko ese vyam cu kko mahāphale ye dhammagale* (K). Der König bestreitet ja gar nicht, daß die gewöhnlichen Mangalas

¹⁾ Buhler schwankt in seinen Auffassungen. Beitr. S 61 verbindet er *afle* mit *pasavati*, Ep Ind II, S 469 ergänzt er *ladhe* zu *afle*. Daß *pasavati* (*prasavati*) ebenso wie *pasarati* (*prasarati*) in der Parallelstelle in F XI intransitiven Sinn hat zeigt schon der Zusatz *tenā dhammagalenā, tenā dhammagalenā* und die Übersetzung durch Buhler in G. Ich kann daher der Übersetzung Buhlers Ep Ind II, S 470 'produces for himself', nicht zustimmen. *Pasavati* geht aber auch kaum auf Sk *pasāryate* zurück wie Buhler. Beitr. S 73 meint, da wir dann in K *pasāryati* erwarten müßten, sondern ist eher Sk *pasavati*, in intransitivem Sinne verwendet = Sk *prasavate*.

²⁾ Ebenso V A Smith Asoka², S 167. Die scheinbar abweichende Fassung von Sh erklärt sich sicherlich dadurch, daß hinter *aya pana* das *ti* ausgefallen ist.

³⁾ Vielleicht *ia*.

das Glück im Diesseits wirken können, und gibt ja ausdrücklich zu, daß man diese Mangalas machen müsse (*se katarī[ye*] cera kko mamgale*), das Dharmamangala steht nur höher

In dem zwölften Felsenedikt machen die letzten Worte in dem Satz (G) *deitānam piyo no tathā dānam va piyā va mamāte yathā kinti sāravaradhī asa sarāpāsādānam bahulā ca* Schwierigkeiten Kern (Jaart S 68) sah in *bahulā* (für *bahulā*) das Gegenteil des vorher erwähnten *lahulā ātpapāsamdapūjā va parapāsamdagarahā va no bhare apakaranamhi lahulā va asa tamhi tamhi pralarane* Wie *lahulā* ein Substantiv = Sk *lāghava* sein sollte, so sollte auch *bahulā* ein Substantiv = Sk *bahumāna* sein, er übersetzte demgemäß 'dat Devānāmpriya niet zozeer hecht aan liefdegaven of eerbetoon, als daaraan dat alle secten in goeden naam en innerlijk gehalte mogen toenemen en geëerbiedigd worden' Senart schließt sich dieser Auffassung völlig an 'que le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance a l'aumône et au culte extérieur qu'au vœu de voir regner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes' Buhler hat richtig erkannt, daß *lahulā* Adjektiv ist, er übersetzt (Beitr S 78) 'Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmahen fremder Sekten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es maßig sein' Entsprechend faßt er auch *bahulā* als Adjektiv auf 'Der Gottergehehte halt nicht soviel von Freigebigkeit und Ehrenbezeugung als wovon' (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kernes stattfindet, und (zwar) ein mächtiges' Nun scheint es mir allerdings vollkommen sicher, daß *bahulā* nur Adjektiv sein kann, es laßt sich aber nicht leugnen daß *bahulā ca*, in dem Buhlerschen Sinne genommen ein stilistisch sehr auffälliger Zusatz ist Dazu kommt, daß die beiden Worte im Anfang des Ediktes, wo der ganze Satz schon einmal gegeben ist, fehlen *na tu tathā dānam va piyā va deitānam piyo mamāte yathā kinti sāravaradhī asa sarāpāsādānam* Ich bin daher überzeugt, daß auch an der zweiten Stelle der Satz mit *sarāpāsādānam* schließt und daß *bahulā* zu dem folgenden Satz gehört der dann lauten würde *bahulā ca etāya athā¹⁾ vyāpatā dhammamahāmātā ca itihjhalhama hāmātā ca vacabhumikā ca añe ca nikkāyū* 'und viele sind zu diesem Zwecke tätig, die Dharmamahāmātras und die Mahāmātras, die die Frauen beaufsichtigen, und die Vacabhūmikas und andere Kollegien' Ähnlich heißt es S 7 *ete ca amne ca bahulā mukhā dānavasagari vyāpatāse mama cera devānam ca*

In dem zweiten Satz des dreizehnten Felsenediktes heist Buhler in K *diyadhamāte pīnasatasahasā yeṭaphā aparudhe satasahasamāte tata hate bahutāramtate vā mate* Für *yeṭaphā* steht in Sh *yetato* Bühler, Beitr S 85, betrachtet *yeṭaphā* als eine sehr starke Korruption von *etamhā, etasmāt* Sk *etad* zeigt aber in keinem Dialekt der Inschriften jemals den

¹⁾ Schreibfehler für *athāya*, siehe oben S 303, Anm 2

Vorschlag eines *y*, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß *ye taphā* und *ye tato* zu lesen ist '150000 Seelen waren es, die von dort fortgeschleppt wurden'

Einen ähnlichen Fehler begeht Buhler in dem Satze *arjitam hi riyamane etatā tadham iā malane rā aparake iā janasā* [] *se bādha vedanyamute gulumute cā devānam piyasā* Für *etatā* bietet Sh *yetatra* Natürlich ist, wie Senart schon gesehen hatte, *e tato* und *ye tatra* zu lesen und der erste Satz als Relativsatz zu fassen¹⁾

Auch in einem dritten Satz dieses Ediktes ist meines Erachtens die Konstruktion bisher verkannt Er lautet nach Buhler in K *yesam rā pi samvṛhitanam snehe aviprahine etānam mitasamthutasahāyanātika riyasane*²⁾ *pāpunāti* [] *tata se pi tānamera upaghāte hoti*, in Sh *yesa iā pi samvṛhitanam neho aviprahino etesa mitrasamstulasahāyanātika vasana prapunati* [] *tatra tam pi tesa iā apagraho bhōti*, in M *yesam iā pi samvṛhitanam snehe aviprahine eta mitrasam* ³⁾ Nach Senart und Buhler sind das zwei Sätze Buhler übersetzt die Version von Sh 'Or misfortune befalls the friends, acquaintances companions, and relatives of those who them selves are well protected, but whose affection is undiminished Then even that misfortune becomes an injury just for those unhurt ones' Man sieht aber keinen Grund weshalb das Relativum hier durch das ungewöhnliche Pronomen *etat* anstatt durch *tad* aufgenommen sein sollte, es ist daher sicherlich auch hier *e* (= *yat*) *tanam*, *e tesa e ta* zu lesen, so daß der ganze Satz im Sk. lauten würde *yesām rāpi samvṛhitanam* sneho 'aviprahino yat tesām mitrasamstulasahāyanātikāyo riyasanam prāpnuranti tatra tad apatesam upaghāto bhavati* 'oder wenn die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten von denen, die (selbst) wohl aufgehoben große Zuneigung fühlen bei einer solchen (Gelegenheit) Unglück erleiden, so ist auch das für eben diese eine Schädigung'

Der Satz, der die Begründung der milden Maßregeln gegen die Waldbewohner enthält, lautet in Sh *icchati hi devanam priyo sarvabhutana aksati samyamam samacarīyam rabhasīye* Buhler übersetzt (Beitr S 196f) 'Denn der Göttergeliebte wünscht für alle Wesen Schonung, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit (und) Freude', indem er *rabhasīye* = Sk *rābhasyam* setzt, das nach Ujvaladatta zu Unadisūtra III, 117 *harsasya bhāvah* bedeuten kann⁴⁾ Anstatt *rabhasīye* hat K *madava i*, G *madavam ca* 'Milde', in M fehlt das Wort Nun kann natürlich *rabhasīye* nicht ein Synonym von *mārdavam* sein, aber die 'Freudigkeit' paßt auch nicht in den Zusammenhang *Aksati, samyamam, samacarīyam* bezeichnen sämtlich

¹⁾ Siehe die Übersetzung oben S 294

²⁾ Nach der Phototypie wäre auch die Lesung *riyasanam* möglich

³⁾ In G sind die in Betracht kommenden Worte nicht erhalten

⁴⁾ *rabhaso regaharṣayoh* [*tasu bhāvo rābhasyam* In der von Bühler angeführten Stelle Krtik 9.3 kommt man mit der Bedeutung *regā* völlig aus

ebenso wie *mādam*, die Gefühle, die die königlichen Beamten gegen die Untertanen hegen sollen, unmöglich kann mit diesen die 'Freudigkeit' zusammengestellt werden, die doch nur die Stimmung der Untertanen bezeichnen könnte¹⁾ Dazu kommt eine grammatische Schwierigkeit *Rabhasiye* mußte Akk Sing eines Neutrums sein Eine solche Form auf *e* war aber dem nordwestlichen Dialekt sicherlich fremd, und ihr Gebrauch wäre um so unbegreiflicher, als das Wort offenbar nicht aus der Vorlage in Ardhamāgadhī übernommen ist, sondern von dem Übersetzer selbst herrührt Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *rabhasiye* nicht Akkusativ, sondern Lokativ ist, der zu *samacarīyam* gehört, und daß *rabhasiye* der Grundbedeutung von *rabhas* gemäß Gewalttatigkeit bedeutet 'denn der Göttergeheulte wünscht Nichtverletzung aller Wesen, Selbstbeherrschung und Unparteilichkeit bei (Fallen von) Gewalttatigkeit'

In dem siebenten Säulenedikt beschreibt der König seine Wohlfahrtseinrichtungen wie folgt *maṣeṣu pi me nigolāni lopāpitāni chāyopagāni hoṣamā pasumunīsānam ambāradikīyā lopāpitā adhakosikīyāni pi me udupānāni l hānāpāpitāni nimsidhiyā* ca kālāpitā āpānāni me bahukāni tata tata kālāpitāni patibhogāye pasumunīsānam* Nachdem Fleet (JRAS 1906, S 401ff) in überzeugender Weise gezeigt hat, daß *adhakosikīyāni* nicht 'einen halben Krośa voneinander entfernt', sondern 'in Abständen von acht Krośas' bedeutet, enthält die Stelle nur noch ein unklares Wort *nimsidhiyā* Buhler, Beitr S 280, meinte, es stünde für *nisdhiyā* wie Pali *mahimsa* für *mahisa* und entsprache dem Wort *nisdhiyā*, 'Wohnung', das sich in dem Kompositum *vāsānīsidhiyā* in Daśaśatthas Inschriften findet Beide Wörter sind seiner Ansicht nach Vertreter des Sk *nīśadyā*, 'Sitz', 'Marktballe', aber aus dem Prasensstamm statt aus der Wurzel gebildet Diese Etymologie befriedigt aber keineswegs, denn abgesehen von der auffallenden Nasaherung in der ersten Silbe, bleibt die Zerebralisierung und vor allem die Aspiration des *d* der Wurzel völlig unerklärt, hier Einfluß des vorausgehenden ursprünglichen *s* anzunehmen, wie Buhler es tut, er scheint mir unmöglich Aber auch die Bedeutung, die Buhler dem Wort zuschreibt, ist keineswegs gesichert In den Inschriften des Daśaśattha bedeutet *vāsānīsidhiyā* natürlich 'Wohnung während der Regenzeit', hier soll nach Bühler *nimsidhiyā* ein Terminus für die öffentlichen Herbergen oder Serais sein, die sich an allen Straßen finden und häufig von wohlthätigen Leuten *dharmārtham* errichtet werden

Die richtige Erklärung des Wortes verdanke ich Herrn Helmer Smith, mit dem ich vor Jahren die Aśoka Inschriften las Er fuhrte das Wort auf **nīśīśī* zurück und verwies auf die analogen Bildungen, die Fischel,

¹⁾ In der englischen Übersetzung (Ep Ind II, S 471) ist das klare Verhältnis durch die unrichtige Übersetzung von *akāpa* noch mehr verwischt 'for the Beloved of the gods desires for all beings freedom from injury, self restraint, impartiality and joyfulness.'

Grammatik der Prakrit Sprachen § 66, aus der Ardhamāgadhī anführt *sedhi*, *sedhiya*, *anusedhi*, *pasedhi*, *rsedhi*. So erklärt sich die Nasalisierung ohne jede Schwierigkeit. Sie tritt nach Pischel § 74 sehr häufig vor Verbindungen von Konsonanten ein, von denen der eine ein Zischlaut ist, genau entsprechende Beispiele sind M *amsu* = Sk *āśru*, AMg *mamsu* = Sk *śmasru*, AMg M *tamsa*, = Sk *tryasra*. Die Erweichung des *th* zu *dh* ist genau die gleiche wie in *adhakosikyāni* aus Sk **astakrosikāni* und entspricht der des *tt* zu *dd* in *ambāradikyā*¹⁾ aus Sk **āmratārtikāh*. Was die Bedeutung betrifft, so ist zu beachten daß, wie Pischel a a O bemerkt, AMg *sedhi* von den Kommentatoren durchweg mit *sreni* erklärt wird. *Nimsedhiyā* entspricht so einem Sk *nīśrayani* *nīśreni*²⁾, das seit dem Śatapathabrahmana in der Bedeutung 'Leiter', 'Treppe' belegt ist. Das Wort paßt vortrefflich in den Zusammenhang. Asoka hat alle acht *krosas* entweder Brunnen (*udupanas*) graben lassen oder da wo die Straße an einem Flusse entlang oder über ein Gewasser fuhrte, Treppen, die zum Wasser hinabfuhrten, bauen lassen. Daß das der Sinn der Worte ist, beweist das *ca* durch das die beiden Satze *adhakosikyāni pi me udupānāni khaṇapāpātāni* und *nimsedhiyā kālāpita* zur Einheit verbunden werden. Das Richtige hat übrigens Kern schon vor mehr als 30 Jahren gesehen, in seinem Buddhismus Bd II, S 385 sagt er in der Analyse des Ediktes der König hatte 'alle halbe Kos voneinander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen'.

In demselben Edikt wird von den Almoseniern des Königs gesagt *sarasi ca me odghanasi te bahuvridhena ā[kā]lena tani tāni tuthāyatanāni paṭi[pādayanti]* *hida ceva disasu ca*³⁾. Kern bemerkt in seiner Analyse des Ediktes a a O S 386, der König sage, sowohl die Aufseher als andere Personen waren mit der Austeilung von Liebesgaben beauftragt in der Weise, daß sie sowohl dem König als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hatten, Wohltätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Im Anschluß daran übersetzt Bühler 'Und in meinem ganzen Harem [lehren] sie in dieser und jener Weise verschiedene Wege zur Befriedigung⁴⁾ sowohl hier (in Pāṭaliputra) als in der Ferne'. *Tuthāyatanani* soll Sk *tustiyāyatanani* sein, 'Wege oder Mittel zur Befriedigung', 'günstige Gelegenheiten zur Wohltätigkeit', welche dem Geber und dem Empfänger Befriedigung verursachen (Beitr S 281). Allein *āyatana* kann doch unmöglich 'Weg oder Mittel', 'Gelegenheit',

¹⁾ Auch in dem Edikt der Königin, I A XII, S 126

²⁾ Falsche Schreibungen sind *nīśrayani*, *nīśrayani*, *nīśreyani*, *nīśreni*, *nīśreni*

³⁾ Die Ergänzungen ruhen von Senart her. Statt *paṭi[pādayanti]* wäre auch *paṭi[vedayanti]* möglich das F VI belegt ist

⁴⁾ In der englischen Übersetzung 'they [point out] in various ways the manifold sources of contentment'

'source' bedeuten Es ist 'Standort', 'Stätte', übertragen 'der Gegenstand, auf den sich etwas bezieht'¹⁾ Für das erste Wort des Kompositums verweise ich auf Mallinātha zu Kirātārj 1, 26 Hier heißt es, daß der Spion *āttasatkriya*, nachdem er seine Belohnung empfangen hatte, fortging Mallinātha erklärt *āttasatkriya* durch *grhītapāritosiha* und führt zur Erläuterung eine Stelle aus dem Nītvākyāmṛta an *tustidānam eva cārānām hi vetanam | te hi tallobhāt sāmikāryesu atna tarayante*, 'denn der Lohn der Spione ist die Verleihung eines (gelegentlichen) Gnadengeschenkes Denn diese sind aus Verlangen danach in den Angelegenheiten der Könige eifrig' Ebenso sind sicher auch unter den *tuthāyatanaṃ* die 'Gegenstände der Belohnung' zu verstehen, d. h. die Personen, die würdig sind, gelegentlich Gnadengeschenke zu empfangen

Aber auch formell bedarf Buhlers Erklärung noch der Berichtigung Ein sicheres Beispiel für die Behandlung der Verbindung *sty* in dem Dialekt der Sanlenedikte fehlt allerdings, da aber sonst in den Verbindungen eines Konsonanten mit *y* meist ein *z* eingeschoben wird, sollten wir als Fortsetzer eines *tustyāyatana* eher *tuthyāyatana* als *tuthāyatana* erwarten Ich möchte daher *tuthāyatana* lieber auf *tustāyatana* zurückführen und in *tusta* ein Äquivalent für Sk *tust* sehen, so wie in den Edikten *ladha* für Sk *labdh* gebraucht wird²⁾ Vielleicht findet sich *tusta* in genau der selben Bedeutung wie in unserer Stelle auch im Kautilyasāstra Als Dinge die der als Asket verkleidete Spion um sein Ansehen zu heben, prophezeien soll, werden dort (S 19) aufgezählt *alpalābham agnidaham corabhayam dūṣṇaradham tustadānam videsapravṛtityñānam idam adya śro vā bhaviṣyatidam vā rāja karisyat* Nach dem ganzen Zusammenhang kann *tustadanam* hier kaum das Geben an die Zufriedenen³⁾ bedeuten, sondern muß dasselbe bezeichnen wie das *tustidānam* in der aus dem Nītvākyāmṛta angeführten Stelle

Der Abschnitt über die Gabenverteilung schließt *dālakūnam pa ca me kate amnānam ca devikumalānam ime dānavasagesu vyāpatā hohanti ti dhammāpadānathāye dhammānupatīpatīye esa hi dhammāpadāne dhamma patīpati ca ya iyaṃ dayā dāne sace socare madare sūdhare ca lokasa heram vadhisati ti* Buhler hat die Konstruktion des letzten Satzes durchaus mißverstanden wenn er übersetzt 'Denn das sind edle Taten nach dem Gesetz und das ist der Gehorsam gegen das Gesetz wodurch Barmherzigkeit, Freigebigkeit Wahrhaftigkeit, Reinheit, Sanftmut und Heiligkeit so unter den Menschen wachsen' *Heram* 'so', soll bedeuten 'in der von

¹⁾ Vgl. *hāsyāyatana* 'Gegenstand des Gelächters', im Klünern PW

²⁾ Siehe oben S 327

³⁾ An anderen Stellen kommt *tusta* auch als Adjektiv in der Bedeutung 'zu Frieden' (Muhabb zu Pan 3 2 189) im Kautilya vor, z B S 23 *teṣāṃ mundaya śāryaśānyas tuṣṭatuṣṭatvam vidyuh | tuṣṭin bhūyān pūjayet | atustāms (Ausg atustat) tuṣṭihetas i jñena sāmā ca prasādayet*

König gewünschten Weise' Die Wörter *yā iyam* bis *sādhare ca* sind aber natürlich nur die genauere Ausführung des vorausgehenden *dharmā-pādāne dhammapatipati ca*, und *hetam* bezieht sich auf die vorhergenannten Anordnungen des Königs, wie Senart schon richtig gesehen hatte Es ist also zu übersetzen 'Denn so wird dies Gesetzesheldentum und diese Gesetzeserfüllung, nämlich Barmherzigkeit usw., in der Welt wachsen'

Zu den schwierigsten Edikten gehört das erste Separatedikt von Dbauli und Jaugada Mir scheint, daß es in wesentlichen Punkten bisher nicht richtig verstanden ist, und wenn ich auch einige Stellen nicht zu erklären vermag¹⁾, so glaube ich doch an anderen eine befriedigendere Übersetzung bieten zu können als meine Vorgänger Das Edikt ist an die *ma hāmātā nagalaviyohālaka* von Tosali und Samāpā gerichtet Diese *nagala viyohālaka* sind sicherlich dieselben Beamten wie die *pauravyāvahārikas*, die Kautiliyasāstra, S 20, erwähnt werden Nach Senart und Buhler sind es Magistratsbeamte, Senart übersetzt (I A XIX, S 95) 'the officers in charge of the administration of the city', Buhler (Buddh Stupas, S 129) 'the officials, the administrators of the town' Aber Kern (Jaartell S 104, JRAS NS XII, S 390) versteht darunter Richter 'the magistrates who are entrusted with the administration of justice in the city' Ich habe schon oben S 302 bemerkt, daß *viyohāla* in S 4 'Gerichtsverfahren' bedeute, und daß daher auch *nagalaviyohālaka* nur die 'Stadtrichter' sein konnten Dazu stimmt auch der Inhalt des Ediktes, dessen einziger Zweck ist, väterliche Milde gegen alle zu empfehlen die sich irgendwie gegen das Gesetz vergangen haben Sollten also die *Nagalaviyohālaka* neben ihren richterlichen Funktionen noch eine administrative Tätigkeit ausgeübt haben so ist in dem Edikt jedenfalls nicht davon die Rede

Den Satz *tuphe (J phe) hi bahūsu pānasahasesu āyatā pana (J āyata panayam) gachema sumunīsānum* übersetzt Senart 'for ye have been set

¹⁾ Dahin gehört zum Beispiel der Satz *duahale hi imasa (J etasa) kammasa me (J sa me) kute maneatileke* Daß Senarts und Buhlers Erklärungen nicht befriedigen hat schon Franke, GN 1895, S 537f, bemerkt, aber was er selbst vorschlägt ist unhaltbar *Duahale* soll nach ihm 'schlecht vollbringend' bedeuten, da *ahara* nach dem PW im Mbh 'Zustandbringung', 'Vollbringung' heiße Im PW steht aber unter *ahara* Zustandbringung, Vollbringung (eines Opfers) *nijasuyo durāharah* Mbh 2, 664 Es liegt also auch hier nur eine Ableitung von *ah* in der ganz gewöhnlichen Bedeutung '(ein Opfer) darbringen' vor, die mit der von Franke postulierten gar nichts zu tun hat Weiter aber soll *duāle* Lok Sing sein 'Denn woher sollte mir eine Vorhebe (*maneatileke*) kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt?' Es gibt aber keinen Lokativ auf -e in dem östlichen Dialekt, wie schon Senart in seinen Noten gerade an dieser Stelle gegenüber einer Erklärung Kerns bemerkt hatte Recht hat Franke sicherlich, wenn er bestrittet, daß *kute* aus Sk *kytā* entstanden sein könne In einigen Fällen hat Buhler seltsamerweise die zweifellos richtigen Erklärungen seiner Vorgänger ignoriert Die Formen *paṭṭedayeham*, *alabheham* usw. waren zum Beispiel schon von Kern als I Sing Opt erkannt, und die Konstruktion der mit *am lichi dakhāmi hakam* und *atā payāye selāmi hakam* beginnenden Sätze war längst von Senart richtig erklärt worden

over many thousands of souls, that ye may gain the attachment of good men', Buhler 'for you dwell as rulers among many thousands of creatures, desiring, May we gain the affection of all good men'. Die Stelle ist meines Erachtens entscheidend für die Bedeutung von *āyata*, das in ähnlichen Verbindungen in S 4 (*lajūkā me bahūsu pānasatasahasasu janasi āyatā*) und S 7 (*[me pulisā m bahune janasi āyatā, lajūkā m bahukesu pānasatasahasasu āyatā]*) wiederkehrt. Buhler, Beitr S 136, hat sicherlich recht, wenn er sagt, daß das Partizipium hier aktive, nicht passive Bedeutung haben müsse, da sonst statt *gachema* die zweite Person Pluralis stehen müsse¹⁾. Es kann ferner keinem Zweifel unterliegen, daß *āyata*, wie schon Burnouf und Lassen annahmen, Vertreter von Sk *āyatta* ist. Buhler meint daher, daß *āyata*, zunächst 'wohnend unter', 'sich befindend bei', die Bedeutung 'hochgestellt unter', '(als Herren) wohnend unter' angenommen habe. Mir scheint indessen dieser Bedeutungsübergang für das Wort ganz unwahrscheinlich, da man nicht einsieht, wie der Begriff des Hochgestellten hineingekommen sein sollte. Nun heißt aber *yat* mit dem Lokativ im Sk ganz gewöhnlich 'bedacht sein auf', 'sorgen für'²⁾, *atyāyat* ist nach dem PW im Dasak in der Bedeutung 'sich sehr bemühen um (Lok)', 'sehr bedacht sein auf' helegt. Danach können doch auch die oben angeführten Verbindungen kaum etwas anderes heißen als 'für viele 1000 Seelen für viel Volk, für viele 100 000 Seelen sorgend'³⁾, und dieser Ausdruck paßt auch vortrefflich auf die Nagalaviyohalakas wie die Lajjūkas, deren Aufgabe es ist, für die richtige Handhabung des Rechtes und die Ausbreitung des Dharma unter den Provinzbewohnern zu sorgen.

In dem zweiten Satz fällt der Ausdruck *sumunissānam* um so mehr auf als der König unmittelbar darauf ausdrücklich sagt *sare munise payā mamā* (Dh), 'alle Menschen sind meine Kinder' und *hemera me ica sara munisesu* (J), 'ebenso ist mein Wunsch in bezug auf alle Menschen'. Ich bin überzeugt, daß *sumunissānam* in *su* und *munissānam* zu zerlegen ist, und daß *su* hier Sk *su* vertritt wie in Sep II *kimchande su lājā aphesū t*. Der Satz wurde also, vorausgesetzt daß die Lesung *panayam* richtig ist⁴⁾, wörtlich zu übersetzen sein 'Denn ihr habt für viele Tausende von Seelen zu sorgen (indem ihr euch fragt), Ob wir wohl die Zuneigung der Menschen erwerben'.

Am weitesten auseinander gehen die Deutungen in dem Abschnitt, der nach Buhler lautet Dh *no ca pāpunātha āvāgamake iyam athe*⁵⁾ []

¹⁾ Senart hat in seiner Übersetzung daher auch die zweite Person für die erste eingesetzt.

²⁾ Auch das Partizip *yatta* ist in dieser Bedeutung häufig.

³⁾ Danach ist meine Übersetzung oben S 311 zu berichtigen.

⁴⁾ Ich bin dessen aber trotz der Versicherung Senarts (a a O S 86) keineswegs sicher, da Lesung *pi nayam gachema su munissānam* wurde z. B. einen viel besseren Sinn ergeben. Doch läßt sich die Frage ohne die Benutzung eines Abklitsches natürlich nicht entscheiden.

⁵⁾ Senart *atha*.

lecha va ekapulise nāti¹⁾ etam se pi desam no saram [] dekhata²⁾ hi
tuphe etam suritā³⁾ pi niti [] iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam vā
palikilesam vā pāpunati [] tata hoti⁴⁾ alasmā tena bamdhanamtika amne
ca bahujane⁵⁾ daraye dukhiyati⁶⁾ [] tata ichitariye tuphehi kṛmti majham
patipadayemā ti J no ca tuphe etam⁷⁾ pāpunātha āvāgamake) iyam athe⁸⁾
[] kecā ekapulise pi manāti⁹⁾ se pi desam no¹⁰⁾ saram [] dakhatha hi tuphe
hīsuritā¹¹⁾ pi bahuka¹²⁾ [] athi¹³⁾ ye eti¹⁴⁾ ekamunise bamdhanam palikilesam
hi¹⁵⁾ pāpunati [] tata hoti¹⁶⁾ alasmā tena bamdhanamtika¹⁾) ca vage
bahuke vedayati¹⁸⁾ [] tata tuphehi ichitaye¹⁹⁾ kṛmti majham patipādayema

Senart laßt den ersten Satz mit *āvāgamake* schließen und verbessert *athe* oder *atha* *atha* wie er liest zu *athi*, weil er einen Parallelismus zwischen dem Satz *iyam athi lecha va ekapulise manati etam* und dem folgenden Satz *iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam vā palikilesam va papunāti* zu erkennen glaubt. So kommt er zu der Übersetzung 'Now, in this matter ye have not attained to all the results which are obtainable' Ich nehme zunächst an der Änderung zu *athi* Anstoß weil sie die Annahme eines Fehlers in beiden Versionen voraussetzt. Aber auch der so zustande kommende Satz *iyam athi lecha va ekapulise manati etam* ist nicht richtig, der angebliche Parallelsatz zeigt daß vor dem *manati* dann noch ein *ye* stehen mußte.

Buhler übersetzt 'But you do not understand all that the sense of these words implies'. Er bringt *papunātha* mit dem *papuneru papuneyu* zusammen das dreimal in Sep II vorkommt und er hat damit sicherlich das Richtige getroffen. Nur glaube ich daß die Bedeutung von *papunati* nicht verstehen einsehen sondern vernehmen erfahren ist. Nicht nur laßt sich die letztere Bedeutung aus der Grundbedeutung des Wortes leichter herleiten sie paßt auch in Sep II besser in den Zusammenhang. Dort sagt der König sein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker sei (J) *papuneyu laja heram ichati anurigina hieyu* usw. Da das Edikt nicht an die Grenzvölker selbst gerichtet ist sondern Anweisungen an die Beamten über die Grenzvölker enthält so liegt es nahe zu übersetzen sie sollen erfahren daß der Wunsch des Königs ist daß sie unbesorgt seien usw.²⁰⁾ Auch die Bedeutung von *avagamaka* ist danach etwas zu modifizieren. Buhler stellt *gamaka* zum Kasusiv *gamayati* wogegen sich selbstverständlich an und für sich nichts einwenden läßt. Ebensogut kann aber doch *la* hier das Svarthikasuffix sein das an *avagama* angefügt ist dann würde

1) S *na idhi*2) S *dekhate*3) S *lota*4) S *iyate*5) S *dhijati*6) S *no etam f l l t*7) S *avagamake*8) S *ajla*9) S *manati*10) S *ne*11) S *pavuti*12) S *bahuke*13) S *ajla*14) S *icā etā*15) Mit S *pi tu lesan*16) S *ta*17) S *nur bamdha*18) S *etā janti*19) S *chitaye* lies *ichitaye*

20) Vgl. auch an d n l e d n an f r n Stellen

āiāgamala 'wie weit gehend', d h 'wie weit Anwendung findend', 'wie weit befolgt' sein. Daß *iyam athe* sich wie *etasi athasi* im Vorhergehenden auf den Wunsch des Königs bezieht, alle Untertanen wie seine Kinder behandelt zu sehen, hat schon Buhler bemerkt. Der Satz wurde also zu übersetzen sein 'Und ihr erfahrt (J fñgt hinzu dies) nicht, wie weit diese Sache befolgt wird'. Um den Sinn des Satzes zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, welche Stellung die Nagalaviyohālakas einnehmen. Es heißt nachher, daß sie Sorge tragen sollen, daß die Stadter nicht grundloser *palibodha* oder grundloser *palikilesa* treffe. Daß *palibodha* Fesselung bedeutet, glaube ich oben gezeigt zu haben, die Bedeutung von *palikilesa* steht nicht fest. Senart gibt es durch 'torture' wieder, Buhler faßt es (Beitr S 137f) als 'Unbill, Scherereien, Bedrückung' auf. Daß das nicht richtig sein kann, zeigt die Spezialisierung durch *akasmā*, Bedrückung wurde stets *akasmā* sein. Die Zusammenstellung von *palikilesa* mit *bam dhana* (*bamdhanaṃ vā palikilesaṃ vā* Dh) in Sep I beweist vielmehr, daß *palikilesa* eine Strafe war, die von einer staathch anerkannten Autorität verhängt wurde. Ich halte daher die Auffassung Senarts für richtig. Wenn die Nagalaviyohālakas ungerechte Fesselung und Tortur verhindern sollen, so können sie nur höhere Beamte gewesen sein, die die Verfügungen und Entscheidungen der niederen Gerichtshöfe zu revidieren hatten. Sie sind also ganz ähnliche Beamte wie die Lajjūkas, was schon daraus hervorgeht, daß sie das Beiwort *bahūsu pāna(sata)sahasesu āyatā* mit jenen teilen. Nur die Bezirke der beiden sind verschieden. Die Nagalaviyohālakas uhen die oberste Gerichtsbarkeit in der Stadt aus, die Lajjūkas in der Provinz. Natürlich ist daher auch der Wirkungskreis der Nagalaviyohālakas beschränkter, sie haben für viele tausend, die Lajjūkas für viele hundert tausend Seelen zu sorgen. Ich verstehe daher den Satz dahin, daß der König den Nagalaviyohālakas den Vorwurf macht, sie ermittelten nicht, wie weit seine humanen Absichten von den niederen Gerichtshöfen bei ihren Entscheidungen befolgt wurden.

Senart fährt fort: 'There is such and such an individual who attendeth to such and such of my orders, but not to all. Wnteh ye him and my the moral duties he well defined'. Für unmöglich halte ich hier die Übersetzung von *desam*. Ganz abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was mit 'diesem Befehl' ¹⁾ gemeint sein kann, da von einem Befehl bisher gar keine Rede gewesen ist, könnte der Senartsche Sinn im Text doch nur durch die Worte *etam desam se pi no saram* ausgedrückt sein. Unverständlich ist mir auch wie *delhata*, *dalhatha* zu der Bedeutung 'überwachen' kommen sollte. Das *hi* hinter *delhata* wird außerdem ganz außer acht gelassen. Zu *survhitā pi nti* wird ein *siyū* im Sinne von 'es möge sein' ergänzt, was mir wiederum nahezu unmöglich erscheint. Die Lesung von J wird als unverständlich bezeichnet. Für den, der die oben vorgetragene

¹⁾ Denn das ist doch die wörtliche Übersetzung

Auffassung des vorausgehenden Satzes für richtig halt, ist schließlich die ganze Übersetzung der Stelle schon deshalb unannehmbar, weil jeder Gedankenzusammenhang fehlen würde. Bühler übersetzt 'Some single private individual understands it, at least a portion, if not the whole. Look then to this meaning of my words, the maxims of good government, too, are well determined and teach the same lesson'. Richtig ist hier sicherlich die Wiedergabe von *desam* durch Teil, in demselben Sinne steht das Wort in F V *e heta desam pi hāpayasati se dukatam lachati* (Dh). Im übrigen kann ich aber auch der Auffassung Buhlers nicht beistimmen. Nach Bühler soll der mit *lecha va* beginnende Satz ein parenthetischer Zusatz sein, der König wolle sagen, daß ein Privatmann mit seinem beschränkten Untertanenverstand dies mitunter, wenn nicht ganz, doch teilweise einsehe, also kluger sei als die regierenden Herren. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Äußerung von vornherein recht unwahrscheinlich dünkt, was gehen denn den Privatmann die Instruktionen des Königs an seine Beamten an? Auch der Sinn des folgenden kann nicht richtig wiedergegeben sein. Für den Gebrauch von *hi* im Sinne von 'doch', 'then', fehlt jeder Anhaltspunkt in der Sprache der Edikte, und daß sich der König zu seiner Rechtfertigung auf die *Niti* berufen sollte, die eher im Gegensatz zu seinem Dharma steht, ist nur wiederum äußerst unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke, daß die *Niti* mit des Königs Ansichten übereinstimme, erst von Bühler in den Satz hineininterpretiert wird und im Text selbst mit keinem Wort angedeutet ist. Der Grundfehler Buhlers wie Senarts liegt aber meines Erachtens in der Deutung von *ekapulise* als 'Privatmann'. *Pulisa* bedeutet in den Edikten niemals 'Mensch' — das ist *mūṣa* —, sondern stets 'Beamter' im allgemeinsten Sinne. S 1 *pulisā pi ca me ulasā cā geraya cā majhima cā*, S 4 *pulisāṇi pi me chandamnāni patichasanti*, S 7 *[pul]isā pi bahune janasi āyatā*. Es kann daher auch *ekapulise* hier nur bedeuten 'ein einzelner Beamter'. Von dem auf *ekapulise* folgenden Wort ist in Dh nur *nāti* zu erkennen, in J ist *p nati* sicher. Man sollte nach dem ganzen Zusammenhang *papunāti* erwarten, sollte diese Lesung nach dem Abklatsch wirklich unmöglich sein, so würde ich immer noch eher in Dh *jānati*, in J *pi jānāti* lesen als das formell wie der Bedeutung nach ganz unwahrscheinliche *manāti*. Der Sinn wurde in beiden Fällen der gleiche sein, da natürlich auch *pāpunāti* dieselbe Bedeutung haben mußte wie das unmittelbar vorhergehende *papunatha* 'Ein einzelner Beamter erfährt davon, aber auch der nur einen Teil, nicht alles'. Der *ekapulisa* ist natürlich in diesem Falle ein einzelner von den Nagalaviyohūlakas.

Daß der folgende Satz die Begründung dieses Satzes bringt, scheint mir mit Sicherheit aus dem *hi* hervorzugehen. Die Wörter *sucikita pi niti* in Dh können nur ein abhängiger Frage-satz sein, hinter dem das *ti* wie so häufig fehlt. Aus dem ganzen Zusammenhang geht ferner hervor, daß die *niti* hier nicht, wie Bühler meint, die *rājāniti*, sondern die *dandaniti* ist.

Setzen wir nun zunächst einmal in Dh für *dekhata* das *dakhatha* von J ein, so ergibt sich der Sinn 'Denn ihr richtet euer Augenmerk (nur) darauf Ist auch das Strafrecht wohl angewendet?' In dem Text von J ist sicherlich eine Änderung nötig. Man muß entweder mit Senart und Bühler die *alsaras hi* und *su* umstellen oder das *hi* streichen. Für den Sinn bleibt es sich ziemlich gleich, ob man *surihitā* oder *suritā* liest 'Denn ihr richtet euer Augenmerk (nur darauf) Ist auch die große Menge wohl aufgehoben? (oder Geht es auch der großen Menge gut?)' In Dh wird also der Mangel an Interesse an der Durchführung der humanen Bestrebungen des Königs damit begründet, daß die Nagalaviyohālakas als Berufsrichter stets geneigt sind, nur die rein juristischen Fragen zu prüfen, in J wird ihnen vorgeworfen, daß sie sich um das Schicksal des einzelnen überhaupt zu wenig kümmern *

Formell bereitet das *dekhata* von Dh Schwierigkeiten. Es kann nicht mit dem *dakhatha* von J auf gleicher Stufe stehen, da dann die Endung *-ta* unerklärlich sein würde. Daß es 2 Plur Imperat sein sollte, ist meines Erachtens durch den Sinn ausgeschlossen. Auch ist es ganz unwahrscheinlich, daß die Form noch die alte Endung *-ta* bewahrt haben sollte, da diese weder im Pah noch in irgendeinem anderen Prakrit Dialekt erscheint und in S 7 und in der Sahasrām Inschrift überdies die Imperativformen *palyo- tadātha* und *likhāpayatha* (*-yāthā*) vorliegen. Ebenso wenig kann *dekhata* 3 Sing Imperf Pass sein, auch für diese Form wäre nach dem Pah die Endung *-tha* zu erwarten und die Edikte selbst bieten die Formen *īadhihā* (S 7), *huthā* (S 7), *nikhamithā* (F VIII K). Außerdem mußte nach Analogie von *ālabhiyisu*, *ālabhiyamti*, *ālabhiyisanti* (F I Dh J K), *khādyati* (S 5), *nīlakhiyati* (S 5) der Passivcharakter als *iy* erscheinen, und schließlich wurde das Präteritum auch dem Sinne nach nicht recht passen. Ich glaube daher, daß *dekhata* oder *dekhate* wie Senart liest, überhaupt kein Verbum finitum, sondern eine Nominalbildung ist, wie die vedischen Formen *darsata*, *paśyata*, *yajata* usw.¹⁾ die entweder passivische oder gerundive Bedeutung haben. Diese Erklärung paßt auch für *dekhata* in Dh Z 14. Allerdings zwingt sie zu der Annahme, daß in unserer Stelle *tuphe* den Gen. oder Instr. vertritt²⁾ oder, was mir wahrscheinlicher ist, daß *tuphe* Schreibfehler für *tuphehi* ist³⁾. Die genauere Übersetzung von Dh würde also lauten 'Denn von euch wird (nur) dies untersucht Ist auch das Strafrecht wohl angewendet?'

1) Whitney, Sanskrit Grammar § 1176e

2) Unmöglich wäre das nicht, da Dh *tuphe* nicht nur als Nom., sondern auch als Akk. verwendet, während in J der Akk. *tuphehi* lautet.

3) So würde sich auch der merkwürdige Wechsel im Stammvokal erklären. Allerdings finden sich in S 3 die Präsensformen *dekhati*, *dekhanti*, in den Separat edikten steht aber in Dh wie in J zweimal *dakhami*, und es wäre doch seltsam, wenn in ein und derselben Inschrift der Präsensstamm bald *dakha*, bald *dekhā* lauten sollte.

Auch in der Erklärung der folgenden Satze kann ich weder Senart noch Buhler beipflichten. Senart übersetzt 'There is such and such an individual who is sentenced to prison or to torture. Be ye there to put an end to an imprisonment, if it hath been ordered for no sufficient cause. Again, there are many people who suffer (Dh acts of violence). In their case also must ye desire to set every one on the Good Way.' Senart liest *hota* anstatt *hots*, das *ti* ist aber in Dh ganz deutlich. Außerdem mußte die 2 Plur in J jedenfalls *hotha* lauten. Ganz unstatthaft erscheint mir weiter die Änderung des in beiden Versionen dastehenden *akasmā tena* zu *akasmātana*. *Daviye* in Dh soll falsche Lesung oder Synonym von *darāye* sein, nur erscheint beides ebenso unwahrscheinlich wie die Bedeutung 'Gewalttat', die Senart für das Wort annimmt. Am allerwenigsten befriedigt die Erklärung des letzten Satzes. *Mayham* soll Nom Plur des Pronomens der ersten Person sein. Eine solche Form kommt aber in keinem Prakrit Dialekt vor, dagegen ist der Nom *maye* in Sep II belegt. Das Pronomen wäre überdies hier ganz überflüssig während andererseits das Objekt zu *patipādayemā*, *patipādayema* fehlen würde, die Ergänzung 'every one' ist ganz willkürlich. Und schließlich wird dem *patipādayemā* ein ganz anderer Sinn untergelegt als im Anfang des Ediktes, wo dasselbe Wort mit 'to cause to be practised' übersetzt wird. Buhlers Übersetzung lautet 'It happens that such a single private individual undergoes either imprisonment or other serious trouble. Then that trouble which ends with imprisonment, falls upon him without any cause, and the other multitude is deeply sorry for him. In such a case you ought to desire — what? May we act justly?' Die beiden ersten Satze sollen nach Buhler denselben Gedanken ausdrücken und ein Beispiel für die Asoka eigene Breitspurigkeit sein. Ich glaube nicht daß wir das Recht haben, dem König hier diesen Vorwurf zu machen. Buhlers Übersetzung des zweiten Satzes scheitert schon an dem *tena* das er selbst als befremdlich bezeichnet. Er erklärt es durch Ellipse von *pattam* (*prāptam*). Ich muß aber bestreiten, daß sich Asoka solche Ellipsen erlaubt, wo man sie angenommen hat liegt überall ein Mißverständnis des Textes vor. Aber auch im einzelnen halte ich Buhlers Erklärung fast in allen Punkten für unrichtig. Über *patikilesa* habe ich schon oben, S 337, gesprochen. Was *pāpunāti* betrifft, so halte ich jede Deutung für unrichtig die in dem Wort einen anderen Sinn sucht als in dem vorangehenden *pāpunātha*. *Bandhanamtika* könnte gewiß an und für sich 'das, was mit Gefangnis endet' sein wie man auch im Sk von einem *maranantika roga* einer 'mit dem Tode endigenden Krankheit', spricht. Aber Vbh 1, 20, 13 findet sich der Ausdruck *prānāntiko dandah*, der natürlich nur bedeuten kann 'die auf *prānānta* bezügliche Strafe', die 'Todesstrafe'. Ebenso ist offenbar *bandhanamtika* aufzufassen und da das Wort hier substantivisch gebraucht sein muß so kann es meiner Ansicht nach nur 'die auf die Beendigung der Gefangenschaft bezügliche

Verordnung' oder, kurzer ausgedrückt, 'die Aufhebung der Haft' bedeuten¹⁾ *davye* und *majham* sind sicherlich richtig von Buhler im Anschluß an Kern (JRAS N S XII, 388) als Vertreter von Sk *davyas* und *madhyam* erklärt worden, warum sollten dann aber die Wörter nicht auch die gewöhnliche Bedeutung 'noch weiter', 'noch länger'²⁾ und 'das Mittlere' haben? Ich übersetze demgemäß wörtlich 'Da ist auch ein einzelner Beamter, der von Gefangnis oder Tortur erfährt. In diesem Falle findet ohne Grund durch ihn die Aufhebung der Haft statt, die andere große Menge aber leidet noch weiter. In dieser Sache müßt ihr den Wunsch haben, 'Mögen wir das Mittlere ausführen'. Der König hat zuerst den Fall hervorgehoben, daß ein Beamter sich nicht genügend darum kummere, ob die königlichen Absichten befolgt werden, jetzt bespricht er den Fall, daß ein Beamter zu weit geht und ohne genügenden Grund einen Verbrecher begnadigt, während andere, die vielleicht einen größeren Anspruch auf Gnade haben, noch weiter im Gefangnis schmachten. Daher empfiehlt er den Stadtrichtern zum Schluß, den mittleren Weg zu gehen.

Das *clamunise*, das in J das *clapulise* von Dh vertritt, laßt sich natürlich als der weitere Begriff verstehen, der 'einzelne' schließt den 'einzelnen Beamten' ein. Wahrscheinlicher ist es aber doch, daß es einfach ein Fehler für *clapulise* ist, wenn man nicht etwa gar annehmen will, daß der Schreiber den Satz *clapulise bamdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* falsch verstand und deswegen abänderte.

Der folgende Abschnitt über die Fehler, vor denen sich der Beamte hüten muß, schließt in Dh *etasa ca sarasa mūle anāsulope atulana ca nītiyam*, in J *sarasa ca iyam mūle anāsulope atulanā ca nīti*. Daß Senarts Übersetzung von *nīti* (*nīti*) durch 'moral training' nicht richtig sein kann, ergibt sich schon daraus, daß diese Bedeutung weder zu *atulanā* noch zu *anāsulope* paßt für das Morris, Grierson und Buhler³⁾ die Bedeutung 'Freiheit von Jähzorn' festgestellt haben⁴⁾. Aber auch Buhlers Wiedergabe des Wortes durch 'maxims of government' kann ich nicht gutheißen, da *nīti* hier natürlich dieselbe Bedeutung haben muß wie vorher. Ich übersetze 'Die Wurzel aber von alledem ist (J Dies aber ist die Wurzel von allem) Freiheit von Jähzorn und Nichtubereilung in der Verhängung von Strafen'. Man wird ohne weiteres erkennen, wie viel besser die Warnung

¹⁾ Ganz ebenso ist der Ausdruck *lajaracanūla* in Sep II J gebildet. Er ist 'die mit dem Wort des Königs zusammenhängende Verordnung', der persönliche Erlaß des Königs.

²⁾ Buhler kommt zu seiner Übersetzung weil er *bahule* in J als Variante von *davye* betrachtet, aber *vage bahule* entspricht doch offenbar dem *bahuyane* von Dh.

³⁾ Siehe Beitr. S. 297.

⁴⁾ Senart verbindet allerdings *nītiyam* nur mit *atulanā*, was wenig wahrscheinlich ist, und gibt *atulanā* mit 'perseverance' wieder. Da er aber vorher selbst sagt, daß *tulanā*, Sk. *traranā* 'hurry' sei, so kann doch auch *atulanā* nur 'Nichtubereilung' sein.

vor Jahzorn und Übereilung für den Richter paßt als für den Verwaltungsbeamten

An die Ermahnung zu angestrebter Tätigkeit schließen sich die schwierigen Satze *Dh herammera e dakhaye taphāka tena ratariye amnam ne delkhata heram ca heram ca devānam piyasa anusathi*, *J nitiyam e te dekheye*¹⁾ *amna ne niyhapetariye heram heram ca devānam piyasa anusathi* * Senart übersetzt 'So also it is with the supervision which ye should exercise For this reason I command ye — Consider ye my orders (J ye must call attention to my orders) [saying], such and such are the instructions of the king dear unto the Devas' Im wesentlichen stimmt Buhlers Übersetzung damit überein 'Even thus it is with respect to the affairs which you have to decide Hence it is necessary for me to tell you 'Pay attention to my orders' Such even such, are the instructions of the beloved of the gods' Senart wie Buhler beziehen also *ne* auf den König, was ich für ausgeschlossen halte, da Aśoka weder in diesem Edikt noch sonst irgendwo von sich selbst anders als in der ersten Person des Singulars redet. Beide setzen ferner *Dh amnam* *J amna* gleich *Sk ājñām* bzw. *ajña*. Aber in dem ganzen Edikt ist doch nirgends von einem 'Befehl des Königs' die Rede. Der König bezeichnet den Erlaß im Anfang selbst als eine *anusathi*, und von dieser *anusathi* wird ja offenbar auch hier in dem mit *heram (ca) heram ca* beginnenden Satze gesprochen. Es ist aber auch kaum anzunehmen, daß der König seine Beamten auffordern sollte, einen Befehl von ihm zu 'prüfen' denn das mußte doch die Bedeutung von *delkhata* in *Dh* sein. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Lesart von *J amna ne niyhapetariye*. Hier muß man zunächst annehmen, daß sich das Neutrum *niyhapetariye* auf das Femininum *amna* beziehe. Dann aber fragt man sich doch: wie sollen denn die Nagalavyohalakas dazu kommen, die Untertanen zum Nachdenken über einen königlichen Befehl zu veranlassen, der doch nur der an sie selbst gerichtete sein könnte? Buhler hat diese Schwierigkeit erkannt und meint, das Kausativ scheine hier im Sinne des Simplex zu stehen. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen ihre Zuflucht nehmen muß, ist sicherlich falsch. Ich sehe in *amnam amna* den Vertreter von *Sk anyat*²⁾. Über *delkhata* als Vertreter von *Sk dr̥stam* habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze daher den Text von *Dh*: 'Ebenso (mußt ihr euch bewegen, euch regen, tätig sein in dem) worüber ihr zu befinden habt. Daher mußt (ihr) sagen. Anders haben wir befunden und so und so lautet die Unterweisung des Göttergeheften'. In *J* ist *samcahiyaye tu rajitariya pi etariye pi* offenbar direkt mit dem folgenden zu verbinden: '(Ihr) mußt (euch) bewegen (euch) regen, tätig sein bei der Verhängung von Strafen (in dem) worüber ihr

¹⁾ Lies *dekhiye*.

²⁾ Die Möglichkeit dieser Auffassung hat schon Senart erwogen, den im Zusammenhang damit geäußerten Vermutungen kann ich aber nicht zustimmen.

zu befinden habt, (indem ihr sagt)¹⁾ Auf etwas anderes müssen wir hinweisen²⁾, so und so lautet die Unterweisung des Königs³⁾ Auch hier müssen wir wieder von der Voraussetzung ausgehen, daß die Nagalaviyohālakas mit der Revision der von den niederen Gerichtshöfen gefallten Urteile beschäftigt sind, das ist die Tätigkeit, die durch *dakkhat* bezeichnet wird Nachdem der König sie zu eifrigem Dienst ermahnt hat, gibt er an, in welcher Weise sie ihre Pflicht erfüllen sollen sie sollen auf eventuelle Fehler in den Entscheidungen aufmerksam machen und auf die *anusathi* des Königs verweisen, die die größte Milde anempfiehlt Es zeigt sich wieder, wie gedanklich geschlossen und einheitlich die einzelnen Edikte sind, jedem liegt ein einziges Thema zugrunde, das nach verschiedenen Seiten hin ausgeführt wird

Die Konstruktion der Sätze in dem Schlusse des Ediktes hat, wie mir scheint, bisher nur Kern richtig verstanden Der Text lautet in Dh³⁾ *Etāye athāye iyam līpi līkhitā hida ena nagalaviyohālaka sasatam samayam yājevu ti nagalajanasa akasmā palibodhe va akasmā palikīlese va no siyā ti* [] *Etāye ca athāye haḥam dhammate pamcasu pamcasu rasesu nīhāma yīsāmi e aḥhāhase acamde saḥhīnālambhe hosati etam aṭham jānitu tatha kalamti aṭha mama anusathi ti* [] *Ujēnti pi cu kumāle etāye va athāye nīhāmaysa hedisammea ragam no ca atīkamaysati tinnī rasāni* [] *Hemea Talhasilāte pi* [] *Ada a te mahāmala nīhamisanti anusa yānam tadā ahāpayitu atane kammam etam pi jānīsanti tam pi tathā kalamti aṭha lājine anusathi ti* * Der Sinn des ersten Satzes ist, wie Kern gesehen hat 'Zu diesem Zweck ist dieser Erlaß hier geschrieben, damit die Nagalaviyohalakas allezeit sich darum kümmern, daß die Stadter nicht ohne Grund Fesselung oder ohne Grund Tortur treffe' Senart stellt unrichtig die beiden Sätze nebeneinander 'in order that the officers may display a persevering zeal, and that there may be no arbitrary imprisonment and no arbitrary torture of the inhabitants', und Buhler glaubte ein 'saying' vor dem letzten Satz einschieben zu müssen 'that the administrators of the town may ever fulfil their covenant saying The citizens shall neither without cause suffer imprisonment, nor without cause any other serious trouble' Das *ti* hinter *siyā* verleiht aber dem Satz finalen Sinn, wie deutlich die Vertretung dieses Satzes durch einen Dativ in dem entsprechenden Satz von Sep II zeigt *etāye ca athāye iyam līpi līkhitā hida ena mahāmālā svasatam sama yujīsanti asvāsānāye dhammacalanāye ca tesa amlānam* (Dh) Daß das *ti* auch hinter den Relativsatz treten kann, wenn er finalen Sinn hat, habe ich schon oben S 295 bemerkt und an einem anderen Beispiel gezeigt

¹⁾ Daß ein Satz wie *tena ratanīye* entweder durch ein Versehen des Kopisten ausgefallen oder zu ergänzen ist zeigt der Text von Dh zur Genüge

²⁾ Wörtlich 'etwas anderes müssen wir bedenken machen'

³⁾ In J ist der Text hier ganz lückenhaft

Ehe wir uns zu dem nächsten Satz wenden, wird es gut sein den letzten Satz zu prüfen. Senart übersetzt ihn 'By attending the *anusamyāna*, without at the same time neglecting their other particular duties, my officers will learn these things. Let them act in accordance therewith, following the instructions of the king', Buhler, der *anusamyāna* und *mahā māta* richtiger faßt 'When these officials go forth on tour, they will, without neglecting their own business, pay attention to this order of mine, and will act in accordance with the instructions of the king'. Senart ist gezwungen, um einen Sinn hervorzubringen *kalamti* als Konjunktiv zu nehmen. Abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob die Sprache überhaupt noch einen Konjunktiv besaß, sehe ich nicht ein, inwiefern *kalamti* formell zu dieser Auffassung berechtigen könnte. Buhler übersetzt *kalamti* einfach als Futurum, was natürlich nicht angeht. Bei beiden Übersetzungen bleibt es auch völlig unklar, was denn unter dem *etam* eigentlich zu verstehen ist, und in beiden ist das am Schluß stehende *ti* außer acht gelassen. Kern hat die Bedeutung dieses *ti* richtig erkannt, er übersetzt 'they will also ascertain whether one be acting in conformity to the orders of the king'. Kern faßt also — unzweifelhaft richtig — die Wörter *tam pi* bis *ti* als Tragesatz, der vorher durch *etam* zusammengefaßt ist. Was Senart gegen die Annahme solcher Sätze einwendet (a a O S 93), scheint mir nicht stichhaltig. Eine genaue Parallele ist z. B. der oben besprochene Satz *dekhata hi tūphe etam surūta pi niti*, nur das *ti* fehlt hier wie öfter. Sachlich verstehe ich den Satz allerdings etwas anders als Kern. Er lautet ganz wörtlich übersetzt 'Wenn diese Mahāmātras auf die Rundreise ausziehen werden, dann werden sie ohne ihre eigenen Geschäfte hintanzusetzen auch dieses in Erfahrung bringen, Führen sie dies auch so aus wie die Unterweisung des Königs lautet?'. Es fragt sich, wer das Subjekt zu *kalamti* ist. Kern denkt offenbar an die Untertanen, aber die *anusathi* richtet sich doch, wie im Anfang des Ediktes ausdrücklich gesagt wird, an die Nagalaviyohālakas¹⁾. Also müssen diese auch das Subjekt zu *kalamti* sein und das stimmt durchaus zu dem Sprachgebrauch des Schlußabschnittes. Während die Nagalaviyohālakas bis dahin stets in der zweiten Person angeredet werden, wird in dem Schlußabschnitt von ihnen in der dritten Person gesprochen. Die von den Prinzen in Ujjayini und Takṣaśilā ausgeschickten Beamten haben also neben anderen Geschäften die Aufgabe, die Nagalaviyohālakas zu kontrollieren²⁾.

¹⁾ Natürlich ist das auch ein Umstand, der gegen Senart und Buhler spricht. Die Mahāmātras, von denen hier die Rede ist, haben gar keine *anusathi* empfangen.

²⁾ Daß sowohl die kontrollierenden Beamten als auch die Nagalaviyohālakas *mahāmāta* genannt werden, beweist, daß dies ein allgemeiner Ausdruck für einen höheren Beamten ist. Über die Kontrollierung der Beamten durch höhere Beamten vgl. die von Buhler angeführte Stelle Manu 7, 120f.

Ein ganz ähnlicher Sinn muß naturlich auch in den Worten *etam atham jāntu tathā kalamti atha mama anusathī ti* stecken. Gegen die Übersetzungen Senarts und Buhlers lassen sich dieselben Einwendungen machen wie bei dem letzten Satz. Dazu kommt noch daß der Plural *kalamti*, wenn man das Wort mit Senart und Buhler auf den ausgeschickten Beamten bezieht, nicht zu dem vorher gebrauchten Singular (*e akhakhase hosati*) stimmt¹⁾. Es ist mir aber auch sehr zweifelhaft, ob die Lesung Senarts und Buhlers richtig ist. Zwischen *jāntu* und *tathā* ist Raum für ungefähr drei *akṣaras*, und tatsächlich sind Spuren wenigstens des ersten in der Phototypie erkennbar. Ich bin daher überzeugt, daß *jāntare tam pi tathā* dagestanden hat, so daß sich die Übersetzung ergibt 'Und zu diesem Zweck werde ich in Übereinstimmung mit dem Gesetz alle fünf Jahre einen (J fugt hinzu Mahāmūtra) aussenden der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird, um diese Sache in Erfahrung zu bringen. Führen sie dies auch so aus wie meine Unterweisung lautet'. So übersetzte im wesentlichen richtig schon Kern²⁾. Wer an der Lesung *jāntu* festhält, wird dies als ein Absolutiv erklären müssen, das wie in den späteren Prakrits im Sinne des Infinitivs gebraucht ist.

Das zweite Separatedikt ist im ganzen leichter als das erste. Miß verstanden ist aber meines Erachtens der Satz der in J lautet *amīānam ariyānānam I mchamde su lājā aphesū ti etakā vā*³⁾ *me ica amtesu pāpuneyu lājā heram icalu anuvigina*⁴⁾ *hveyu mamayaye asiaseyu ca me sukhammeva ca laheyu mamale no kham*⁵⁾. Das soll nach Senart bedeuten 'What is, [you ask yourselves] the will of the king with regard to us relative to the independent frontier tribes? Now this is my wish relative to the frontier tribes that they may be assured that the king dear unto the Devas desires that they should be, as far as he is concerned free from all disquietude that they may trust in him and be assured that they will only receive at his hands happiness and not sorrow'. Buhler übersetzt 'If you ask what is the order of the king for us with respect to his unconquered neighbours, or what my desire here is with respect to the neighbours viz what I wish them to understand, the answer is the king desires that they should not be afraid of me that they should trust me and that they should receive from me happiness not misery'. Die beiden Übersetzungen unterscheiden sich in der Auffassung der Silben *etākāva* (oder *ia*). Gemeinsam ist beiden die Annahme daß der erste Fragesatz den Beamten an die das Edikt gerichtet ist in den Mund gelegt sei. Allein das hatte doch irgendwie im Text angedeutet werden müssen. *I mchamde* soll ferner mit dem Genitiv *amīānam* verbunden sein 'welchen Wunsch hegend in bezug auf die Grenz

¹⁾ Senart las allerdings *kalati* aber der Anusvara ist deutlich.

²⁾ Er las aber *jāntu*, das er Sk *jñātā* gleichsetzte und bezog das *kalamti* wie derum auf das Volk.

³⁾ Buhler *eta lā va*

⁴⁾ S *anuvigina*

⁵⁾ S *kha*, lies *dukham*

völker', während unmittelbar danach *icha* regelrecht mit dem Lokativ *amtesu* konstruiert ist. Bei Buhlers Auffassung von *etākāra* ergibt sich außerdem noch eine vollkommene Tautologie der beiden ersten Sätze. Buhler macht dafür wieder die angebliche Vorliebe Aśokas für die Breite verantwortlich, bei der oft ein Gedanke durch zwei Sätze ausgedrückt werde, wo einer genügt hätte. Ich glaube, daß die Lösung der Schwierigkeiten ganz wo anders liegt. Der vorhergehende Satz schließt nach Senart und Buhler *heramma me icha saramunisesu siyā*. Das ist durchaus nicht im Stil des Königs, er sagt sonst 'so ist mein Wunsch', nicht 'so dürfte mein Wunsch sein'. In Sep I schließt außerdem der entsprechende Satz *hemeia me icha saramunisesu*. Also gehört das *siyā* zum folgenden Satz *siyā amtānam ariyatānam kīncchamde su lāyā aphaṣū ti* 'es könnte den nicht zum Reiche gehörenden Grenzvölkern der Gedanke kommen, welche Absichten hat der König gegen uns?'. Die Verbindung von *as* oder *bhu* mit dem Genitiv in der angegebenen Bedeutung ist so gewöhnlich, daß sie keiner Belege bedarf, in den Edikten selbst begegnet sie zweimal in S 7 *esa me huthā*. Ist der Satz *kīncchamde* usw. die Rede der Grenzvölker, so kann natürlich der folgende Satz nicht mit Buhler *etā lā vā me icha amtesu* gelesen werden, sondern *etāka* muß ein Wort und Schreibfehler für *etākā* sein, wie *sampatipātayatare* am Schluß für *sampatipātayatare*¹⁾, und der Satz muß die Antwort enthalten 'dies ist mein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker, sie sollen erfahren²⁾, (daß) der König folgendes wünscht: sie sollen ohne Furcht vor mir sein und sollen mir vertrauen und sollen Angenehmes von mir erlangen, nicht Unangenehmes'. Zu dieser Auffassung stimmen auch die Reste von Dh, die etwa herzustellen sind [*heram*]/*meva* (oder [*siya*]/*meva*) *icha mama amtesu* [*hohi*]. Seltsam ist, daß sowohl Senart wie Buhler *mama te* als zwei Wörter lesen, obwohl der Genitiv nicht zu konstruieren und das *te* ganz überflüssig ist. Kern hatte längst *mamate* als Ablativ = Sk. *mattah* erkannt.

Setaketu.

Der Held des Setaketu Jataka (377) ist der junge Brahmane (*mānava*) Setaketu. Er war zur Zeit, als Brahmadatta zu Benares regierte, der Schuler des Bodhisattva, der als berühmter Lehrer zu Benares lebte. Setaketu stammte aus einer nördlichen Brahmanenfamilie und war sehr eingebildet auf seine Kaste. Eines Tages trifft er auf einem Spaziergang mit anderen jungen Brahmanen einen Candāla, und da er fürchtet, der über den Körper des Candāla wehende Wind möchte ihn berühren, befiehlt er ihm mit barschen Worten, sich nach der dem Wind abgekehrten Seite

¹⁾ Buhlers *sampatipātayatare* in Budh. Stup. S 129 ist wohl nur Druckfehler.

²⁾ Dh fügt *iti* hinzu. Mit dem *pāpuneṣu* steht das *heram ca pāpuneṣu* in dem folgenden Satz auf gleicher Stufe, daher steht in Dh wieder *heram* [*pāpu*]/*nerā* *iti*.

zu packen, und sucht selbst laufend diese Seite zu gewinnen. Der Caṇḍāla aber läuft noch schneller und überholt ihn; die Folge ist, daß Setaketu noch mehr schimpft¹⁾. 'Der Caṇḍāla fragte: „Wer bist du?“ „Ich bin ein junger Brahmane.“ „Das mag sein. Wirst du mir aber auch wohl eine Frage beantworten können, die ich dir vorlegen werde?“ „Gewiß werde ich das können.“ „Wenn du es nicht kannst, zwingen ich dich mir ganz nahe zu treten.“ „Das kannst du tun“, sagte der andere, da er sich etwas zutraute. Der Caṇḍāla²⁾ hat die Umstehenden, sich wohl zu merken, was er gesagt hatte, und legte ihm dann die Frage vor: „Junger Brahmane, welches sind die *disās*?“ „Die *disās* sind die vier Himmelsgegenden, der Osten und die übrigen.“ „Nach dieser Art von *disās* frage ich dich nicht; du weißt nicht einmal so viel und ekelst dich vor dem Winde, der über meinen Körper hingewelt ist?“ sagte der Caṇḍāla und packte ihn an den Schulterblättern und beugte ihn vornüber und zwang ihn, ihm ganz nahe zu treten.“ Die Begleiter des Setaketu berichteten den Vorfall dem Lehrer, und Setaketu bestätigt diesem auf Befragen ihre Erzählung und stößt dabei Drohungen gegen den Caṇḍāla ans. Da sagt der Lehrer (G. 1, 2):

‘Mein Lieber, zurne nicht, denn der Zorn ist nichts Gutes. Es gibt vieles, was du nicht gesehen und nicht gehört hast. Vater und Mutter, das ist eine *disā*³⁾, Setaketu; der Lehrer heißt die gunstige unter den *disās*⁴⁾.’

‘Die Hausvater, die Speise, Trank und Kleidung spenden, die einladen⁵⁾, auch die nennt man *disā*; das ist die höchste *disā*, Setaketu, durch deren Erlangung die Leidenden glücklich werden⁶⁾.’

Setaketu kann den ihm angetanen Schimpf nicht verwinden und begibt sich nach Takkaṣilā, wo er bei einem berühmten Lehrer alle Künste

¹⁾ *sutthutaram akkosi paribhāsi*. Dutoit: 'Darauf schalt ihn dieser noch mehr .. und schlug ihn.' Setaketu sollte den Caṇḍāla geschlagen haben, mit dem er nicht einmal dieselbe Luft atmen will.

²⁾ *pādāntare tam gamemi*, Neil: 'I will put you between my feet', Dutoit: 'setze ich meinen Fuß auf dich'. Die gewöhnliche Bedeutung von *pādāntara* und *pādāntara* im Sk. läßt aber doch über den richtigen Sinn keinen Zweifel.

³⁾ *Caṇḍālaputto*, Dutoit: 'der junge Caṇḍāla'. Da aber vorher nicht von der Jugend des Caṇḍāla die Rede gewesen ist, so steht *putta* hier im Sinne von Angehöriger einer Kaste, eines Stammes usw., vgl. ZDMG 58, 693.

⁴⁾ Das Wortspiel, das hier vorliegt, läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Die *disās* sind, wenn sie auf die Eltern, Lehrer und Hausvater bezogen werden, natürlich 'die Wegweiser'.

⁵⁾ *ācariyam āhu disaṭam paṣaṭthā*. Anstatt *disaṭam* sollte man *disānam* erwarten, und so habe ich übersetzt. Der Annahme, daß *disaṭam* hier Gen. Plur. des Partizips, 'der Weisenden', sei, widerspricht das *paṣaṭthā*, das sicherlich mit dem Kommentar auf die *disā* zu beziehen ist und nicht 'die Weisen' bedeutet, wie Dutoit übersetzt.

⁶⁾ *aṭhāyikā* wird vom Kommentar richtig erklärt *ettha deyyadhammam paṭigāhathā ti paṭṭhosi*. Dutoit: 'auch diese nennen Weltrichtung die Rufer'.

⁷⁾ Vgl. Jāt. 96, 1 *paṭṭhayaṇo disam agatapubbam*, worauf auch der Kommentar verweist.

erlernt. Nach Beendigung seiner **Lehrzeit** schließt er sich einer Schar von Asketen an und zieht mit ihnen nach Benares, wo der König sie freundlich aufnimmt. Eines Tages kundet der König ihnen an, er würde sie am Abend besuchen. Um dem König zu imponieren — denn 'wenn man einmal die Gunst des Königs gewonnen hat, kann man zeitlebens behaglich leben' — sorgt Setaketu dafür, daß beim Eintreffen des Königs alle seine Genossen in voller Bußtatigkeit begriffen sind; er selbst sitzt, eine Handschrift in einem in fünf Farben prangenden Einschlagetuch auf einem bunten Pult vor sich, vor seiner Hütte und unterrichtet ein paar junge Brahmanen. Der König ist von dem, was er sieht, befriedigt (*te micchātapaṃ karonte disvā tullho*) und wendet sich zu seinem Purohita mit den Worten (G. 3): 'Die hier in rauhen Fellen, mit Flechten, mit schmutzigen Zähnen, ungesalbt¹⁾, Gebete murmeln, sind diese, die dies als Aufgabe des Menschen ansehen²⁾, von Not erlöst?'

Der Purohita erwidert ihm (G. 4):

'Wenn ein sehr gelehrter Mann, böse Taten begehend, o König, nicht den Dharma betreibt, wird er, auch wenn er tausend Veden kennt³⁾, deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel fuhr.''

'Als der König das hörte, fand er kein Gefallen mehr an den Asketen. Da dachte Setaketu 'Dieser König hatte an den Asketen Gefallen gefunden; das hat aber dieser Purohita gleichsam mit der Axt abgehauen. Ich muß einmal mit ihm sprechen.' So sagte er, mit jenem sprechend, die fünfte Gāthā

'Auch wenn er tausend Veden kennt, wird er deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel fuhr, — dann bringen also, scheint mir, die Veden keinen Lohn und der Wandel unter Selbstbezwungung ist allein das Wahre''

Als der Purohita das gehört hatte, sprach er die sechste Gāthā:

'Nicht ist es so, daß die Veden keinen Lohn bringen und daß der Wandel unter Selbstbezwungung allein das Wahre ist, denn Ruhm erlangt man, wenn man die Veden studiert, zur Ruhe aber gelangt, wer sich bezwingt, durch den Wandel'

¹⁾ *dummulharūpā dummullha* kann auf **dumml̥ṣa* zurückgehen *ml̥ṣa* gehört zu *mr̥ṣ*; vgl. RV. 8, 66, 3 *yāḥ śakra mr̥ṣo aśryah*, wo Sāyana erklärt: *yāḥ śakra indrah atoṣṭhām mr̥ṣah śodhakah paricaraniyo vā | yāḥ cāśryah | aśvakulo 'śryah | aha vāśya it̥ svārthiko yāḥ | mr̥ṣo 'śvaḥ prakṣālito 'śva it̥ vartate*, *mr̥ṣa* ist hier aber 'Striegel' (PW.) Die singhalesischen Handschriften lesen statt *dummulha* *rummalha*-, was vielleicht doch das richtige ist; vgl. *rummi* (B² *dummi*) Jāt 489, 18; *rummarāsi* (B² *dummarāsi*) Jāt 497, 12. Jāt. 487, 1 ist *dummulharūpā* nach unserer Stelle zu verbessern.

²⁾ Wie Neil (*surely no human means to good they spare, they know the truth*) und Dutot (*die streben, wie noch keiner, die Wissenden*) zu ihren Übersetzungen kommen, ist mir unverständlich.

³⁾ *ekassaredo* ist natürlich nicht der 'Tausendwäßer' (Dutot), sondern eine Bildung nach Analogie von *devareda*, *triceda*, *catureda*.

Nachdem der Purohita so die Behauptungen des Setaketu widerlegt hatte, machte er sie alle zu Hausvatern, ließ sie Schuld und Waffen nehmen, machte sie zu Mahantatarakas und nahm sie in den Dienst des Königs auf. Daher ruht, wie es heißt, das Geschlecht der Mahantatarakas.

Der Name, den der junge Brahmane in dieser Erzählung trägt, ist in der Form Śvetaketu in der brahmanischen Literatur hochberühmt. In der Jābāla Upaniṣad (6) wird er unter den Paramahamsas genannt. Mbh 1, 53, 7 erscheint sein Name unter den Sadasyas beim Schlangenopfer des Janamejaya, Hariv 9574 in der Liste der Rsis. ¹⁾ Āpastamba, Dharmasūtra 1, 2, 5, 6, nennt ihn als Beispiel eines Śrutarsi, d. h. eines durch seine Gelehrsamkeit den Rsis ähnlichen Weisen der späteren Zeit. ²⁾ Nach der Einleitung zum Kāmasāstra war es Śvetaketu, der das tausend Kapitel umfassende Lehrbuch der Liebe, das Nandin vorgetragen hatte, auf die Hälfte verkürzte. Er war zu dieser Arbeit besonders berufen, weil er es gewesen war, der der freien Liebe, die einst unter den Menschen herrschte, ein Ende bereitet hatte. Die Umstände, die dazu geführt hatten, werden Mbh 1, 122, 4ff erzählt, und Yaśodhara spielt in der Jayamangalā auf diese Geschichte an. Sehr häufig wird Śvetaketu im Śatapathabrāhmaṇa und in den älteren Upaniṣads genannt, und in diesen zeigt sein Bild einen ganz charakteristischen Zug. Immer tritt er als der junge Brahmane auf, der auf sein Wissen stolz ist und der zu seinem Schmerz erfahren muß, daß er doch nicht das rechte Wissen besitzt.

Deutlich zeigt sich das Chāndogya-Up 6, 1, 1ff. 'Śvetaketu war ein Āruneya. Zu ihm sprach der Vater: 'Śvetaketu, begib dich in die Brahmanenlehre. Ein Mitglied unserer Familie, mein Lieber, pflegt nicht, weil er nicht studiert hat, gleichsam ein Brahmane nur dem Namen nach zu sein'. Er ging mit zwölf Jahren in die Lehre und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden studiert und kehrte hochmutig von Wissensdunkel erfüllt und aufgeblasen zurück. Der Vater sagte zu ihm: 'Śvetaketu, da du, mein Lieber, so hochmutig, von Wissensdunkel erfüllt und aufgeblasen bist, so hast du wohl auch die Lehre erfragt: durch welche auch das Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverständene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?'. Śvetaketu muß zugeben, daß er eine solche Lehre nicht kennt und daß offenbar auch seine Lehrer sie nicht gekannt haben, da sie sonst sie ihm mitgeteilt haben würden, und er bittet dann den Vater, ihn zu unterweisen.

¹⁾ Auch Divyavad 632 wird er als vedischer Lehrer genannt. Dagegen hat der 'in der Himmelswelt wohnende' große Muni Śvetaketu der in der Kādambarī (Bombay 1890, S. 288 und öfter) als Vater des Puṇḍarika erscheint, mit dem alten Śvetaketu nur den Namen gemein.

²⁾ Buhler, SBE II, S. 14ff., hat diese Notiz für die Zeitbestimmung Āpastambas benutzt. Ein irgendwie sicheres absolutes Datum für Śvetaketu läßt sich aber vorläufig kaum gewinnen.

³⁾ Vgl. Deussen, Sechzig Upaniṣads, S. 154.

In ähnlicher Lage erscheint Śvetaketu in Chāndogya-Up 5, 3, 1ff 'Śvetaketu Āruneya kam zu einer Versammlung der Pañcalas. Zu ihm sprach Pravāhana Jaivali, 'Knabe, hat dich dein Vater unterrichtet?' 'Jawohl, Ehrwürdiger', 'Weißt du, wohin die Geschöpfe von hier gehen?' 'Nein, Ehrwürdiger', 'Weißt du, wie sie wieder zurückkehren?' 'Nein, Ehrwürdiger', 'Weißt du, wo sich die beiden Wege trennen, der Götterweg und der Vaterweg?' 'Nein, Ehrwürdiger', 'Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt nicht voll wird?' 'Nein, Ehrwürdiger', 'Weißt du, wie es kommt, daß bei der fünften Spende das Wasser menschliche Rede annimmt?' 'Nein, Ehrwürdiger', 'Aber, wie konntest du dann von dir behaupten, daß du unterrichtet seiest?' Denn wer diese Dinge nicht weiß, wie kann der von sich behaupten, unterrichtet zu sein?' Aufgebracht¹⁾ kam er zum Vater und sagte zu ihm, 'So hast du also, Ehrwürdiger, ohne mich unterrichtet zu haben, behauptet, du hättest mich unterrichtet. Ein einfacher Rajanya hat mir fünf Fragen vorgelegt, und von denen habe ich auch nicht eine einzige beantworten können.' Der Vater gesteht dann, daß er sie selber nicht zu beantworten wisse und begibt sich zu dem König, um sich belehren zu lassen. Diese Erzählung findet sich, größtenteils wörtlich übereinstimmend, auch Brhadaranayaka Up 6 2, 1ff.

Ein Seitenstück bildet die Geschichte Kausitaki Up 1, 1. 'Citra Gāngyayani wollte opfern und wählte den Āruni zum Priester. Der aber schickte seinen Sohn Śvetaketu mit dem Auftrag, das Opfer zu vollziehen. Als er angekommen war, fragte ihn Citra, 'Du Sohn Gautamias, gibt es einen verborgenen Platz in der Welt, an den du mich versetzen kannst, oder gibt es sonst noch einen Weg und kannst du mich in die Welt, zu der er führt, versetzen?' Er antwortete, 'Ich weiß das nicht, ich will aber meinen Lehrer fragen.' Er ging zum Vater und fragte ihn, 'So und so hat er mich gefragt, was soll ich antworten?' Auch hier erklärt der Vater die Frage nicht beantworten zu können und beide gehen dann zum König, um die Lehre zu empfangen.

Leise schimmert dieser typische Zug in dem Bild Śvetaketus auch Sāṅkhya-sāra Srautasūtra 16 29, 7 und sogar noch in der oben erwähnten Erzählung des Mbh. durch. Als seine Mutter von einem fremden Brahmanen weggeführt wird, gerät er in Zorn und muß erst von dem Vater belehrt werden, daß das so Brauch sei. In diesem Falle dringt er freilich nachher mit seiner Ansicht durch.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Śvetaketu des Jātaka mit dem Śvetaketu der Upaniṣads identisch ist. Genau wie in den Upaniṣads wird er in dem ersten Teil des Jātaka als ein junger, hochmutiger

¹⁾ *Āyastah* eigentlich 'erhitzt'. Böhtlingk gibt es im PW und in seiner Übersetzung durch 'niedergeschlagen' wieder, aber die einheimischen Lexikographen (siehe PW) geben für *āyastah* auch die Bedeutung *iradīṭha* 'Kupfer' an, und diese scheint mir hier besser zu passen.

Brahmane geschildert. Allerdings wird in der Prosaerzählung ausdrücklich gesagt, daß er auf seine Kaste eingebildet gewesen sei *tassa jātim nissāya mahanto māno ahoṣi*. Allein daß die Jātaka Prosa eine spätere, oft falsche und unverstandene Wiedergabe der ursprünglichen zu den Gāthās gehörenden Erzählungen ist, ist von anderen und mir selbst bereits durch so viele Beispiele erhartet worden, — und es heißen sich ebensoviele neue hinzufügen — daß auf diesen Widerspruch gar kein Gewicht zu legen ist. Beweisend sind allein die Gāthās, und in diesen ist von irgendwelchem Stolz auf die Kaste keine Rede. Es wird da nur gesagt, daß er vieles noch nicht gesehen und gehört habe (*bahum pi te adittham assutañ ca*), und daran knüpft sich die Belehrung über die *disās*. Die Situation ist also genau die gleiche wie in den Upanisads. Setaketu hat sich, auf sein Wissen stolz, anheischig gemacht, die Frage zu beantworten, er hat es nicht gekonnt und wird nun nachtraglich über die richtige Antwort belehrt. Aus dem ersten Pāda von G 1 *mā tāta kuyyhi na hi sādhu kodho*, geht weiter hervor, daß er uher seine Niederlage in Zorn geraten ist. Auch das stimmt zu der Schilderung der brahmanischen Quellen. Dort kommt er, als ihm seine Unwissenheit gezeigt ist, *āyasta* zu dem Vater und macht ihm Vorwürfe, und im Mh̄ sucht ihn der Vater fast mit denselben Worten zu beruhigen wie im Jātaka *mā tāta koṇam kārsīs ti am* (1, 122, 14). Da in der brahmanischen Literatur stets der Vater der Lehrer des Svetaketu ist, so ist es mir höchst wahrscheinlich, daß auch der Sprecher der beiden ersten Gāthās nicht ein heiliger *disūpāmokṣhācariyo* in Benares ist, sondern der Vater, und daß hier wie so oft der Prosaverfasser nach der Schablone gearbeitet hat. Be weisen läßt sich das freilich nicht, da die Anrede *tāta* natürlich auch von dem nicht verwandten Lehrer gebraucht werden kann. Andererseits haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß der Fragensteller ein Candāla war. Das ist ein viel zu individueller Zug, als daß man dem Prosaverfasser zutrauen könnte, ihn selbständig erfinden zu haben. Die Niederlage des Setaketu wird auch noch viel drastischer und empfindlicher, wenn er einem Angehörigen der niedrigsten Kaste unterliegt, und es ist zu beachten, daß es sich bei der Frage nicht um vedische Weisheit handelt, sondern um eine Sache, die auch ein Candāla wissen konnte.

In dem zweiten Teil des Jataka sieht der Prosaerzähler den Kernpunkt der Geschichte in der Heuchelei des Setaketu. Nach dem Paccuppannavatthu¹⁾ und dem Samodhāna erzählt der Buddha das Jātaka in bezug auf einen Mönch (*Kuhakabhikkhu*), der in heuchlerischer Absicht, um sich des Leibes Nahrung und Notdurft zu verschaffen in den Orden eingetreten ist. Dieser Mönch war einst Setaketu, der sich damals schon ebenso betrug wie heute. Diese Tendenz der Erzählung tritt auch in der Prosa des Atīta vatthu hervor. Setaketu inszeniert darnach die Bußübungen nur, um den

¹⁾ Die Geschichte wird im Paccuppannavatthu von Jāt 497 erzählt. Jāt 377 weist auf jenes Jātaka verwiesen.

König für sich und seine Genossen günstig zu stimmen. Allein in den Gāthās ist davon wiederum nicht das Geringste zu bemerken. G 3 muß, wie aus der Anredo *rāja* in der Antwortstrophe hervorgeht, von einem König gesprochen sein, der sich erkundigt, ob die Brauche, die er eine Anzahl von Brahmanen ausführen sieht, wirklich zur Erlösung führen. Eine zweite Person antwortet ihm in G 4, daß irdisches Wissen nicht die Erlösung bringe, wenn es nicht mit gutem Wandel verbunden sei. Eine dritte Person — und die ist jedenfalls Setaketu — zieht daraus den Schluß (G 5), daß das Vedastudium vollständig nutzlos sei und daß es einzig auf den rechten Wandel ankomme. Allein die zweite Person belehrt ihn, daß diese Ansicht falsch sei. Vedastudium wie rechter Wandel führen zu einem Ziel, aber es ist nicht das gleiche, und höher ist der Lohn, den rechter Wandel bewirkt. Es findet sich also auch nicht die leiseste Andeutung eines heuchlerischen Benehmens des Setaketu. Die Rolle, die er hier spielt, ist vielmehr genau die gleiche wie in der Candāla Geschichte und in den brahmanischen Erzählungen. Setaketu zeigt auch hier, daß er nicht die richtige Erkenntnis besitzt und muß es sich gefallen lassen, daß seine Ansichten widerlegt werden. Ich halte daher die ganze Geschichte von der Heuchelei des Setaketu für spätere Erfindung. Auch der Aufenthalt des Setaketu in Takkaśilā ist sicherlich unursprünglich, dieses Studium in Takkaśilā gehört zu den ständigen Requisiten des Prosaverfassers. Zweifelhaft ist es ferner, ob der König, dem die Gāthā 3 in den Mund gelegt ist, der König von Benares ist, da im Anfang gesagt ist, daß sich die Begebenheit zutrug, als Brahmadatta zu Benares regierte, mußte es dieser Marchenkönig sein, der überall einspringt, wo der Prosaverfasser einen König braucht. In den brahmanischen Quellen tragen Setaketus fürstliche Bekanntschaften individuellere Namen. Pravāhana Jarāh und Citra Gāngyayana sind schon erwähnt, Śat Br 11, 6, 2, 1 kommt er mit Janaka von Videha zusammen und zu diesem geht er zusammen mit seinem Neffen auch in der Erzählung Mbh 3, 132. Der strikte Nachweis, daß hier eine bestimmte Persönlichkeit durch den farblosen Brahmadatta ersetzt ist, läßt sich allerdings nicht führen, dagegen läßt sich tatsächlich zeigen, daß der Sprecher von G 4 und 6 nicht ein beliebiger Purohita des Königs, sondern der Vater des Setaketu ist, der hier also genau wie in der Chandogya und Brhadāraṇyaka Upaniṣad als Lehrer des Sohnes auftritt. Den Beweis liefert das Uddālaka Jātaka (487)¹⁾.

Der Inhalt dieses Jātaka ist wie folgt²⁾. Als Brahmadatta zu Benares regiert, ist der Bodhi-attva sein Purohita. Eines Tages erblickt er auf einem Spaziergang im Park eine schöne Hetare. Er verliebt sich in sie und wohnt ihr bei. Die Hetäre ist sich sofort darüber klar, daß sie emp-

¹⁾ Der interessanten Notiz über die Mahantatarakas weiß ich leider nichts hinzuzufügen.

²⁾ Eine Übersetzung des Jātaka auch bei Fick, *Sozial. Gliederung* S 13ff.

fangen hat, und teilt dem Purohita mit, sie wurde dem Kinde den Namen des Großvaters geben¹⁾ Dem Purohita behagt der Gedanke nicht, daß das Kind der Hetare seinen Familiennamen tragen sollte, und er befiehlt ihr, das Kind Uddālaka zu nennen, da sie es unter einem Uddālahaum empfangen habe Außerdem gibt er ihr seinen Siegelring mit der Weisung, ihn, wenn sie eine Tochter gebären wurde, zu verkaufen und aus dem Erlös das Kind aufzuziehen, wenn sie aber einen Knaben gebären sollte, so solle sie ihn, wenn er herangewachsen sei, mit dem Ring zu ihm schicken Die Hetare bringt einen Knaben zur Welt und nennt ihn Uddālaka Als er herangewachsen ist, fragt er die Mutter nach seinem Vater, und als er hört, daß es der Purohita sei, faßt er den Entschluß, die Veden zu studieren Die Mutter übergibt ihm den Ring und das Lehrgeld, und er begibt sich zu einem weltberühmten Lehrer nach Takkasilā Von hier ab ist der Gang der Ereignisse derselbe wie im Setaketu-Jātaka Uddālaka schließt sich einer Schar von Asketen an, und da er alle an Wissen überragt, wird er bald ihr Oberhaupt Er überredet sie, aus dem Walde in die Nahe menschlicher Ansiedlungen zu ziehen, und endlich kommen sie nach Benares, wo Uddālaka die Gunst des Königs durch die Vorführung der Bußungen zu gewinnen sucht Es entwickelt sich dann dasselbe Gespräch zwischen dem König, dem Purohita und dem Asketenlehrer, die ersten vier Gāthās sind mit G 3—6 des Setaketu Jātaka identisch Aber das Gespräch geht hier weiter Es heißt 'Als Uddālaka das hörte, dachte er bei sich 'Ich kann diesem nicht feindlich gegenüberstehen Es ist unmöglich, daß er nicht Liebe empfinden sollte wenn ihm gesagt ist 'Das ist dein Sohn' Ich werde ihm mitteilen, daß ich sein Sohn bin' Und so sprach er die fünfte Gāthā

*bhaccā mātāpitā bandhū yena jāto sa yeva so |
uddālako aham bhoto sotthiyākularamsako ||*

'Zu erhalten sind Vater und Mutter, Verwandte, von wem man erzeugt ist, der ist man selbst Ich Uddālaka, gehöre dir'), ich, der ich aus der Familie von Veda Gelehrten stamme'

Der Purohita sagte 'Bist du wirklich Uddālaka?' 'Ja', sagte er 'Ich habe deiner Mutter ein Erkennungszeichen gegeben, wo ist das?' 'Hier, Brahmane', und damit gab er ihm den Siegelring in die Hand Der Brahmane erkannte den Siegelring und sagte 'Du bist sicherlich ein Brahmane, kennst du aber auch die Eigenschaften eines Brahmanen?', und nach den Eigenschaften eines Brahmanen fragend sprach er die sechste Gāthā

'Wie ist denn einer ein Brahmane? Wie ist er ein Vollendeter? Und wie findet die vollkommene Erlösung statt? Warum wird er tugendhaft genannt?'

¹⁾ *ayyakassa nāman karomīti*, aber das birmanische MS liest *assa kim*, sodaß die richtige Lesart vielleicht doch *assa kim nāman karomīti* ist

²⁾ Der Kommentar scheint *bhoto* statt *bhoto* gelesen zu haben

Uddālaka antwortet (G 7)

‘Das Feuer beiseite werfend und wieder nehmend¹⁾, Wasser sprengend, opfernd, errichtet der Brahmane den Opferpfosten. Ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Der Purohita wendet sich gegen diese Ansicht (G 8)

‘Durch Besprengen entsteht nicht Reinheit²⁾, nicht dadurch wird der Brahmane ein Vollendeter, nicht dadurch entsteht Langmut und Sanftmut³⁾, ein solcher ist nicht vollkommen erlöst.’

Nun gibt Uddālaka die an ihn gestellte Frage dem Purohita zurück (G 9) und erhält die Antwort (G 10)

‘Ohne Feld und Verwandtschaft, ohne Habe, ohne Verlangen, frei von der Sunde der Begierde, frei von Begierde nach dem Sein — ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Uddālaka erwidert (G 11)

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Cāṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmutig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst — gibt es unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, einen, der besser, oder einen, der schlechter wäre?’

Der Purohita verneint, daß solche Unterschiede bestanden (G 12), da wendet sich Uddālaka gegen ihn (G 13)

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Cāṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmutig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst, unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, gibt es keinen, der besser oder der schlechter wäre — dann ist es also nichts mit dem Brahmanentum, zu dem du dich bekenntest, nichts mit der Herkunft aus einer Familie von Veda Gelehrten?’

Der Purohita belehrt ihn (G 14, 15)

‘Ein Vīmāṇa ist mit verschieden gefärbten Tüchern bedeckt, aber die Farbe haftete nicht an dem Schatten dieser Tücher.’ —

‘Ebenso ist es bei den Menschen. Wenn die Menschen rein sind⁴⁾, fragen die Frommen, ihre Tugend erkennend, nicht nach ihrer Kaste.’

‘Uddālaka aber konnte darauf nichts erwidern und setzte sich ohne Gegenrede nieder. Da sagte der Brahmane zu dem König, ‘Großer König, alle diese sind Heuchler, sie werden noch ganz Jambudvīpa durch ihre Heuchelei zugrunde richten. Befehl dem Uddālaka, das Asketentum

¹⁾ *niramkatvā agnim ādāya*. Die Worte scheinen sich auf die Manipulationen beim Opfer zu beziehen, sind aber wahrscheinlich verderbt. Der Kommentar erklärt *nirantaram kateḍ agnim gahetvā paricarati*, diese Erklärung von *niramkatvā* ist aber natürlich unmöglich. So urteilt auch Fick, der übersetzt ‘von sich stoßend (alle weltlichen Gedanken) das Feuer mit sich nehmend’.

²⁾ *suddhiḥ*, da die Handschriften *suddhim*, *suddhi* haben, ist wohl *suddhi* zu lesen.

³⁾ *na kṛanti na pi śoraceam*, der Text ist vielleicht nicht in Ordnung.

⁴⁾ *evameva manussesu sadā supṛanti mānavaḥ*, ich lese *evameva* und *yadā*, wie auch der Kommentar gelesen zu haben scheint.

aufzugeben, und mache ihn zum Unterpurohita, den übrigen befiehl das Asketentum aufzugeben und gib ihnen Schild und Waffen und mache sie zu Dienern ' ,Gut, Lehrer', sagte der König und tat so Seitdem dienten die dem Könige '

Lassen wir die Geburtsgeschichte und alles, was damit zusammen hängt, zunächst einmal beiseite, so sind die Ähnlichkeiten zwischen diesem und dem Setaketu Jataka unverkennbar. Das Gespräch zwischen Uddalaka und dem Purohita bewegt sich, auch abgesehen von den direkt identischen Stropfen, genau in denselben Bahnen wie das zwischen Setaketu und dem Purohita. Uddalaka beantwortet die Frage nach dem wahren Brahmanen falsch (G 6, 7). Wie der Purohita ihn vorher (G 1—4 = Setaketu Jātaka G 3 bis 6) belehrt hat, daß vedische Gelehrsamkeit nicht das höchste Ziel sei, so setzt er ihm hier auseinander (G 8, 10), daß auch vedischer Werkdienst nicht den Seelenfrieden bringe, sondern allein Freiheit von Leidenschaften zur Erlösung führe. Und als Uddālaka auf seine Frage (G 11) hören muß, daß es unter den Tugendhaften und Erlösten keine Kastenunterschiede mehr gebe (G 12), da bittet er dem Purohita vor, daß dann sein Brahmanentum wertlos sei. Allein wieder wird ihm gezeigt, daß seine Ansicht falsch ist. Die Kastenunterschiede sind vorhanden und notwendig aber für die, die reinen Wandels sind, sind sie belanglos, das scheint der Sinn der beiden letzten Gāthās des Purohita zu sein. Uddālaka spielt hier also genau die selbe Rolle wie Setaketu, und die Bedenken die sich gegen die Unsprunglichkeit der Prosa des Setaketu Jātaka erheben, drängen sich auch hier auf. Von irgendwelcher Heuchelei des Uddālaka auf die der Prosa-verfasser den Nachdruck legt und auf die auch in der schon erwähnten Erzählung des Paccuppannavatthu hingewiesen wird ist in den Gāthās wiederum nichts zu spüren. In beiden Jātakas wird vielmehr ein junger, streng vedaglaubiger Brahmane von der Irrigkeit seiner Ansichten überzeugt. Zieht man nun weiter in Betracht, daß tatsächlich vier Gāthās der beiden Jātakas identisch sind und daß diese nicht etwa nur aus Formeln, wie sie in der Gāthā Poesie üblich sind, bestehen sondern wesentliche Momente der Erzählung enthalten, so muß man zu der Vermutung kommen daß die beiden Jātakas überhaupt ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildeten. Dem scheint nun G 5 zu widersprechen.

Die erste Hälfte dieser Strophe ist so, wie sie dasteht, in diesem Zusammenhang völlig unverständlich wenn auch die Verderbnisverhältnisse alt sein muß, da der Verfasser des grammatischen Kommentars offenbar ebenso las wie unsere Handschriften. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die erste Hälfte des Verses identisch ist mit der ersten Hälfte der ersten der beiden Strophen die die himmlische Stimme zu Dasyanta sprach als er sich weigerte den Sohn der Śakuntalā als seinen Sohn anzuerkennen (Mbh 1, 74, 110f.)

bhastrā mātā pituh putro yena¹⁾ jātah sa eva sah |
bhara saputram dusyanta māmamsthūh śakuntalām ||

Das ist eine alte berühmte Strophe. Sie findet sich noch Mbh 1, 95, 30, wo sie als *anuvamśaśloka* bezeichnet wird, Harivamśa 1724, Vāyupurāṇa 2, 37, 131, Matsyap 49, Viṣṇu 4, 19, Bhāgavatap 9, 20, 21²⁾. Es ist also auch in der Gāthā zu lesen.

bhastā³⁾ mātā pitā bandhu yena jāto sa yena so |
uddālaka aham bhoto sathiyākulāramsako ||

Ein Schlang ist die Mutter, der Vater der Verwandte, von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka gehöre dir⁴⁾, ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme⁵⁾.

Der junge Brahmane heißt hier also Uddālaka, nicht Setaketu. Allem nach den brahmanischen Quellen ist Śvetaketu der Sohn des Uddālaka, des Sohnes des Aruna, aus dem Gotra der Gautamas⁶⁾. Er führt daher die Patronymika Auddalaki (Śat Br 3, 4, 3, 13, 4, 2, 5, 15, Kamas 1, Mbh 3, 132, 1) und Āruneya (Śat Br 10, 3, 4, 1, 11, 2, 7, 12, 11, 5, 4, 18, 11, 6, 2, 1, 12, 2 1, 9⁷⁾, Chāndogya Up 5, 3, 1, 6, 1, 1, Brhadār-Up 6, 2, 1). Darnach kann es wohl als vollkommen sicher gelten, daß Uddālaka in G 5 als Patronymikon zu fassen ist, mit der bekannten praktischen Vertretung von o durch u⁸⁾, und daß die Person die die Gāthā spricht, eben Setaketu der Sohn des Uddālaka, ist. Dann ist es aber auch nicht mehr zu bezweifeln, daß tatsächlich ursprünglich die Gāthās des Setaketu Jātaka und des Uddālaka-Jātaka zu einer einzigen Erzählung gehören. Ist das aber der Fall, so bestätigt sich, worauf andere Tatsachen führten, daß im Setaketu-Jātaka der Brahmane, der den Setaketu belehrt, nicht ein beliebiger Purohita, sondern der Vater des Setaketu ist.

¹⁾ C falsch *tena*

²⁾ In der nachepischen Literatur beginnt der Vers stets *mātā bhastrā* (Vayup falsch *bhastā*) was durch die Gāthā als jüngere Lesart erwiesen wird. Die übrigen Lesarten sind für unseren Zweck belanglos.

³⁾ *bhastā* ist in der Abhidhanapadīpika überliefert und kommt z. B. Thera gāthā 1151 vor. Unmöglich ist es aber nicht, daß es die Ardhamāgadhī Form des Wortes ist und daß die echte Pālī Form aus der *bhastā* entsteht ist, anders lautete

⁴⁾ Vgl. *pituh putro* in der Sanskrit Strophe.

⁵⁾ Brhadār Up 6, 5, 1, Mbh 1, 122, 9f. Der Vater heißt Uddālaka Āruni. Śat Br 3, 7, 6 4 4. Naciketas (Nāciketa) ist nach Kāth Up 1, 10, 11 der Sohn des Gautama Auddalaki Āruni, nach Mbh 13, 71, 2f der Sohn des Uddālaka.

⁶⁾ Dieser Unterschied in der Benennung im Śat Br ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Bücher 1—9 von anderer Hand herrühren als 10—14.

⁷⁾ Vgl. Uddālaki für Auddalaki in Mbh 13, 71, 2f. Zu beachten ist auch, daß der Name des Kometen der Bṛhat-samhitā 11, 37 Śvetaketu ist, bei Parāśara Uddālaka Śvetaketu lautet, siehe Kern JRS N. Ser V, S 71.

War Uddalaka gar nicht der Name des jungen Brahmanen, sondern vielmehr des Vaters, so muß natürlich auch die ganze Geschichte von der Benennung nach dem Baume, unter dem er empfangen wurde, auf das Konto des Prosaverfassers gesetzt werden. Die brahmanische Tradition über die Entstehung des Namens lautet denn auch ganz anders. Nach Mbh 1, 3, 22ff war Āruni Pāñcālya der Schüler des Dhaumya Āpoda. Er erhielt von seinem Lehrer den Auftrag, eine lecke Stelle in einem Damm zu verstopfen, und tat das mit seinem eigenen Leibe. Als der Lehrer ihn rief, verließ er die Stelle und öffnete dadurch das Loch (*kedārahbandam vidāryotthitah*), daher nannte ihn der Lehrer Uddālaka.

Aber auch das, was in dem Jātaka eng mit der Namensgebung zusammenhängt, die Übergabe des Siegelringes an die Mutter usw., ist sicherlich unursprünglich. Die Erzählung beruht hier offenbar auf dem Katthabārī Jātaka (7)¹⁾, wo sie wiederum eine Reminiszenz an die Śakuntalā Sage ist. Daher erklärt es sich auch, daß die Erkennungsszene, die zu der G 5 erzählt wird, so völlig im Sande verläuft, irgendwelche Änderung in der Behandlung des Setaketu durch den Vater tritt ja gar nicht ein. Wie die Prosaerzählung zwischen G 4 und 5 des Uddālaka Jātaka ursprünglich lautete, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen, wahrscheinlich hieß sich Setaketu einfach auf seine Abstammung, um zu beweisen, daß er verpflichtet sei, am Veda Studium festzuhalten. Daran knüpfte sich dann das Gespräch über den wahren Brahmanen. Eines geht allerdings aus der Gāthā hervor, wovon die brahmanischen Quellen nichts berichten: die Mutter des Setaketu gehörte offenbar nicht der Brahmanen Kaste an. Ob sich dieser Zug der Sage erst später unter dem Einfluß der Sage von der freien Liebe, die ja bis auf Setaketu unter den Rsis bestand, gebildet hat, oder ob hier alte Tradition vorliegt, ist kaum zu entscheiden²⁾. Bemerken will ich nur, daß in Amitagatis Dharmapariṣā 14, 92ff³⁾ erzählt wird, wie Candramatī, die Tochter des Königs Raghu, auf übernatürliche Weise von dem Asketen Uddālaka einen Knaben, Nagaketu oder Nakaketu, empfängt, den Uddālaka als seinen Sohn erkennt. Nagaketu scheint eine Vermischung aus Nāciketa⁴⁾ und Śvetaketu zu sein. Hier schimmert also vielleicht die Überlieferung von der illegitimen Abkunft des Śvetaketu noch durch.

Die vollkommene Unwissenheit des Prosaverfassers über das Verhältnis von Setaketu zu Uddālaka gibt uns aber auch einen Fingerzeig, wie man bei der Sammlung der Jātakas dazu kam, die Geschichte in zwei

¹⁾ Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen hat auch Dutoit erkannt.

²⁾ Daß auch die brahmanische Überlieferung Beispiele unehelicher Abkunft berühmter Lehrer kennt, zeigt die Geschichte des Satyakāma Jābala Chandogya Up 4, 4 1ff.

³⁾ Mironow, Die Dharmapariṣā des Amitagati, S. 30.

⁴⁾ Siehe S. 356, Anm. 5.

Jātakas zu zerlegen. Der Sammler wußte offenbar ebensowenig wie der Prosaverfasser, daß der Uddālaka der siebenten Gāthā (487, 5) mit dem Setaketu der beiden ersten Gāthās (377, 1 2) identisch sei. Um den Widerspruch zwischen den beiden Namen zu beseitigen, zerschmüß er die Gāthās und zwar genau da, wo es allem möglich war, einmal vor der Gāthā, die den Namen des Uddālaka enthielt, und das andere Mal hinter der letzten Gāthā, die den Setaketu nannte.

Wenn aber schon die Sammler der Jātakas diese Gāthās nicht mehr richtig verstanden, so muß es als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß uns hier sehr alte Strophen vorliegen. In dieselbe Richtung weisen inhaltliche Einzelheiten. Lehrreich ist der Vergleich der beiden ersten Gāthās mit einem Text, der sicherlich nicht zu den jüngeren Erzeugnissen des Pāli Kanons zu rechnen ist, dem Singālovādasutta (31) des Dīghanikāya. Hier wird der Gedanke von den *disās*, der den Gāthās zugrunde liegt, ausführlich behandelt. Die zusammenfassenden Strophen lauten (34)

*mutāpātā disā pubbā acariyā dakkhinā disā |
 puttadārā disa pacchā muttamaccā ca uttarā ||
 dāsakammakarā hetthā uddham samanabrāhmaṇā |
 etā disā namasseyya aḷam attho kale gihī¹⁾ ||*

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die Verse des Sutta in ihrer pedantischen Systematik junger sind als die Gāthās des Jātaka. Schon die Erweiterung der Zahl der Himmelsgegenden auf sechs durch die Hinzufügung von Nadir und Zenith weist auf späteren Ursprung. Die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Personen auf die Himmelsgegenden beruht hier auf Wortspielen und Symbolik. Der Kommentator zu Jāt 377 wird recht haben, wenn er sagt, daß die Eltern die östliche (*puratthimā*) Himmelsgegend seien, weil sie früher als die Kinder geboren seien (*puttanam purimataram uppannatta*) und daß der Lehrer als südliche (*dakkhinā*) Himmelsgegend gelte, weil er würdig sei, Gaben zu empfangen (*dakkhineyyattū*). Wenn die Eltern die östliche Himmelsgegend waren, so mußten natürlich die Kinder die westliche sein, und bei der Zuweisung der Sklaven und Diener an den Nadir, der Samanas und Brahmanen an den Zenith ist die Symbolik ohne weiteres klar. Die Gāthas des Jātaka haben von alledem noch nichts. Dort werden ganz heterogene Dinge zusammen gestellt: die Eltern der Lehrer, die Hausvater und die Erlösung. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, der eigentlich nahe genug liegt, die einzelnen Himmelsgegenden zu spezialisieren, und der Lehrer ist dort sicherlich nicht der Süden, denn seine Himmelsgegend wird *pasatthā* genannt. Dies Beiwort gebührt aber der südlichen Himmelsgegend gewiß nicht, *prāsasta* ist, wie Rgveda Prātisākhya 15. 1 zeigt, der Osten, Norden oder Nordosten.

adhyāsīno disam ekām prāsastām prācīm adicim aparūṇām vā

¹⁾ Von dem Kommentar unter Jāt 96 und 377 angeführt.

Unter diesen Umständen ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn die Gāthās überhaupt buddhistischen Ursprunges sind. Auf einen buddhistischen Verfasser scheinen gewisse Ausdrücke in 487, 6—13 hinzuweisen, die der buddhistischen Terminologie angehören, wie *parinibbāna*, *parinibbūta*¹⁾, *soracca*, *sorata*, *sutibhūta*, auch *apāya* in G 1 wurde hierher gehoren, wenn es wirklich mit dem Kommentar in dem speziell buddhistischen Sinne verstanden werden mußte²⁾. Allzuviel beweisen freilich gerade diese Ausdrücke nicht, sie können auch Gemeingut der religiösen Terminologie der Zeit gewesen sein. Auf keinen Fall darf man für den buddhistischen Ursprung geltend machen, daß in den Gāthās eine Geringschätzung vedischen Wissens hervortrete, die sich nur aus der Feindschaft der Buddhisten gegen den Veda erklären lasse. In Wahrheit wird hier nur der Veda als das Niedrigere dem *carana* als dem Höheren gegenübergestellt. Diese Überlegenheit des Wandels kommt aber auch in streng brahmanischen Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. mit den Gāthās die Verse, die im Anfang des sechsten Kapitels von Vasisthas Dharmasāstra stehen.

1 Der Wandel (*ācāra*) ist sicherlich die höchste Pflicht für alle. Wessen Selbst mit schlechtem Wandel befaßt ist, der geht in dieser und in jener Welt zugrunde.

2 Nicht Kasterungen, nicht das Brahman, nicht das Agnihotra noch fromme Gaben können je den erretten, der einen schlechten Wandel führt, wenn er von hier abgeschieden ist.

3 Den, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können die Veden nicht reinigen, wenn er sie auch samt den sechs Angas studiert hat. Die Veden verlassen ihn zur Zeit des Todes wie Vogel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwüngen gewachsen sind.

4 Dem Brahmanen, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können alle Veden samt den sechs Angas und den Opfern so wenig Freude bereiten wie dem Blinden die Schönheit der Gattin.

5 Nicht retten die Veden vor der Sünde den, der trügerisch Trug übt, aber zwei Silben in rechter Weise studiert sind ein Brahman, das reinigt wie Wolken im Isa.

Oder man vergleiche das Gespräch zwischen Dhrtarāstra und Sanatsujāta im Sanatsujātīya. Mbh. 5, 43, 3ff. Dhrtarāstra fragt: "Wer die Res und die Yajus kennt und wer den Samaveda kennt, wird der, wenn er Böses tut (*pāpāni kṛtvān*)³⁾, von dem Bösen befleckt oder nicht befleckt?" Sanatsujāta antwortet: "Nicht die Samans noch die Res und auch nicht die Yajus schützen den Toren vor böser Tat (*larmanah pāpāt*), ich sage dir gewißlich die Wahrheit. Nicht retten die Veden vor Sünde den, der

¹⁾ Hier in dem Sinne von 'Erlösung' gebraucht vgl. Franke, Dighani-kaya S. 170 Anm. 2.

²⁾ In der Antwort-trope (G 2) tritt aber einfach *dukkha* für *apāya* ein.

³⁾ Vgl. Jat. 377. 4. *pāpāni kammāni karitrāna*.

trügerisch Trug ubt Zur Zeit des Todes verlassen ihn die Veden wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind ' Da zweifelt Dhrtarāstra ähnlich wie Setaketu an dem Wert des Veda überhaupt 'Wenn die Veden ohne den Dharma nicht zu schützen vermögen, o Weiser, warum dann dies ewige Geschwatz der Brahmanen?' In der Antwort werden dann allerdings andere Punkte hervorgehoben als in den Gāthās

Es soll keineswegs gelengnet werden, daß Buddhisten und Brahmanen mit dem *carana* oder *ācāra* aus den ihnen vertrauten Gedankenkreisen heraus etwas verschiedene Vorstellungen verbanden Gewiß schließt der *ācara*, wie Buhler bemerkt¹⁾, auch die Beobachtung der vorgeschriebenen Brauche des taglichen Lebens ein, Sitte und Sittlichkeit sind natürlich in dieser Zeit überhaupt nicht streng geschieden Und wie der Buddhist den Begriff des *carana* von dem Standpunkt seiner Dogmatik aus einzuengen geneigt ist, zeigt die Erklärung des Kommentars *caranam saha sīlena attha samāpattiyo, silasamāpattisamkhātam caranam*, usw Mir scheint, daß man hier neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat Mir scheint es unverkennbar, daß Brahmanen und Buddhisten hier auf gemeinsamem Boden stehen Jene Verse sind der Niederschlag der großen ethischen Bewegung, die, sicherlich als Reaktion auf das immer mehr erstarrende vedische Opfer- und Formelwesen, alle Kreise des Volkes ohne Unterschied des Bekenntnisses ergriff, und die für uns den greifbarsten Ausdruck in dem Dharma des Asoka gefunden hat

Da, wie wir sahen, die Buddhisten schon in früher Zeit unsere Gāthas nicht mehr richtig verstanden, und da an anderen Stellen unzweifelhaft vorbuddhistische Gāthas in die Sammlung aufgenommen sind, so bin ich geneigt wenigstens die ersten sieben Gāthas die den Grundstock der Erzählung bilden als vorbuddhistisch anzusehen, der Schluß mag spätere Erweiterung sein Aber auch wer an dem buddhistischen Ursprung sämtlicher Gāthās der Śvetaketu Geschichte festhält, wird ihre nahen Beziehungen zu der brahmanischen Literatur zugeben müssen Der Held der Geschichte ist nicht eine Gestalt der epischen Sage, sondern eine Persönlichkeit, deren Andenken in der vedischen Tradition lebt Gleichwohl wird er hier genau so gezeichnet wie in der vedischen Literatur, nur ist die Auffassung in der Geschichte der Begegnung mit dem Candala derber und leise humoristisch Ähnliches läßt sich bei anderen Jātakas nachweisen Auch die Umgebung in der er auftritt, ist die gleiche wie im Veda, hier wie dort ist es ein König und der Vater, der zugleich sein Lehrer ist Die äußere Einkleidung der vorgetragenen Lehren ist, wenn wir von dem Unterschied zwischen Gāthās und fortlaufenden Versen absehen die des epischen Samvāda, wie hier Setaketu und sein Vater, so unterhalten sich im Epos Könige und Reis über Fragen des Dharma Die Formeln sind zum Teil die des vorepischen Ākhyana, dem *kharājina jātila paṇka*

¹⁾ SBF XIV, S 34

dantā dummukllharūpā ye 'me japanti (377, 3, 487, 1) vergleicht sich *Su-parṇūdhya* 16, 5 *rajasvala jatilah pankadanta unnitaskho iadati satyam eva*¹⁾ So scheint mir auch das *Setaketu* und *Uddālaka-Jātaka* zu beweisen, daß wir in der *Gāthā*-Dichtung der *Jātakas* das Bindeghed zwischen vedischem *Ākhyāna* und epischer Poesie erkennen dürfen

Zu den Upanisads.

I. Die *Samvargavidyā*.

1 Übersetzung von *Chāndogya-Upanisad* 4, 1—3

1. 1 *Jānaśruti* *Pautrāyana* war ein Mann, der aus gläubiger Hingabe spendete, viel schenkte, viel kochen ließ. Er ließ überall Speisehallen bauen, in der Hoffnung, daß die Leute überall bei ihm essen wurden.

2 Nun flogen einmal in der Nacht Gänse vorüber. Da sagte eine Gans zu einer (anderen) Gans so: 'Aufgepaßt! Du Barenauge! Du Barenauge! Ein Licht gleich dem des *Jānaśruti* *Pautrāyana* hat sich über den Himmel verbreitet. Streife nicht daran, damit es dich nicht verbrenne.'

3 Da erwiderte ihr die andere: 'Was ist denn der, daß du von ihm als einem solchen redest, wie wenn er der Vereimger *Raikva* wäre?' 'Was nun (diesen *Raikva* betrifft), inwiefern ist er der Vereimger *Raikva*?' 4 'Gleich wie dem *Kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun, wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

5 Das hörte *Jānaśruti* *Pautrāyana*. Aufstehend sagte er zu dem Truchseß: 'Heda, sagst du, wie wenn er der Vereimger *Raikva* wäre?' 'Was nun (diesen *Raikva* betrifft), inwiefern ist er der Vereimger *Raikva*?'

6 'Gleichwie dem *Kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun, wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

7 Der Truchseß kehrte nachdem er (ihn) gesucht hatte, zurück. 'Ich habe (ihn) nicht gefunden.' Da sagte (*Jānaśruti*) zu ihm: 'Wo man einen Brahmanen sucht, da suche ihn auf.' 8 Jener setzte sich zu einem, der sich unter einem Lastwagen den Grund kratzte. Er redete ihn an: 'Ehrwürdiger, bist du etwa der Vereimger *Raikva*?' 'Der bin ich', antwortete er. Der Truchseß kam zurück: 'Ich habe (ihn) gefunden.'

2. 1 Da nahm *Jānaśruti* *Pautrāyana* sechshundert Kühe, einen *Niska* (Goldes und) einen Wagen mit weiblichen Maultieren und ging damit wieder (zu *Raikva*) hin. Er redete ihn an: 2 'Raikva, hier sind sechshundert Kühe. Hier ist ein *Niska* (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren. Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit

¹⁾ Auch das *rajasvala* kehrt in den *Gāthās* wieder, *Jat* 495, 17 *parulhalacchanalhalomā pankadantā rajassirā*, *Jat* 496, 9 *parulhalacchanalhalomam paṭṭa dantam rajassiram*.

verehrst?" 3 Da erwiderte ihm der andere "Ich lache über dich, du Śūdra. Behalte (das nur) mitsamt den Kühen."

Da nahm Jānaśruti Pauṛāyaṇ zum anderenmal tausend Kühe, einen Niska (Goldes), einen Wagen mit weiblichen Maultieren und seine Tochter und ging damit wieder (zu Raikya) hin. 4 Er redete ihm an "Raikya, hier sind tausend Kühe, hier ist ein Niska (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren, hier ist eine Gattin (für dich), hier ist das Dorf, in dem du weilst. Lehre mich doch, Ehrwürdiger!" 5 Da sagte er, indem er ihr Gesicht emporhob "Ich lache über diese (Kühe), du Śūdra. Mit diesem Gesicht allein wurdest du dir Beachtung erschwindelt haben." Raikyaṇa heißt jener (Ort) im Land der Mahāvṛsa, wo er bei ihm wohnte. Er verkündete ihm:

3. 1 Der Wind furwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn das Feuer ausgeht, so ist es der Wind, in den es eingeht. Wenn die Sonne untergeht, so ist es der Wind, in den sie eingeht. Wenn der Mond untergeht, so ist es der Wind, in den er eingeht. 2 Wenn das Wasser austrocknet, so ist es der Wind, in den es eingeht. Denn der Wind ist es, der alle diese zusammenbringt, so in bezug auf die Gottheiten. 3 Nun in bezug auf das Selbst. Der Atem furwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn man schläft, so ist es der Atem, in den die Rede eingeht, in den Atem geht das Auge ein, in den Atem das Ohr, in den Atem das Denkorgan. Denn der Atem ist es, der alle diese zusammenbringt. 4 Diese beiden so beschriebenen sind die zwei Zusammenbringer: der Wind unter den Göttern, der Atem unter den Lebensäußerungen.

5 Nun bettelte einmal ein Brahmanen-Schüler den Śaunaka Kāpeya und den Abhipratāra Kāksasen an, während sie sich aufstischen ließen. Sie gaben ihm nichts. 6 Da sagte er:

"Vier Großmchtige verschlingt ein einziger Gott, der Huter der Welt — wer ist das? Ihn schauen die Sterblichen nicht, Kāpeya, obwohl er vielfach wohnt, Abhipratāra."

Wenn diese Speise zukommt, dem ist sie nicht gegeben worden."

7 Das widerlegend trat Śaunaka Kāpeya heran.

"Die Seele der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der goldzahnige Kauer, der Herr des Atems — groß sagen sie, ist seine Größe, weil er, ohne gegessen zu werden, ißt, was nicht Speise ist."

Daher verheuen wir, o Brahmanen-Schüler, nicht dieses (Irdische). Gebt ihm (die Speise) um die er bittet." 8 Und sie gaben ihm.

Jene so beschriebenen, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die (zusammen) zehn ausmachen, die sind das Kṛta. Daher sind die zehn, das Kṛta, die Speise in allen Himmels-gegenden. Jene so beschriebene Virāj ist die Speise-verzehrerin. Von ihr ist alles dies mit den Zähnen gepackt. Alles dies ist für den mit den Zähnen gepackt, der ist ein Speise-verzehrer, wer solches weiß.

2. Erläuterungen.

4, 1, 1 *Jānaśrutir ha Putrāyaṇaḥ*. *Jānaśruti* wird von Śaṅkara richtig als 'Sohn des Janaśruta' (*Janaśrutasyāpatyam*) erklärt; vgl. Pān. 4, 1, 95. *Putrāyaṇa* bezeichnet ihn, wie ebenfalls Śaṅkara richtig bemerkt, als Enkel oder noch entfernteren Nachkommen des Putra (*Putrasya putraḥ Putrāyaṇaḥ*); vgl. Pān. 4, 1, 100. *Putra* ist hier Eigenname¹⁾. Daß *putrāyaṇa*, wie Deussen annimmt²⁾, ein Zusatz sein sollte, um Jānaśruti als Enkelsohn des Janaśruta zu bezeichnen, halte ich für ganz unwahrscheinlich. Mit der Person des Jānaśruti beschäftigen sich die Brāhmasūtras 1, 3, 34 und 35. Das zweite³⁾ *ṛṣatṛiyatṛigateś caitraratha caitrarathena liṅgāt* besagt nach Śaṅkara, daß Jānaśrutis Zugehörigkeit zur Kṣatriya-Kaste daraus hervorgehe, daß er nachher (4, 3, 5) mit Abhipratārin zusammen erwählt werde, der ein Mitglied der Familie des Kṣatriya Citraratha sei. Allein erstens wird nirgends direkt gesagt, daß Abhipratārin ein Caitrarathi⁴⁾ war, und die Gründe, die Śaṅkara dafür anführt, sind etwas fadenscheinig. Zweitens aber besteht zwischen Jānaśruti und jenem Abhipratārin auch nicht der geringste innere Zusammenhang, der hier natürlich allein beweiskräftig sein konnte. Rāmānuja, der das Sūtra teilt (34 *ṛṣatṛiyatṛigateś ca*; 35 *uttaratra caitrarathena liṅgāt*), gibt für die zweite Hälfte dieselbe, nur besser formulierte Erklärung wie Śaṅkara, und so mag das in der Tat der Sinn sein, den Bādarāyaṇa mit den Worten verband⁵⁾. Überzeugend ist aber diese Beweisführung nicht. Anders steht es mit den Gründen, die nach Rāmānuja in den Worten *ṛṣatṛiyatṛigateś ca* angedeutet sind, nämlich, daß Jānaśruti freigebig spendet (4, 1, 1), daß er einen Truchseß hat⁶⁾ (4, 1, 5ff) und dem Raikva ein Dorf schenkt

¹⁾ Vedeśa sagt in seiner Padārthakaumudī *Putrāyanagotrāpatyam Putrāyaṇaḥ* Ich habe dieses Werk (Bombay Śaka 1826) und die Chāndogyaopaniṣatprakāśikā des Ranga Rāmānuja (Ānandaśrama Saṁskṛtagraṇthāvalī 63) gelegentlich für Worterklärungen zitiert, wenn sie von Śaṅkara abweichen. Ein näheres Eingehen auf die Auffassungen der Viśiṣṭādvaita- und der Dvaita Schule lag außerhalb des Planes dieser Arbeit.

²⁾ Sechzig Upaniṣad's des Veda, Leipzig 1897, S 117. Dieses Werk ist im folgenden stets gemeint, wenn nicht nähere Angaben gemacht sind. Ebenso bezieht sich M Müller stets auf die Übersetzung in Bd I der Sacred Books of the East, Oxford 1879, Böhtlingk auf Kṛhāṇḍogyaopaniṣad, kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhtlingk, Leipzig 1889. Die späteren Auflagen der Arbeiten Müllers (1900) und Deussens (1905) bieten, wenigstens für den hier behandelten Abschnitt, nichts Neues, ebensowenig (mit Ausnahme der sicher verfehlten Konjekturen *pramāṇaḥ* in 4, 1, 2) die Bemerkungen Böhtlingks, Ber. Sachs. Ges. Wiss. 49, 85.

³⁾ Auf das erste werden wir später zurückkommen.

⁴⁾ Diese Form mußte man eigentlich im Sūtra erwarten.

⁵⁾ Ganz anders, aber völlig unbefriedigend, ist Madhvas Erklärung des Sūtra.

⁶⁾ Das wird auch von Śaṅkara im Kommentar zu Up. 4, 2, 3 und nebenbei im Kommentar zum Vedāntasūtra geltend gemacht.

(4, 2, 4) Das letztere ist für sein Ksatriyatam beweisend, derartige Landschenkungen kann natürlich nur der König machen

4, 1, 1 *śraddhādeyaḥ* Das Wort ist nur hier belegt. Schon im PW wird vermutet, daß es ein Fehler für das in der Brāhmaṇa-Literatur öfter vorkommende *śraddhādeva* sei und Böhtlingk hat in seiner Ausgabe in der Tat *śraddhādevaḥ* in den Text gesetzt. Die Änderung ist aber von vorn herein bedenklich, da man nicht recht einsieht, warum das gewöhnliche *śraddhādevaḥ* zu *śraddhādeyaḥ* verderbt sein sollte. *Śraddhādeva* 'glaubig'¹⁾ paßt aber weiter auch durchaus nicht in den Zusammenhang. Auf die Glaubigkeit des Jānaśruti kommt es hier gar nicht an, sondern einzig und allein auf seine Mildtätigkeit. Daß Gaben aus *śraddhā* gegeben werden, ist schon vedische Anschauung, RV 10, 151, 2

priyam śraddhe dadataḥ priyam śraddhe dīdasataḥ |

priyam bhojesu yajiasv idam ma uditām krdhi ||

Taitt Up 1, 11, 3 wird die Vorschrift gegeben *śraddhayā deyam | aśraddhayādeyam*. Vor allem gilt die *śraddhā* von den Gaben beim Śraddhaopfer, das danach seinen Namen hat, wie die im PW angeführte Erklärung zeigt

pretam pitṛas ca nirdīśya bhojyam yat priyam ātmanah |

śraddhaya dīyate yatra tac chraddham parikṛtitaṁ") ||

Aber auch in der buddhistischen Literatur tritt die Anschauung öfter zutage. Mahāv 8, 22 wird eine Gabe ein *saddhādeyyam* genannt. *Saddhādeyyāni bhojanāni* genießen die Samanas und Brāhmanen nach Dīgh 1, 1, 11ff. Jāt 424, 4 wird die Verheißung gegeben *appam pi ce saddhāno dadātī ten' eva so hoti sukki parattha*. Ich hege danach keinen Zweifel, daß Śāṅkara recht hat, wenn er *śraddhādeyaḥ* erklärt *śraddhāpurahsaram eva brāhmaṇādibhyo deyam asyeti śraddhadeyaḥ*.

4, 1, 1 *sarīata eva me tsyantīti*. Śāṅkara ergänzt *annam sarīata eva me mamānnam leśv āśasathesu rasanto 'tsyanti bhoksyante*. In der Ausgabe des von Ranga Ramanuja kommentierten Textes steht *me 'nnam aśsyanti* sogar wirklich da. Das ist aber sicherlich eine spätere Änderung auf Grund der Erklärung Śāṅkaras²⁾. Böhtlingk hat *atsyantīti* statt *me 'tsyantīti*,

¹⁾ Die Verfasser des PW geben als Bedeutung für *śraddhādeva* Gott vertrauend, glaubig, und sehen darin ein Kompositum mit verbalem Vorderglied, eine Ansicht, der sich Wackernagel Altind. Gr. II² S. 316 angeschlossen hat. Ich bezweifle, daß sie richtig ist. Die Kommentare geben wie das PW bemerkt, *śraddhādeva* durch *śrad dhārat* oder *śraddhālu* wieder. Sie finden darin also nur die Bedeutung 'glaubig', und das ist vollkommen richtig. *Śraddhādeva* ist ein Bahuvrīhi 'der, dessen Gott (das Höchste) die *śraddhā* ist, gebildet wie *anṛtadeva* (RV 7, 104, 14) 'dessen Gott (das Höchste) die Lüge ist', 'der Lüge ergeben', *māṛadeva* (RV 7, 104, 24) 'dessen Götter die Wurzeln sind' (Geldner, Glossar). Vgl. auch aus der späteren Sprache Taitt. Up. 1, 11, 2 *māṛadevo bhava | pitṛadevo bhava | acāryadevo bhava | atiladevo bhava* und aus dem Pali Jāt 489, 21, Samyuttan. Bd. I, S. 86 *saṁsudevā patibbātā*.

²⁾ Vgl. Ollenberg Rel. d. Ved. S. 565, Anm. 3.

³⁾ Vgl. die Änderung von *pradāṣṭr* zu *pradhāṣṭr* in 4, 1, 2.

er nimmt an der Ellipse Anstoß, da der Genitiv bei *ad* sonst stets der partitive sei und es überdies natürlicher erscheine, die Herbergen zunächst als Nachtasyle, nicht als Verpflegungsanstalten anzusehen. Ob *ad* in der vedischen Prosa noch mit dem partitiven Genitiv verbunden wird, bezweifle ich, jedenfalls ist mir ein Beleg nicht bekannt. Aber auch der zweite von Böhtlingk angeführte Grund ist nicht stichhaltig, *ārasatha* wird in der älteren Literatur gerade von den Gehäuden gebraucht, in denen Speisungen stattfinden. So wird z. B. AV 9, 6, wo die Bewirtung mit Speise und Trank, um ihre Verdienstlichkeit zu empfehlen, als ein Opfer ausgedeutet wird, zunächst von der Herstellung von *ārasathas* gesprochen, die der Herstellung des Opferschluppens und der Havirdhānas gleichkommt (V 7 *yad ārasathān kalpayanti sadohavirdhānāny evā tat kalpayanti*)¹⁾ So spricht gerade im Gegenteil der Ausdruck *ārasathān mūpayāmākre* für die Richtigkeit des *atsyanti*. Böhtlingks Konjekture ist aber noch aus einem anderen Grunde ganz unwahrscheinlich. Wenn in dieser sonst so uheraus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, daß Jānasruti *ārasathas* errichtete und sogar angegeben wird, warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, daß hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānasrutis Denken zu der Samvarga lehre steht, die ihm später mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, daß der Wissende ein Speiseverzehrer ist, daß er alles huer ißt, während Jānasruti mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, daß alle von ihm essen. Schließlich läßt sich zeigen, daß der Ausdruck *me 'tsyanti* auch sprachlich richtig ist. Ait Br 2, 9, 6 heißt es *sarīābhūr va esa deratābhūr ālabdho bhavati yo dikṣito bhavati tasmad āhur na dikṣitasyāśnīyād it*. Sāyana sagt richtig *dikṣitasya grhe nāśnīyāt*. *Aś* und *ad* mit dem Genitiv einer Person heißen also 'in jemandes Hause, bei jemandem essen'²⁾

4, 1, 2 *hamsāh*. Śankara versteht darunter Rsis oder Götter, die die Gestalt von Ganssen angenommen haben *rsayo deratā iā rājño 'nnadāna gunais toṣitāh santo hamsarūpā bhūtā*³⁾. Das ist rationalistische Deutung, wenn auch im Grunde das Wunder nur durch ein noch größeres Wunder erklärt wird. Die Gänse sind hier natürlich genau solche Vögel wie die goldenen Gänse, die der Damayantī von dem schönen Nala erzählen. Die Upanisad Dichtung verschmachtet solche Märchenmotive noch nicht. Baka Dālbhya hört die hungrigen Hunde den Udgītha singen (1, 12, 1ff), und dem Satyakāma Jābāla müssen ein Stier, das Feuer, eine Gans und ein Taucher die Geheimnisse des Brahman verkünden (4, 5, 1ff)

¹⁾ Vgl. auch Śat Br 2, 3 1, 8f, 3 9, 2, 7, Bṛh Ār Up 4 3, 37

²⁾ Vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S 9

³⁾ R *lecana mahātmanō nnadānādīgūnais toṣitā bhūtā hamsarūpāh santah*, V *devahamsah*. Die Vorstellung ist dem Mittelalter geläufig vgl. z. B. Mbb 5, 36 2 *carantam hamsarūpena maharṣim samśitairatam* | *sadhya devā mahāprajānam paryaprechanta vai pura* ||

4, 1, 2 *bhallāksa* Böhlingk übersetzt das Wort nicht, Deussen gibt es durch 'Blödaugige' wieder, M Müller sagt 'Bhallāksa (shortsighted friend)' Die Bedeutung 'blödaugig' beruht auf Śankaras Erklärung *bhallāksaḥ mandadrstītram sūcayann āha*¹⁾ Ein Wort *bhalla* 'blöde' gibt es nicht, *bhalla* wird aber Trik 118 als Synonym von *bhadra* aufgeführt (*bhadram bhallam śvam tathā*) Wer 'blödaugig' übersetzt, muß also annehmen, daß *bhallāksa* eigentlich 'scharfaugig' bedeute und hier ironisch gebraucht sei, wie Ānandagiri bemerkt *bhallāksasabdo bhadrākṣaṣaṣayah san viruddhahalaśanayā mandadrstīvasūcalah* Ich habe gegen diese Deutung große Bedenken Daß *bhalla* für *bhadra* stehen könnte, ist allerdings rein theoretisch möglich, da schon im AV (2, 32, 5) *śnullaka* für das gewöhnliche *śsudraka* erscheint *Bhalla* im Sinne von *bhadra* ist im Apabhramśa auch tatsächlich belegt (Hem 4, 351)²⁾, und Fortsetzer dieses *bhalla* hegen in den meisten modernen indoarischen Sprachen vor³⁾ Allein *bhallāksa* kann nicht die angenommenen Bedeutung haben *Bhadra* ist doch 'gut' nur im Sinne von 'glücklich, günstig, lieb', aber nicht in dem Sinne, in dem es hier verstanden werden mußte Wenn Bhadrākṣa Kathās 69, 77 als Name eines Märchenkönigs erscheint, so bedeutet es gewiß ebensoviel wie Pihyakṣa, der Māgadhi Name des Kāṣikönigs im Sāma Jātaka (540, 4ff) *Bhallāksa* konnte daher auch hier, wenn *bhalla* so viel wie *bhadra* sein soll, höchstens als Eigenname gefaßt werden, ohne irgendwelche Beziehung auf die besondere Situation Wahrscheinlich ist das nicht Es ist aber weiter auch sehr fraglich ob *bhalla* = *bhadra* im Sanskrit überhaupt jemals existiert hat Schon Zachariae hat in seinen Beiträgen zur ind. Lexikographie, S 79, die Vermutung ausgesprochen, daß *bhallam* im Trik ein Fehler für *bhandam* sei, das Hem an 2, 227 (*bhandam kalyāṇe saukhye ca*), Medinī d 11 (*bhandam kalyāṇaśarmanoh*), und im Prakrit Paṇyālaṅkā 236 (*bhamdam śvam*) aufgeführt wird Im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amar 1, 4, 25 lautet die Stelle aus dem Trik, wie Zachariae bemerkt, in der Tat *bhandam bhadram śvam tatheti Trikāṇḍaśeṣah* Mir scheint, daß unter diesen Umständen die Erklärung des *bhallāksa* durch *bhadrākṣa* auf gegeben werden muß, und ich halte es für das einfachste, *bhalla* in der gut bezeugten Bedeutung 'Bar' zu nehmen Die Kleinheit der Augen des Baren ist ebenso auffällig wie die der Schweinsaugen, von denen wir in ähnlichem Sinne sprechen Völlige Sicherheit ist hier natürlich nicht zu erzielen

4, 1, 2 *Jānaśruteḥ Pauṛāyanasya samam divā jyotir ātatam* Die Übersetzer verbinden *samam* mit *divā*, M Müller 'The light (glory) of Jānaśruti Pauṛāyana has spread like the sky', Böhlingk 'Das von J P ausstrahlende Licht erstreckt sich weit hin wie das Tageslicht', Deussen

¹⁾ Die weitere Erklärung, die auf der Annahme beruht, daß die Gänse Risse seien, ergibt für die Übersetzung nichts

²⁾ Vgl Fischel, Materialien zur Kenntnis des Apabhramśa S 11

³⁾ Siehe Fischel zu Hem 4, 351

'Dem Himmel gleich ist Jānasrutis, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet' Śankara konstruiert ebenso, stellt aber für *divā* zwei Erklärungen zur Wahl *Jānasruteh Pautrāyanasya samam tulyam divā dyulakena jyotiḥ prabhāsvaram annadānādījanataprabhārajam ātatam vyūptam dyulokasprgity arthah | divāhnā vā samam jyotiḥ sty etat*

Wenn *samam divā* überhaupt einen Sinn haben soll, könnte es doch nur, wie Böhtlingk richtig gefühlt hat, 'dem Tageslicht gleich' bedeuten. In der Bedeutung 'Helle, Glanz' wird aber das Wort im RV nur im Plural gebraucht, vielleicht ausschließlich im Instrumental *dyubhiḥ*. Aus der späteren Literatur verzeichnet das PW überhaupt keine Belege für *div* in dieser Bedeutung außer aus dem Bhṛgvatapurāṇa. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß in diesem, in archaisierender Sprache abgefaßten Werk im Sinne von Glanz wiederum nur der Instr. *dyubhiḥ* vorkommt. Ich halte daher die Übersetzung 'dem Tageslicht gleich' für unmöglich¹⁾. *Samam* ist mit *Jānasruteh Pautrāyanasya*, *divā* mit *ātatam* zu verbinden. Da *sama* ebensogut mit dem Genitiv wie mit dem Instrumental konstruiert werden kann (Pāṇ 2, 3, 72), so kann man in *Jānasruteh Pautrāyanasya samam jyotiḥ* eine Ausdrucksweise sehen, wie sie im klassischen Sanskrit ganz gewöhnlich ist, z. B. Buddhacar 1, 68 *svālpāntaram yasya āpuḥ surebhyah*, 3, 27 *drstvā narebhyah prthagākr̥tim tam*, 5, 18 *anyajanair atulyabuddhiḥ* 10, 3 *āpuḥ ca dīptam puruṣān atitya*, usw. Der Genitiv kann aber auch von einem fortgelassenen *jyotiḥ* abhängen, und da die Sprache der Upanisad die Ellipse liebt, so ist diese Erklärung wohl vorzuziehen. *Divā* entspricht natürlich *ved divā*, nicht *diva*, die Bedeutung ist genau die gleiche wie z. B. RV 1, 161, 14 *divā yānti maruta bhūmyāgnih*. Woher der Lichtschein, vor dem die Gans warnt, herruhrt, wird im Text nicht gesagt, ein Stern oder ein Feuer, das auf der Erde brennt, mag die Ursache sein. Daß der Glanz des Jānasruti zunächst nur im Vergleich herangezogen wird, zeigt auch die Antwort der zweiten Gans. Sie bestreitet ja gerade, daß es mit diesem Glanze des Jānasruti viel auf sich habe, das könnte sie gar nicht tun, wenn tatsächlich der Glanz des Jānasruti taghell leuchtete.

4, 1, 2 *tat tvā mā pradhāksī it*. Śankara nimmt Vertauschung der Personalendungen an *tatprasañjanena taj jyotiḥ tvā tvām mā pradhāksī mā dahati sty arthah | puruṣaryatyayena mā pradhāksī it*. Im Text des Ranga Rāmānuja steht tatsächlich *pradhāksī it*, aber im Kommentar *tat tvā mā pradhāksī it | tat tejas tvām mā dāhet sty arthah*, woraus hervorgeht, daß *pradhāksī* erst später, vielleicht sogar erst von den Herausgebern, eingesetzt ist. Böhtlingk hat dieselbe Änderung vorgenommen, da im Sanskrit 'verbrenne dich nicht' nicht durch *mā tvā pradhāksī* wieder gegeben werden könne. Der Gebrauch von *tvā* wäre hier allerdings sehr

¹⁾ Meinem Gefühle nach wurde der von Böhtlingk angenommene Sinn auch eine andere Wortstellung verlangen etwa *divā samam Jānasruteh Pautrāyanasya jyotiḥ ātatam*.

sayugian als technischer Ausdruck beim Würfelspiel gebraucht wurde und eigentlich den bezeichnete, der bei dem Spiel nach der angegebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt' Das hat mich bestimmt, das Wort in der Übersetzung durch 'Vereiniger' wiederzugeben

4, 1, 4 *yathā kṛtāya vṛtāyādhare 'yāh samyanty evam enam sariam tad abhisamasti yat kimca prajāh sādhu kuriantī* Auf die Erklärungen der Kommentare und die Übersetzungen gehe ich hier nicht ein, da ich die Stelle in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S 143, 166f, ausführlich besprochen habe Hier sei nur ein Wort über die auf Grund der Angaben Nilakanthas ermittelte Spielmethode gestattet, da ihre Kenntnis für das Verständnis des Folgenden notwendig ist Der Einsatz wird in zehn Teile zerlegt, beim Kaṭa Wurf gewinnt man einen Teil, beim Dvāpara Wurf drei, beim Tretā Wurf sechs und beim Kṛta Wurf alle zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zu gerechnet wird Im Grunde damit identisch ist die Methode, die in dem Fall befolgt wird, daß jeder der beiden Spieler die Hälfte des Einsatzes deponiert hat Dann gewinnt der Spieler beim Kaṭa Wurf einen Teil des eigenen Einsatzes beim Dvāpara Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners also im ganzen wie vorher drei Teile Beim Tretā Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorher im ganzen sechs Teile Beim Kṛta Wurf endlich gewinnt er wie vorher alle zehn Teile Ich habe a a O schon bemerkt, daß der Verfasser offenbar diese letztere Spielmethode im Sinne hatte da er in 4, 3, 8 sagt 'diese, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die zusammen zehn ausmachen, die sind das Kṛta' Hier werden also die zehn dem Kṛta gleichgesetzten Dinge wie bei der letztgenannten Methode in zwei Gruppen zu je fünf zerlegt¹⁾ Böhlingks Konjekturen *vṛtāyā* für *vṛtāya* ist, wie a a O bemerkt abzulehnen Für *abhisamasti* lesen eine Reihe von Handschriften *abhisameti* Böhlingk hat es aufgenommen, weil es besser zu dem vorhergehenden *samyanti* stimmt, wie ich glaube, mit Recht Der Gegensatz zwischen *Janasruti* und *Raikva*, der schon in 4, 1, 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben *Jānasruti* gemeißt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, *Raikva* das der ganzen Welt

4, 1, 5 *sa ha samyāhāna eva kṣattāram uvāca* Śankara erklärt die Situation wie folgt *tad u ha tad etad idṛśam hamsarūkyam ātmanah kut sārūpam anyasya viduso Raikvādeh praśamsārūpam upasusruta śrutavān harmyatatastho rājā Janasrutih Pautrāyanah | tac ca hamsarūkyam smarann eva paunahpunyena rātrisīsam atvāhayaṁāsa | tatah sa bandibhī rājā stuti-*

¹⁾ Eine andere Erklärung hat Keith JRS 1909 S 209 Anm 2 vorgebracht Er sagt selbst von ihr 'The sense may seem not very good but it is quite adequate for an Upanisad' Der ersten Hälfte dieses Satzes stimme ich vollkommen bei, über die Upanisad selbst urteile ich allerdings anders als Keith

yuktābhīr vāgbhīḥ pratibodhyamāna utāca ksattāram samjīhāna eva śayanam nidrām iā parityajann eva he 'nga vatsāre ha sayugvānam va Raikvam āttha kim mām | sa eva śtulyarho nāham ity abhīprūyah Danach befindet sich also Jānaśruti auf dem Dach seines Palastes und hört das Gespräch der Gänse mit an. Den Rest der Nacht denkt er darüber nach. Als er am Morgen von den Bandins mit Preishedern geweckt wird, sagt er, während er das Lager (oder den Schlaf) verläßt, zu seinem Ksattr: 'Sprichst du von mir, als ob ich der *sayugvan* Raikva wäre?'. M. Müller schließt sich dem an: 'and as soon as he had risen in the morning, he said to his door-keeper: "Friend, dost thou speak of (me, as if I were) Raikva with the car?"', ähnlich Deussen, der das, was Śankara von den Bandins sagt, auf den Ksattr überträgt: 'Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseß [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitāhikas zu tun pflegen], "Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren." Böhlingk setzt *mām* sogar für *ha* in den Text, da *ha* hier nicht am Platz sei und ein *mām* vermißt werde, und übersetzt: 'Als J. P. dies vernahm, sprang er von seinem Lager und sagte zum Kammerling: "Du sprichst, mein Lieber, von mir wie vom verbruderten Raikva?"'. Wie *mām* zu *ha* werden konnte ist aber völlig unbegreiflich. Gegen die Erklärung Śankaras, M. Müllers und Deussens spricht zunächst das *samjīhānah*, das nicht 'aufstehend' oder gar 'als er aufgestanden war' bedeutet, sondern 'aus dem Schlafe auffahrend'. Daß die durch *saṃ hā* bezeichnete Tätigkeit dem Aufstehen vorausgeht, zeigt deutlich Ait. Br. 7, 15, 4:

*kalih śayano bhavati samjīhānas tu dīpārah |
uttīṣṭhams trela bhavati kṛtam sampadyate caran ||*

Ebenso RV 2, 38, 4 *ut samhdyāsthat*, was Geldner *Rigveda* in Ausw. II, S. 43 auf Grund der Brāhmana Stelle richtig erklärt hat¹⁾. Wie aber soll dann weiter Jānaśruti zu der Frage kommen, ob der Ksattr von ihm als einem *sayugvan* Raikva gesprochen habe? Bei Śankara preisen den König die Bandins, er mußte also doch an diese die Frage richten und nicht an den Ksattr. Die Annahme Deussens, daß der Ksattr jemals die Geschäfte der Bandins verrichtet habe, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Situation ist meines Erachtens eine ganz andere. Jānaśruti liegt in der Nacht auf dem Dach seines Hauses, neben ihm sein Ksattr. Da hört er im Schlaf das Gespräch der Gänse. Er fährt auf und fragt in der Verwirrung den

¹⁾ Śankara gibt von den Worten des Jānaśruti noch eine zweite Erklärung bei der *eva* im Sinne von *oder* oder als bedeutungslos gefaßt werden muß. Da beides natürlich unmöglich ist, gehe ich darauf nicht ein. Ranga Ramanuja *sa kathamapi nām ativahya samjīhāna eva tālpam tyajann eva ksattāram uktavan are 'nga vatsāre tam ksattāram raja sambodhya ratrāv evam hamsayoh samlapah samajanitī sayugvanam va Raikvam atthetyadihamsoktipratyuktivakyanyavadapurevakam Raikvasya cihnam uktavan ity arthah*. Attha kann aber bei der Wiederholung kaum zu der Rede der Gänse gehören.

²⁾ Vgl. auch Chand. Up. 1, 10, 6 *sa ha pratāh samjīhāna utāca*

auffällig Speyer, Sanskrit Syntax, § 267, führt nur ein ähnliches Beispiel aus dem Rām an (3, 62, 3 *tvam asolasya sākṣābhīḥ āvrnōti śariram te*)¹⁾ Da sich ferner die Verderbnis leicht durch das vorhergehende *prasāṅkasiḥ* erklären, auch das *tat* auch besser als Nominativ denn als Adverb fassen laßt, so glaube ich, daß Böhlingk das Richtige getroffen hat

4, 1, 3 *lam v ara enam etat santam sayugvānam va Raikram āttheti* Śāṅkara erklärt *are nīkṛto 'yam rājā varākas tam lam u enam santam lena mātṛmyena yuktaṁ santam it kutsayaty enam evam sabahumānam etad vacanam āttha raikram va* Śāṅkara will offenbar *etat* mit *āttha* verbinden, was mir wegen der Stellung der Worte unmöglich erscheint²⁾ *Etat* kann nicht von *santam* getrennt werden³⁾ Böhlingk verändert *lam* in *katham* 'Woher sprichst du denn von ihm, dem so unbedeutenden Mann, wie vom verbruderten Raikva?' Die Textänderung ist ganz ungerechtfertigt, die Verbindung *ko 'yam* ist doch ganz gewöhnlich Man kann höchstens schwanken, ob man *etat santam* als Attribut zu *enam* ziehen oder als Prädikat mit *sayugvānam va Raikram* auf gleiche Stufe stellen soll Im ersteren Fall mußte *etat santam* allerdings, wie Böhlingk sagt, den Sinn von 'so unbedeutend' haben Ich verstehe aber nicht, wie das *etat* zu dieser Bedeutung kommen sollte Im zweiten Fall ist *etat santam* 'den, der so ist', nämlich 'wie du beschrieben hast', und da die erste Gans den Jānasruti geruhmt hat, so nähert sich der Ausdruck gerade umgekehrt der Bedeutung 'so bedeutend' Das Verachtliche liegt nur in dem *lam*

Raikva, wofür die Handschriften zum Teil auch *Rayikva* bieten, ist offenbar der Name, 4, 2, 2 4 gebraucht Jānasruti nur dies als Anrede *Sayugā* wird von Śāṅkara *saha yugayā*⁴⁾ *gantryā tātata it* erklärt Daraus ist dann bei M Müller der 'Raikva with the car', bei Deussen der 'Raikva mit dem Ziehkarren' geworden Die ganze Erklärung beruht darauf, daß nach 4, 1, 8 Raikva unter einem Wagen (*sakata*) sitzt, wobei noch nicht einmal gesagt ist, daß es sein eigener Wagen ist, sie scheitert, abgesehen von allem anderen, schon daran, daß es ein Wort *yugvan* 'Wagen' gar nicht gibt Śāṅkara sieht sich daher ja auch genötigt, in seiner Erklärung *yugya* für *yugvan* einzusetzen *Sayugvan* ist vielmehr eine Bildung wie *ved sajivan*, *saydvan*, *sasthivan*, denen Wackernagel, KZ XLVI, 272 auch *sahdvan* angeghedert hat *Sa* ist hier überall die Schwachform von *sam* *Sayugvan* kommt einmal in RV 10, 130, 4 vor

¹⁾ Das zweite Beispiel Kathas 36 102, scheint mir auf einem Irrtum zu beruhen

²⁾ Deussen scheint ihm zu folgen 'Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren? M Müller hat den Sinn ganz verfehlt How can you speak of him being what he is (a rājanya noble), as if he were like Raikva with the car?

³⁾ Daß *santam* nicht etwa zu dem folgenden *sayugvānam va Raikram* gehört, beweist das Fehlen des Wortes in 4, 1, 5

⁴⁾ So lesen nach den Herausgebern in der A S S sämtliche Handschriften

agnér gāyatrī abharat sayugrosnīhayā savitā sām bahhūra |
anustūbhā sōma ukthair māhasvān bṛhaspāter brhatī vācam ārat ||

Über die Übersetzung kann hier kein Zweifel bestehen 'Die Gāyatrī war die Genossin des Agni, Savitr war mit der Uśnīhā zusammen, der durch Preishieder mächtige Soma mit der Anustubh, die Brhatī unterstützte die Rede des Brhaspati' Die Bedeutung 'vereint, Genosse' stimmt zu dem Gebrauch von *sam yuj* in Stollen wie S. 62, 11 *ahām ca tām ca vtrahan sām yujyāva sanibhya d* Böhthngk hat dem Reclinung getragen, indem er *sayugvan* durch 'verbrudert' übersetzt, er bemerkt aber, daß nach seinem Dsufurhalten *sayugvan* ein euphemistischer Ausdruck für *sapāman* sei, also 'mit der Raude verbrudert'. Das beruht wiederum darauf, daß in 4, 1, 8 erzählt wird, Raikva habe sich, als er unter dem Wagen saß, die Kratze geschabt Im ubrigen braucht man diesem Einfall wohl nicht weiter nachzugehen Es ist eigentlich seltsam, daß man den Ausdruck so mißverstanden hat, denn was er besagen soll, wird im folgenden doch ausführlich auseinandergesetzt Zunächst versteht die erste Gans den Ausdruck nicht Sie fragt daher *yo nu katham sayugrā Raikvah* Aus Śāṅkaras Erklärung *yo nu katham trayocyate sayugrā Raikvah* laßt sich nicht viel entnehmen M Muller und Deussen übersetzen frei 'How is it with this Raikva with the ear of whom thou speakest?', 'Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehharren' Böhthngk setzt einfach *ko nu sayugrā Raikva it* in den Text 'Wer ist der verbruderte Raikva?' Ich halte es für ganz unstatthaft, in dieser Weise mit dem überheferten Text umzu springen, warum sollte denn das einfache *ko nu* zu *yo nu katham* verderbt sein? Daß aber auch davon abgesehen Böhthngks Änderung nicht richtig sein kann, ergibt sich aus der Antwort der zweiten Gans, die über die Person des Raikva gar nichts sagt, sondern ganz im allgemeinen erklärt, was ein *sayugvan* ist 'Den habe ich so (d h als *sayugvan*) bezeichnet, wer das weiß, was der weiß, dem alles zugerechnet wird, was immer die Geschöpfe Gutes tun' Der Relativsatz *yo nu* ist also ein elliptischer Satz für *yo nu Raikvah*, und in dem Hauptsatz liegt der Nachdruck auf *sayugrā* 'Was nun den Raikva betrifft, inwiefern ist er ein *sayugvan* Raikva?' Für *sayugvan* aber ergibt sich daraus, daß es entweder dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Bedeutung haben muß wie im RV Man kann meines Erachtens nur schwanken ob es 'vereinigt' oder 'vereinigend' bedeutet, der *sayugvan* ist infolge seines Wissens mit allem Verdienst 'vereinigt', das sich die anderen durch gute Werke erwerben, oder 'er vereinigt' bei sich all dieses Verdienst Für die erste Auffassung spricht, daß *sayugvan* im intransitiven Sinn im RV tatsächlich bezeugt ist¹⁾ Die Erklärung, die in der Upanisad selbst gegeben wird, legt aber die Vermutung nahe, daß

¹⁾ Man vergleiche auch *svayugvan* 'verbundet' in RV 9 111, 1 *isrā dīśāma taratī svayugvabhūh* Transitive Bedeutung liegt anderseits in *abhiyugvan* 'angreifend' vor, RV 6, 45, 15 *rathena abhiyugvanā*

sayugian als technischer Ausdruck beim Würfelspiel gebraucht wurde und eigentlich den bezeichnete, der bei dem Spiel nach der angegebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt' Das hat mich bestimmt, das Wort in der Übersetzung durch 'Vereiniger' wiederzugeben

4, 1, 4 *yathā kṛtāya vṛtāyādhare 'yāḥ samyantiḥ eram enam sariam tad abhisamanti yat kimca prajāḥ sadhu kurtanti* Auf die Erklärungen der Kommentare und die Übersetzungen gehe ich hier nicht ein, da ich die Stelle in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S 143, 166f, ausführlich besprochen habe Hier sei nur ein Wort über die auf Grund der Angaben Nīlkanthas ermittelte Spielmethode gestattet, da ihre Kenntnis für das Verständnis des Folgenden notwendig ist Der Einsatz wird in zehn Teile zerlegt, beim Kali Wurf gewinnt man einen Teil, beim Dvapara Wurf drei beim Tretā Wurf sechs und beim Krta Wurf alle zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zu gerechnet wird Im Grunde damit identisch ist die Methode die in dem Fall befolgt wird daß jeder der beiden Spieler die Hälfte des Einsatzes deponiert hat Dann gewinnt der Spieler beim Kali Wurf einen Teil des eigenen Einsatzes beim Dvapara Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners also im ganzen wie vorher drei Teile Beim Tretā Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes also wie vorher im ganzen sechs Teile Beim Krta Wurf endlich gewinnt er wie vorher alle zehn Teile Ich habe a a O schon bemerkt, daß der Verfasser offenbar diese letztere Spielmethode im Sinne hatte, da er in 4 3 8 sagt 'diese fünf auf der einen fünf auf der anderen Seite die zusammen zehn ausmachen die sind das Krta' Hier werden also die zehn dem Krta gleichgesetzten Dinge wie bei der letztgenannten Methode in zwei Gruppen zu je fünf zerlegt¹⁾ Böhthngks Konjekturen *vṛtavaraya* für *vṛtāya* ist, wie a a O bemerkt abzulehnen Für *abhisamanti* lesen eine Reihe von Handschriften *abhisameti* Böhthngk hat es aufgenommen, weil es besser zu dem vorhergehenden *samyanti* stimmt, wie ich glaube, mit Recht Der Gegensatz zwischen *Janaśruti* und *Raikva* der schon in 4, 1 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben *Janaśruti* genießt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, *Raikva* das der ganzen Welt

4, 1, 5 *sa ha samjñāna eva kṣatturam mūca* Śāṅkara erklärt die Situation wie folgt *tad u ha tad etad idṛśam hamsavākyam atmanah kut sūrupam anyasya viduso Raikūdeḥ prasamsūrupam upaśusṭava śrutavān harṃyatalastho rāju Jānaśrutiḥ Pauṛāyanah | tac ca hamsavākyam smarann eva paunahpunyena ratrīśeṣam atvāḥayāmāsa | tataḥ sa bandibhiḥ rāju stuti-*

¹⁾ Eine andere Erklärung hat Keith JRAS 1909, S 209 Anm 2 vorgebracht Er sagt wohl so von ihr 'The sense may seem not very good but it is quite adequate for an Upaniṣad' Der ersten Hälfte dieses Satzes stimme ich vollkommen bei, über die Upaniṣaden selbst urteile ich allerdings anders als Keith

yuktābhir vāgbhīḥ pratibodhyamāna urūca kṣattāram samyihūna eva sayanam
nidrām tū parityajann eva he 'nga ratsāre ha sayugīānam iva Raikvam āttha
kīm mām | sa eva śtutyarho nāham ity abhiṣṛāyah. Danach befindet sich
also Jānaśruti auf dem Dach seines Palastes und hört das Gespräch der
Gänse mit an. Den Rest der Nacht denkt er darüber nach. Als er am
Morgen von den Bandins mit Preishedern geweckt wird, sagt er, während
er das Lager (oder den Schlaf) verläßt, zu seinem Kṣattr 'Sprichst du von
mir, als ob ich der sayugīan Raikva wäre?')¹⁾ M Müller schließt sich dem
an 'and as soon as he had risen in the morning he said to his door keeper
'Friend, dost thou speak of (me, as if I were) Raikva with the err?', ähnlich
Deussens der das, was Śankara von den Bandins sagt, auf den Kṣattr
überträgt 'Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseß [der
ihn pries, in der Art, wie später die Vaitāhikas zu tun pflegen] ,Du redest
ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren. Böthlingk setzt
mām sogar für ha in den Text, da ha hier nicht am Platz sei und ein mām
vermißt werde, und übersetzt 'Als J P dies vernahm, sprang er von
seinem Lager und sagte zum Kammerling ,Du sprichst, mein Lieber von
mir wie vom verbrüderten Raikva?'. Wie mām zu ha werden konnte ist
aber völlig unbegreiflich. Gegen die Erklärung Śankaras, M Müllers und
Deussens spricht zunächst das samyihānah, das nicht aufstehend oder gar
'als er aufgestanden war' bedeutet sondern 'aus dem Schlafe auffahrend'.
Daß die durch sam ha bezeichnete Tätigkeit dem Aufstehen vorausgeht,
zeigt deutlich At Br 7, 15, 4

kalih sayāno bhavati samyihānas tu diūparah |

uttisthams tretu bhavati kṛtam sampradyate caran ||

Ebenso RV 2 38 4 ut samhdyāsthāt was Geldner, R̥gveda in Ausw II,
S 43, auf Grund der Brahmana Stelle richtig erklärt hat²⁾ Wie aber soll
dann weiter Jānaśruti zu der Frage kommen ob der Kṣattr von ihm als
einem sayugīan Raikva gesprochen habe? Bei Śankara preisen den König
die Bandins er mußte also doch an diese die Frage richten und nicht an
den Kṣattr. Die Annahme Deussens daß der Kṣattr jemals die Geschäfte
der Bandins verrichtet habe ist durch nichts gerechtfertigt. Die Situation
ist meines Erachtens eine ganz andere. Jānaśruti liegt in der Nacht auf
dem Dach seines Hauses neben ihm sein Kṣattr. Da hört er im Schlaf
das Gespräch der Gänse. Er fährt auf und fragt in der Verwirrung den

¹⁾ Śankara gibt von den Worten des Jānaśruti noch eine zweite Erklärung bei
der eva im Sinne von oder als bedeutungslos gefaßt werden muß. Da beides
natürlich unmöglich ist gehe ich darauf nicht ein. Ranga Ramanuja sa kathamapi
nīṣām ativahya samyit ana eva talpam tyajann eva kṣattāram uktavan are nga vatseti
tam kṣattāram raja sambodhya ratrav evam hamsayoh samlapah samajaniti sayugvanam
iva Raikvam atthetyadīhamsoktiṣṛatyuktivākyānurādāpurvakam Raikvasya cihnam
uktān ity arthah. Attha kann aber bei der Wiederholung kaum zu der Rede der
Gänse gehören.

²⁾ Vgl auch Chand Up I 10 6 sa ha prātah samyihāna uvaca

Ksattr, ob er *'sayugrānam va Raikvam'* gesagt habe. Dem Ksattr fällt wiederum, genau wie der Gans, der unverständliche Ausdruck *sayugrān* auf, er fragt danach, und Jānaśruti gibt ihm die Erklärung genau in der Form, wie er sie von der Gans gehört hat.

4, 1, 7 *yatrāre brāhmanasyānresanū tad enam archeti*. Böhtlingk liest *iccheti* für *archeti*¹⁾. Das mag richtig sein, wenn man auch nicht recht einseht, warum *iccha* zu *archa* verderbt sein sollte, besonders da *anresanū* unmittelbar vorhergeht. Ich möchte eher an *accha* denken, das im RV mit Ergänzung des Verbums gebraucht wird 'dahin (hegib dich) zu ihm'. Daß das in nachvedischer Zeit ungebrauchliche *accha* zu *archa* wurde, wurde durchaus begreiflich sein. Formell wäre schließlich auch gegen *archa* nicht viel einzuwenden, *archati* findet sich auch im Epos, und die Neubildung läßt sich aus dem Imperf *ārchat* und Formen, wo die Wurzel mit Propositionen verbunden ist, wie *ārchat*, *prarchat* usw., leicht erklären. Der Bedeutung nach paßt aber *archa* nicht hierher.

Auch die Bedeutung von *brāhmanasya* macht Schwierigkeiten. Als Bezeichnung der Kaste läßt es sich hier kaum verstehen. Wenn der Ksattr den Raikva nachher unter einem Lastwagen findet, wie er sich den Grund kratzt, so ist das nicht gerade die Situation, in der die Brahmanen gewöhnlich erscheinen. Nach dem ganzen Zusammenhang muß *brāhmana* hier mehr den Mann bezeichnen, der der Welt entsagt hat, um dem Nachdenken über die höchsten Fragen zu leben, also etwa in dem Sinn stehen wie es Brh. Ār. Up. 3, 5, 1, 3 8, 10²⁾ und in dem Brāhmana Vagga des Dhammapada gebraucht wird. Wenn Śankara *brāhmana* hier direkt als *brahmanid* erklärt, so trägt er in das Wort mehr hinein, als es enthalten kann. Jānaśruti's an Raikva gerichtete Bitte 'Lehre mich Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit verehrst' (4, 2 2), beweist, daß er keine Ahnung hat, daß Raikvas Wissen im Wissen des Brahman besteht. Und darin besteht es auch gar nicht, in der Lehre, die Raikva nachher entwickelt, ist vom Brahman nirgends die Rede. Ebenso wenig kann ich Śankaras Erklärung billigen, daß der Ort, wo der Ksattr dem Raikva nahen soll, eine abgelegene Gegend, eine einsame Stelle, ein Wald oder eine Sandbank in einem Flusse sei³⁾ (*elante 'ranye nadīpudnādau vivikte deśe*). Sie steht mit den nachher erzählten Tatsachen im Widerspruch. In 4, 2, 4 5 wird ausdrücklich gesagt, daß Raikva sich in einem Dorfe aufhält. Jānaśruti kann also mit seinen Worten höchstens meinen, daß man den Raikva unter den Heimatlosen zu suchen habe. Ich muß allerdings bekennen, daß alles das im Grunde nicht befriedigt, und ich hege den Verdacht, daß der Text hier verderbt oder gar absichtlich in sein Gegenteil verkehrt ist. Ich verzichte

¹⁾ Vedesa hat *recha* gelesen.

²⁾ Auf diese Stellen verweist Deussen in seiner Übersetzung.

³⁾ Ich erwähne das, weil Deussen diese Erklärung in seine Übersetzung aufgenommen hat.

aber auf weitere Erörterungen, da ich über Vermutungen nicht hinauskomme

4, 1, 8 *aham hy arā 3 it* Über die Schreibung vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, § 257d und die dort angeführte Literatur

4, 2, 3 *tam u ha parah pratyutācūhahāre tñ sūdra tarava saha gobhir asti it* Śāṅkara zerlegt *akahāretvā* in *aha hāretvā*, *aha* soll bedeutungslos sein, *hāretvā* soll ein mit einer Ketto (*hāra*) verbundener Wagen (*itran*) sein, *hāretvā* wird dann als Subjekt zu *astu* gefaßt (*ahety ayam nṛpāto vinigrahārthīyo 'nyatreha ti anarthakah | etasābdasya prthakprayoyāt | hāretvā hārena yukteṣv gantrī seyam hāretvā gobhiḥ saha taravāstu tarava tisthatu*). Ein Kompositum *hāretvā* ist geradezu unmöglich. *Hāra* ist überdies stets eine 'Perlenkette' und kann daher niemals ein Synonym von *nṛka* sein¹⁾, und die Bedeutung 'Wagen' für *itran* ist einfach eine Erfindung Śāṅkaras. Ob das Epitheton 'scharfsinnig', das Böhlingk dieser Erklärung beilegt, berechtigt ist, möchte ich bezweifeln, mir erscheint jedenfalls Böhlingks eigene Erklärung als *ohaha are* viel scharfsinniger und evident richtig, obwohl sie zu der Annahme zwingt, daß das Subjekt von *astu*, der *nṛka* oder der Wagen, zu ergänzen ist. Eine solche Ellipse entspricht aber durchaus dem Stil der Upanisads in den Dialogpartien. Wenn Böhlingk den letzten Satz übersetzt 'Mit den Kühen sich abzugeben, sei dein Geschäft', so kann ich ihm nicht folgen. *Tarava astu* kann nur den Sinn haben 'es sei dein behalte'. Man vergleiche die Worte Ch. Up. 5, 3, 6, mit denen Gūtama den irdischen Reichtum zurückweist, den ihm Pravāhana Jaivali anbietet *tarava rājan mānuṣam vltam*. Genauer noch stimmt mit unserem Text die Abweisung Mbh. 5, 35, 19 überein *hiranyam ca gavāśvam ca taravāstu*²⁾ *Virocana*.

Das Wort *sūdra* hat den einheimischen Erklärern die größten Schwierigkeiten bereitet, da Jānaśruti dadurch scheinbar als ein Angehöriger der niedrigsten Kaste hingestellt wird, die doch nach der späteren Lehre vom Studium des Vedānta ausgeschlossen ist. Bādarāyaṇa I, 3, 34, hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, *sūdra* im 'etymologischen' Sinn zu nehmen *sug asya tadānadarasmanāt tadādravanāt sūcyate hi*. Danach soll Rāikva den Jānaśruti hier als *sūdra* anreden, weil er infolge seiner Seherkraft weiß, daß Jānaśruti wegen der Mißachtung seitens der Gans 'in Kummer liefe' (*śucam abhidudrāva*), oder daß 'Kummer ihn überhefe', oder daß er 'aus Kummer zu ihm dem Rāikva, liefe', wie Śāṅkara erklärt. Solche Deutungen zeigen, wie wenig man schon zu Bādarāyaṇas Zeit den eigentlichen Wortsinn verstand. In diesem Fall haben übrigens andere und sogar Śāṅkara selbst das Unsinnige jener Erklärung empfunden, denn in seinem Kommentar zur Up. fügt er der Erklärung der *ācāryah* hinzu *sūdravad*

¹⁾ Wenn Vedesa *nṛkam* durch *multāhāram* wiedergibt, so tut er es, weil er *hāretvā* wie Śāṅkara erklärt.

²⁾ C falsch *tallavastu*.

*vū dhanenavainam vidyāgrahanāyopayagāma na ca śūśrūṣayā | na tu jātyaiva śūdra it | apare punar āhur alpam dhanam āhrtam it rusavainam uktaivān chūdreṭi*¹⁾ | *hugam ca bahuvāharana upōdānam dhanasyeṭi* In der Tat ist *śūdra* in der späteren vedischen Zeit einfach ein Schimpfwort. Jaim Up Br 3, 7, 5 schimpfen (*ākrōṣanti*) Prācīnaśāli und die beiden Jābālas ihren Mitschüler Sudṛakṣara Kṣama, der sie mit Fragen über die einfachsten Dinge stört, einen *śūdro duranvīcānah*, und ebendr 3, 9, 9 spricht der jüngere Jābāli von ihm als einem *śūdraka*.

4, 2, 5 *urūcayahōremāh śūdra* Śaṅkara erklärt *ājahārōhrtavān bhavān yad imā gā yac cānyad dhanam tat sādhu it iāl yasesah*²⁾ Deussen übersetzt im Anschluß daran 'Da schleppt er jene da [die Kuh] herbei³⁾' Aber Böhlingk hat schon darauf hingewiesen, daß das Perfekt hier garmacht stehen durfte, und es kann auch, davon abgesehen, kaum zweifelhaft sein, daß hier ursprünglich dieselben Worte standen, wie im Anfang der ersten Rede des Raikva, also *ahahāra imāh* wie Böhlingk liest.

4 2 5 *anenavā mukhenalapayasyathā it* Śaṅkara erklärt *ālāpayasyathā* durch *ālāpayasi* *mam bhānayasity arthah* und Böhlingk wie Deussen übersetzen demgemäß 'du hittest mich zum Sprechen gebracht'. Böhlingk der einsieht, daß das Wort das nicht bedeuten kann, setzt *mālāpayasya it* in den Text. Aber wie bitte daraus die jetzige Lesart entstehen sollen? Daß Böhlingk das Richtige nicht erkannt hat, ist um so auffallender als er selbst in den Anmerkungen auf die Stelle verweist, die den Schlüssel zum Verständnis liefert. Panini lehrt 1 3, 70 daß *li* im Kausativ wenn es *pralambhana sammānana* und *śālinīkarana* bedeuete, die Endungen des Ätimnepada nehme. Die Kāśikā erklärt *sammānanam* durch *pujanam* und gibt als Beispiel *jatābhīr ālāpayate | pūjām samadhi gacchatity arthah*. Im Vārttika zu Pān 6 1 48 wird die Substitution von *ā* für *i* im Kausativ von *li* gelehrt wenn es den Sinn von *pralambhana* und *śālinīkarana* habe. Patañjali gibt *jatābhīr ālāpayate | smātrubhīr ālāpayate* hier als Beispiele für die Bedeutung *pralambhana*. *Ālāpayate* muß also die Bedeutung haben 'auf betrügerische Weise durch etwas Ehre erlangen', und diese Bedeutung paßt an unserer Stelle vorzüglich.

4 2, 5 *yatrāsmā urūsa* Der Dativ bei *ras* ist schwierig. Unmöglich ist jedenfalls Śaṅkaras Erklärung *yatra yesu grāmeśvīrūsoṣṭavān Raikvas tām asau grāmān adād asmai Raikvya rājā*⁴⁾. Aber auch Böhlingks Kon-

¹⁾ Diesen Sinn hat auch der Verfasser des von Vedāsa zitierten Gitamahatmya in dem Wort gefunden *tato ulokya tat sarvam raikvo rājire culopa ha | re śūdra mamakam vīrtam na jñātsi durīśvara ||*

²⁾ Raṅga Ramanuja *ājaharṣa | āj ihireṭi tyajayāś c | In lasah Vedāsa ājahāra apalāra*

³⁾ Müller's Übersetzung von 4 2 5 (*tasmiṇa mukham upayajnan opening her mouth*) *ājahāra* 'you have brought' *ālāpayasyathā* 'did you make me speak' enthält so offenbare Fehler, daß ich verzichte darauf einzugehen.

⁴⁾ Dem Sinn nach ebenso Raṅga Ramanuja. Vedāsa erklärt *asmai rājirtham ita lupalekṣrtham eva*

jektur *urūca* für *urūsa* befriedigt nicht * *Rakṣaparnāh* scheint da vorher nur von einem Dorf die Rede ist, ein Name wie *Larauāh* usw. zu sein, vgl. Pān 4 2, 82

4, 3, 1 *rāyur vāra samvargah* Das Deutsche besitzt kein Wort, das dem *rāyu* genau entspreche. *Rāyu* ist Wind und zugleich Luft, was wegen des Eingehens von Sonne und Mond in den *rāyu* zu beachten ist. *Samvargah* wird von Śaṅkara erklärt *samvargah saivarjanāt samgrahanāt samgrasanāt vā samvargah | vakṣyamānā agnyādya devatā ātmabhāvam āpādayatity atah samvargah | samvarjanākhyā guṇa dhyaṇo rāyurāt | kṛtāyāntarbhāiadrstātāt*. Śaṅkara erklärt das Wort also zuerst (*samgrahanāt*) im Sinne von *graha*, das wir in alterer Zeit an Stelle des *samvarga* finden werden, bei seiner zweiten Erklärung (*samgrasanāt*) scheint er durch die folgende Lehre von dem 'Eiser' beeinflusst zu sein. Nun hat aber der Verfasser der Upanisad wie wir später sehen werden, den Ausdruck *samvarga* nicht etwa einer älteren Quelle entnommen, er stammt vielmehr von ihm selber und da er bei der Formulierung seiner Lehre sonst mit Ausdrücken des Würfelspiels operiert, so hegt die Annahme nahe daß auch *samvarga* ein solcher technischer Ausdruck ist. Diese Vermutung hat schon MAUSS MÉL Sylvain LEVI S 339 ausgesprochen. In der Tat begegnet uns *sam vṛj* im Rgveda in Verbindung mit dem Würfelspiel. Deutlich ist vor allem 10, 43, 5 *kṛtam na śraṅhī 11 cmatī devāne samvargam yan maghavā sūryam jayat* 8 75 12 wird Indra zugerufen *samvargam sam rayim jaya* 2 12 3 wo Indras Heldentaten gepriesen werden wird er am Schluß *samirṣ samatsu* genannt. Ebenso schließen die beiden nächsten Strophen jedesmal mit einem Bilde das dem Würfelspiel entnommen ist 4 *śraṅhīta yō jigṛdṃ lakṣam dād aryah pustān* 5 *śō aryah pustā 11 ja vā mināt*. Eine Beziehung auf das Würfelspiel scheint auch in den Mantras vorzuliegen mit denen Kausitaki nach Kaus Up 2, 7 am Morgen am Mittag und am Abend die Sonne verehrte *vargo 'sī pāpmanam me vṛgdhī udiargo sī pāpmānam ma udevṛgdhī samvargo 'sī pāpmanam me samvṛgdhī*¹⁾ es ist kaum ein Zufall daß dieser Kausitaki Sarvajit 'der Allgewinner genannt wird') vgl. den Eigennamen Sam

¹⁾ Daß *sam vṛj* der eigentliche Ausdruck ist der in den ersten beiden Formeln nur der Abwechslung wegen modifiziert ist zeigt der Schluß wo nur *sam vṛj* erscheint *tad yad ahoratrabhyam papam akarat sam tad vṛkte tathā evānam 11 devān etayava vṛtadyam upatisthate yad aforātrābhyam pāpāḥ karoti sam tad vṛkte* Vgl. auch *samvargo sī* unter den Sprüchen an den Rührtrank Brh Ār Up 6 3 4

²⁾ Ebenso laßt sich *sam vṛj* auch an anderen Stellen verstehen Taitt S 7, 3 11 2 *sam te vṛj je sukṛtam sam prajāṃ paśun* 7 3 9 1 (von Mauss angeführt) *te deva alamayantobhayam sam vṛj jimatī brahṃ mā cānam ca ta ubi ayam sam avṛjyata brahma cānam ca* Śat Br 1 2 5 " *evam 11 a ta imāṃ sarvaṃ sapatnanam samvṛkte nṛbhā jaty asyaḥ sapatnān ya evam etad veda* 1 7, 2 24 *sarvaṃ eva tad deva asurānam samavṛjyata sarvasmāt sapatnan asuraṇ nṛbhā ajant sarvaṃ v etaisa etat sapatnanam samvṛkte sarvasaḥ tat sapatnan nṛbhā ajaty ya evam etad veda* 1 9 2 35 *devah | sarvaṃ*

vargajit und die Sāmivargajita Gotamas. Ist aber *samvarga* ein Spieldruck, so kann er kaum etwas anderes bezeichnen als den, der nach der oben S 370 beschriebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. *Samvarga* wurde dann mit dem oben besprochenen *sayugvan* im Grunde identisch sein, und in diesem Zusammentreffen darf man wohl eine Bestätigung der unabhängig voneinander gewonnenen Bedeutungsansätze für beide Wörter sehen¹⁾

4, 3, 2 *adhīdāvatam* Böhthlingk, S 4, 97 bemerkt selbst, daß die Chānd Up ebenso wie die Kanva Rezension der Brh Ār Up stets *adhīdāvatam* hest, während die Madhyamdina Rezension *adhīderatam* hat. Ich halte es nicht für gerechtfertigt, solche charakteristischen Unterschiede dadurch zu verwischen, daß man das unzweifelhaft ältere und richtigere *adhīderatam* in den Text setzt, wie Böhthlingk es tut.

4, 3, 3 *samirṅkta it* Böhthlingk streicht das *it* mit Unrecht. *Adhyātman it* entspricht genau dem vorhergehenden *ity adhīdāvatam*.

4, 3, 6 7 Die beiden Strophen werden später besprochen werden.

4, 3, 7 *it va itayam brahmacārin nedam upāśmahe Śaṅkaras Erklärung lautet* *va it nirarīhakah | itayam he brahmacārin ā idam evam yajnam samirya*, 5, 1, 1, 14 *sa yo vajapeyeneṣṭra samrād bhavati | sa idam sarvām samirṅkte*, 12, 4, 4, 3 *atho ha yo dīśato bhratri yāt samirṅkseta tākama etayā yajeta sam haviśmān vrṅkte* usw. Vgl. auch *samirṅktadhṛnum* von Soma RV 9, 48, 2. Aber hier kann *sam ir* natürlich auch in dem allgemeinen Sinn 'vollständig an sich ziehen' genommen werden wie er in anderen Stellen vorkommt, so RV 7, 3, 4 *ti yasya te prihi tydm pḍjo āret tṛsu yad anna samirṅkta jambhāih* (vgl. den Agni *samvarga* Taitt S 2, 4 3 3 Ait Br 7, 7, Śat Br 12, 4, 4, 3), RV 10, 61 17 *sam yan mitrādravina iriya ukthāih*.

¹⁾ Natürlich bedingt diese Erklärung von *samvarga* die Annahme, daß *sam ir* schon im Rgveda die Bedeutung hat, 'nach der beschriebenen Spielmethode den Gewinn zusammenbringen' und ich möchte nicht unterlassen auf ein rgvedisches Wort hinzuweisen, das unter dieser Annahme eine befriedigende Erklärung finden würde und somit geeignet ist, die Geltung jener Spielmethode für die rgvedische Zeit wahr scheinlich zu machen. Dies Wort ist *ityah* das uns außer in der angeführten Strophe 2 12 5 in 1, 92 10 begegnet *braghnīca kṛnur itya āmnānā martasya deī jarayantī dyuh*. Ich habe schon oben S 114 Anm 4 die Ansicht geäußert, daß *ityah* nur der Einsatz sein könne, *aryah* *pusth* als *upameya* in 2 12 5 und der offenbar parallele Ausdruck *lālga* in 2, 12 4 (vgl. oben S 108, Anm 1) scheinen mir das vollkommen sicher zu machen. Auffällig ist aber, daß auch in 1, 92, 10 der Plural gebraucht ist, obwohl das *upameya dyuh* im Singular steht. Verständlich wurde der Plural sofort, wenn *ityah* die zehn Teile bedeutete in die der Einsatz zerlegt wurde. Diese Bedeutung läßt sich aber auch etymologisch begründen. Der Dhātupāṭha führt 25 12 eine Wurzel *ir* (*reṛeti*) 'abgesondert sein an (*ityir prītagbhāde*)' und wir haben um so weniger Grund, an der Realität dieser Wurzel zu zweifeln, als sie in den drei *ny* bei Pān 7, 4 75 (*nyām trayāṇāḥ gunah ālau*) eingebunden sein muß und Patañjali in seinem Kommentar zu Pān 7, 2 10 erwähnt. Daß sie eigentlich nur eine Variante von *ir* (*reṛeti*) *Dhātupāṭha* 29 5 *reṛir prītagbhāde*) ist, ist sehr wahrscheinlich, auf das Schwanken zwischen Media und Tenus im Auslaut der Wurzel in den indogermanischen Sprachen hat Wackernagel Altind. Gr I, S 116 im Anschluß an Osthoff, PBr. Beitr. 8 269ff., hingewiesen.

yathoktalakṣanam brahma rayam ā upāśmahe | rayam itī vyarahitena sambandhaḥ M Muller und Deussen folgen ihm offenbar, da sie übersetzen 'thus do we meditate on that Being', 'so verehren wir dieses [wovon du redest]'. Aber die Zerlegung von *brahmacārinnedam* in *°cārinn ā idam* ist grammatisch unmöglich. Böhtlingk will daher einfach *brahmacārinn idam* lesen 'auf diese Weise verehren wir diese (die Speise)'.¹⁾ Allein die Rede des Śaunaka Kapeya steht doch im Gegensatz zu der des Brahmacārinn und unzweifelhaft haben in der grammatischen Auffassung des Satzes die *anye* recht, die nach Śaṅkara erklären *na rayam idam upāśmahe kim tarhi param eva brahmopāśmahe*. Zu den letzteren gehört auch Ranga Rāmānuja *ato rayam na trayoktam prajāpatirūpam samīrgam upāśmahe | aptu param ātmānam eva*. Auf die Bedeutung des *idam* werden wir später eingehen.

4, 3 8 *saisū virād annādi tayedam sariam dr̥ṣtam sariam asyedam dr̥ṣtam bhavati*. Wegen des ersten Satzes verweise ich auf die Bemerkungen S 387f. Śaṅkara erklärt *dr̥ṣtam* durch *upalabdham*, und keiner der europäischen Erklärer hat in dem Wort Anstoß genommen. Mir ist es unbegreiflich, was das Erblicken oder das Sichtbarwerden der Welt durch die Virāj in diesem Zusammenhang bedeuten sollte. Der Gedankengang erfordert meines Erachtens mit absoluter Notwendigkeit einen Begriff, der in der Bedeutungssphäre von 'Essen' liegt und ich habe es daher gewagt *dr̥ṣtam* durch *das̥tam* zu ersetzen. Daß das verhältnismaßig seltene *das̥tam* durch das gewöhnliche *dr̥ṣtam* verdrängt werden konnte, erscheint mir begreiflich genug. Zu der Konstruktion des zweiten Satzes vergleiche man Brh̥ Ār Up 6,1 14 *na ha vā asyānannam jagdham bhavati ya evam etad annasyānnam ieda* zur Bedeutung von *das̥ta* Mbh 12 88 5 *vyāghra ca haret putrān sandasen na ca pīdayet* Jāt 2 176 wo das Packen des Stockes durch die Gänse und durch die Schildkröte durch *daṁś* ausgedrückt wird (*lekam dandakam kacchapena dasapetrā sayam tassa ubho lohīyo dasitva ālāsam pakṣhandimsu* usw.) Jāt 1 222 wo der Reiher zu dem Krebs sagt er wolle ihn *dasitvā* d. h. mit dem Schnabel packen. Jāt 3 52 wo die Otter die auf eine Rute gezogenen Fische *talīyam dasitvā* indem sie die Rute mit den Zähnen packt und der Schalal zwei Bratspieße und eine Eidechse *mukhena dasitva* fortträgt.

4 3, 8 *ya evam ieda | ya evam ieda* Böhtlingks Änderung von *ieda* zu *iedeti* scheint mir überflüssig zu sein.

3 Die Lehre im Jaiminiya Upanisad Brābmana

Das Kapitel, das die Lehre des Raikva enthält, hat eine Parallele in Jaim Up Br 3, 1—2, wie zuerst Oertel, JAOS XV, 234, gesehen hat. Von dem ersten Abschnitt gebe ich eine Übersetzung mit Hervorhebung

¹⁾ Diese Textänderung ist auch in Indien gemacht worden. Madhva hat so gelesen.

der wörtlichen Übereinstimmungen Der Übersetzung des zweiten Abschnittes wo diese Übereinstimmungen zahlreicher werden, schreibe ich den Text mit Gegenüberstellung des Upanisad Textes voraus¹⁾

Es gibt fürwahr nur eine einzige ganze Gottheit — die übrigen sind Halbgottheiten — (nāimīhi) dieser, der hier reinigt (der Wind) Er (stellt) die Ergreifer aller Götter (dar) Er hat den Namen Untergang' 'Untergang nennt man hier die Ergreifer im Westen Wenn (man sagt) 'die Sonne ist untergegangen' (sa yad ādityo 'stam agād it) so ist das soviel wie daß sie zu den Ergreifern gegangen ist Darum ist sie nicht vollständig Sie geht in jenen ein (sa etam evāpyeti) Der Mond geht unter (astam candrama eti) Darum ist er unvollständig Er geht in jenen ein (sa etam evāpyeti) Die Sterne gehen unter Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Das Feuer geht aus (an agaur gacchati) Darum ist es unvollständig Es geht in jenen ein (sa etam evāpyeti) Der Tag geht die Nacht geht Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Die Himmelsgegenden werden trübe sie sind während der Nacht nicht zu erkennen Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Parjanya regnet und hört wieder auf Darum ist er unvollständig Er geht in jenen ein Das Wasser schwimmt dahin (Isiyanta apah) ebenso die Kräuter ebenso die Blume Darum sind sie unvollständig Sie gehen in jenen ein Darum weil dies alles in den Wind eingeht darum ist es der Wind der das Saman ist Der ist ein Samanwiser der kennt das ganze Saman wer solches weiß Nun in bezug auf das Selbst (athadhyatmam) Während man schläft spricht man nicht mit der Rede (na vai svapan vācā vadati) Dieselbe geht in den Atem ein (seyam eva prānam apyati) Man denkt nicht mit dem Denkorgan (manasā) Dasselbe geht in den Atem ein Man sieht nicht mit dem Auge (cakṣusa) Dasselbe geht in den Atem ein Man hört nicht mit dem Ohre (śrotrena) Dasselbe geht in den Atem ein Darum weil dies alles zusammen in den Atem geht darum ist es der Atem der das Saman ist Der ist ein Samanwiser der kennt das ganze Saman wer solches weiß Darum wenn man sagt ach heute weht es nicht so halt es sich im Innern des Menschen auf der sitzt da voll schwitzend

Brahmiana

tad dha Śaunakam ca Kapeyam
Abhipratārinam ca [Kāksasenim]brū
hmanah parivṛṇyamānā upiṣṭa
vraja || tau ha bibhikṣe | tam ha nū
dadrate ko vā ko icti manyamanau ||
tau hoṃyagau

mahatmanas caturā deva ekah
kah so jagura bhuvanasya gopāh |

Upanisad

atha ha Śaunakam ca Kapeyam
Abhipratārinam ca Kāksasenim pariv
ṛṇyamānau brahmacari bibhikṣe tas
mā u ha na dadatuh || sa horata

mahatmanas caturā deva ekah
kah so jagura bhuvanasya gopāh

¹⁾ O rt l l at sel on vor der Gesamtausgabe des Brāhmaṇa (JAOB XLV) Text und Übersetzung der Stll JAOB XL 249ff veröffentlicht

*tam Kāpeya na vijānanty eke
 'bhīpratārīn bahudhā nivṛṣtam
 iti || sa horācābhīpratārīmam iāra
 prapadya pratibruhīti | trayā iā ayam
 pratyucya iti || tam ha pratyurāc-
 ātmā deīānām uta martyānām
 hīranyadanto rapaso na sūnuh |
 mahāntam asya mahimānam āhur
 anadyamāno yad adantam attī
 ti ||*

*tam Kāpeya nābhīpaśyanti martyā
 Abhīpratārīn bahudhā rasantam
 yasmai iā etad annam tasmā etan na
 dattam iti || tad u ha Śaunakah Kā-
 peyah pratīmanānah pratyeyāy
 ātmā deīānām janitā prajānām
 hīranyadamstro babhaso 'nasūrīr
 mahāntam asya mahimānam āhur
 anadyamano yad anannam attī
 ti iai iayam brahmacārīn nedam
 upāsmahe dattāsmar bhīksām iti || tas-
 mā u ha daduh*

„Es kam einmal ein Brahmane zu Śaunaka Kāpeya und Abhīpratārīn Kāksasenī, während sie sich aufischen ließen. Er bettelte sie an. Sie beachteten ihn nicht, indem sie dachten, er sei irgendein gleichgültiger Mensch. Da sang er sie an.

‘Vier Großmaeltige verschlingt ein einziger Gott, der Huter der Welt — wer ist das? Den kennen einige nicht, Kāpeya obwohl er vielfach sich niedergelassen hat, Abhīpratārīn.’

Da sagte Abhīpratārīn: ‘Tritt vor und erwidere diesem.’ ‘Du mußt diesem erwidern.’ Er erwiderte ihm:

‘Der Odem der Götter und Menschen, goldzahnig wie der Sohn der Gewalt — groß, sagen sie ist seine Größe weil er ohne gegessen zu werden den Essenden ist.’

Es folgt noch ein Kommentar zu den beiden Strophen auf den wir nachher zurückkommen werden.

Der erste Abschnitt des Brāhmana über den Wind und den Prāna bedarf kaum der Erklärung. schwieriger ist es die genaue Bedeutung der Strophen des kleinen Āhlyana zu ermitteln, das uns in dem zweiten Abschnitt vorliegt. Wichtig ist zunächst daß wir feststellen können, daß die Strophen alter sind als das Brāhmana selbst. Den Beweis liefert die Sprache.

In der zweiten Strophe wird der Esser *hīranyadanto rapaso na sūnuh* genannt. Handschriftliche Lesarten sind *rapaso* und *rapase* im Kommentar Oertel übersetzt die Worte ‘with golden teeth defective (?) not a son’. Dem laßt sich kaum ein Sinn abgewinnen. Mir erscheint aber auch jeder andere Versuch, *rapaso* zu verstehen, aussichtslos. Die Upanishad hat dafür *babhaso*, eine grammatisch unmögliche Form, die aber auf den richtigen Weg führt. Unzweifelhaft ist für *rapaso* *rabhaso* zu lesen¹⁾. Der Fehler ist in Grantha Handschriften nicht selten, da in der Sprache der Schreiber, dem Tamil die Aspiraten fehlen und in der Schrift *b* durch das Zeichen für *p* ausgedrückt wird. Dann aber kann es weiter nicht zweifelhaft sein,

¹⁾ So hatte richtig schon Oertel, JAOS. XX. 250 konjiziert.

daß die Worte zu übersetzen sind 'goldzahlung wie der Sohn der Gewalt'. Dieser Vergleich geht auf Agni. Agni ist schon im RV der Esser (RV 1, 65, 7 *ibhyān na rājā dānāny atti*, 1, 143, 5 *agnir jambhais tigulaīr atti bhārati*, 6, 4, 5 *nītikṛt yo iṛanam ānnam atti*, 8, 43, 29 *tubhyam ghēt té jānā ime dhāsim hinvanty āttare*, 10, 4, 4 *cārati jihvayādan*, 10, 15, 12 *addhītram dera prāyatā harīmsi*, 10, 79, 1 *nānū hanū vibhrte sām bharete āsinvati bāpsati bhāry attah*, 2 *asinvann atti jihvayā ianāni | ātrāny asmar padbhīh sam bharanti*, 4 *jdyamāno mātārū garbho atti* usw.) Jaim Up Br 2, 15, 1 wird er der gefraßigste der Götter genannt (*esa u ha iāra derānām mahā śanātamo yad agnih*). Er ist *hiranyadanta* (RV 5, 2, 3) und *sahasah sūnu*, *sahasah putrā* (RV passim), *sūnuh sarasā* (RV 1, 27, 2), *urjah putra* (RV 1, 96, 3). Man bezieht die Bezeichnung Agnis als 'Sohn der Kraft' auf die Hervorbringung durch das Reiben der Hölzer. Ursprünglich ist das sicherlich so gemeint, aber auch Indra ist *sarasah sūnu* (RV 4, 24, 1) *putra saraso mahāh* (RV 8, 90, 2), und Indra kann nur deshalb so genannt sein, weil das *saras* seine Haupteigenschaft ist. In demselben Sinn kann auch *rabhasah sūnuh* von Agni verstanden sein, denn Agnis charakteristische Eigenschaft ist das *rabhas*. RV 1, 145, 3 *ādatta sam rabhaḥ*, 2, 10, 4 *rabhasam*, 6, 3, 8 *rabhasāno adyaunt*, 10 3 7 *asiat rabhasiadbhī rabhasvām cha gamyāh*. Oh der Brahmana Kommentator den vollen Sinn der Worte noch verstanden hat, ist nicht sicher, da er zu dem Pāda nur bemerkt *na hy eṣa sūnuh | sunurūpo hy eṣa san na sūnuh*. Er gibt damit aber jedenfalls die sprachwissenschaftlich richtige Erklärung des *na* als Vergleichungspartikel. Die Verwendung von *na* in dieser Bedeutung ist aber sicherlich ein Anzeichen hohen Alters, da sie schon im AV selten zu werden beginnt.

In die gleiche Richtung weist ein anderes Wort in der ersten Strophe, *jagāra*. Alle Übersetzer geben es freilich durch ein historisches Tempus wieder¹⁾. Daß das falsch ist, braucht aber kaum gesagt zu werden. *Jagāra* steht selbstverständlich mit dem *atti* der zweiten Strophe auf gleicher Stufe und ist ein im präsentischen Sinn verwendetes Perfekt. Der Gebrauch des Perfekts in diesem Sinn ist in der Sprache der Brāhmanas schon im Schwinden begriffen, und Wackernagel Altind Gr I, S XXX, urteilt präsentisch gebraucht, beweist das Perfekt frühen, narrativ gebraucht, späten Ursprung des betreffenden Textes.

Altertümlich ist auch der Ausdruck *gopāh*. Außerhalb der vedischen Mantras ist *gopā* jedenfalls selten²⁾, die spätere Sprache gebraucht für *gopā gopa*, und die Upanisads insbesondere ersetzen *gopā* gern durch *goptr*³⁾.

¹⁾ Oertel 'swallowed up', in der Upanisad M Müller 'swallowed', Bohtlingk 'verschlang', Deussen 'hineinverschlang'.

²⁾ Belege aus der Upanisad Literatur sind Śvet Up 3, 2 *saṃsṛjya iṣṭā bhūvanāni gopāh*, Nṛsiṃhapurvatap Up 2 4 *bhūvanasya gopāh*, Māhānār Up 20 14 *eiṣṇur gopā a labhīyah*.

³⁾ Vgl. besonders Śvet Up 4 15 *bhūvanasya goptr*, 6 17 *bhūvanasyāṣṭasya goptr*, Muṇḍ Up 1, 1, 1 *bhūvanasya goptr*, Māhānār Up 5, 9 *eṣa saṃsṛjya bhūtasya bhavye*.

Vor allem fallen hier aber weiter die durch das Metrum erwiesenen Lesungen *viṣṇānanti eke abhīpratūrīn* und *marītyānām* ins Gewicht. Die Strophen halten sich also auch, was den Sandhi betrifft, durchaus im Rahmen der altvedischen Sprache. Ebenso entspricht das Metrum dem rgvedischen Typus. Und schließlich spricht doch auch der Umstand, daß der Verfasser des Brāhmaṇa es für nötig befunden hat, die Strophen durch einen Kommentar zu erläutern, dafür, daß sie älter sind als das Brāhmaṇa selbst.

Für das Verständnis der Strophen ergibt dieser Kommentar nicht allzu viel, da er im allgemeinen nur in der unbehilflichen Weise der ältesten Kommentare Umschreibungen gibt, die für den eigentlichen Sinn belanglos sind. Zur ersten Strophe bemerkt er *mahātmanaś caturo [deva] eka itī | vāḡ iā agnīh | sa mahātmā devah | sa yatra śvapitī tad vācam prāno girati | manaś candramāh sa mahātmā devah | sa yatra śvapitī tan manah prāno girati | cakṣur ādityah sa mahātmā devah | sa yatra śvapitī tac cakṣuh prāno girati | śrotram dīśas tā mahātmāno devāh | sa yatra śvapitī tac śrotram prāno girati | tad yan mahātmanaś caturo deva eka itī etad dha tat || laḥ so jagāretī | prajāpatir vaḥ laḥ | sa hastaj jagāra | bhuvanasya gopā itī | sa u iāra bhuvanasya gopāh || tam Kāpeya na viṣṇānanti eka itī | na hy etam eke viṣṇānanti || Abhīpratūrīn bahudhā nivistam itī | bahudhā hy evaiva nivisto yat prānah ||* Der unbekannte Gott, den der Brahmane als den höchsten kennt, ist danach also der individuelle Prāna, der, wenn der Mensch schläft, Rede, Denkorgan, Auge, Ohr und die damit identischen Gottheiten Feuer, Mond, Sonne und Himmelsgegenden verschlingt. Wir haben nicht den geringsten Grund die Beziehung der Strophen auf den individuellen oder, genauer gesagt, den in den Lebewesen individualisierten Prāna zu bezweifeln. Die Ausdrücke, in denen hier von diesem Prāna gesprochen wird *deva ekaḥ bhuvanasya gopāh bahudhā nivistam*, kehren größtenteils wörtlich in der Schilderung des Prāna Taitt. Ār. 3, 14 wieder *eko devo bahudhā nivistah, tam bhartāram tam u gopāram āhuh*. Zu dem *bhuvanasya gopāh* vergleiche man auch die Äußerung in dem Lied des Dirghatamas RV 1, 164, 21 *inō viśvasya bhuvanasya gopāh sā mā dhīrah pākam atrā iśveṣa* 'da ging der Herr des Alls, der Hüter der Welt, der Weise, in mich Toren ein!'. Dagegen glaube ich nicht, daß der Dichter

bhuvanasya gopā Atharvaśr. Up. 4 *samṛjya iśvā bhuvanāni gopā* (gegenüber *gopāh* in Svet. Up.)

¹⁾ In den späteren Upaniṣads werden dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke natürlich auch auf andere als höchste erkannte Begriffe übertragen. So heißt z. B. Svet. Up. 4, 15 das als Rudra personifizierte Brahman *sa eṣa lāle bhuvanasyaśya gopā iśvādhipah sarvabhūteṣu gūḍah*, 4, 16 *sarvabhūteṣu gūḍam*. Ebd. 6, 17 scheint mit dem *jñāh sarvago bhuvanasyaśya gopā* der persönliche Brahman gemeint zu sein. Ebd. 3, 2 heißt es von dem als Rudra aufgefaßten Ātman *pratyakṣa janāms tiṣṭhati samavakopāntakāle samṛjya iśvā bhuvanāni gopāh*. Muṣṇ. Up. 1, 1, 1 wird Brahma *viśvasya kūrā bhuvanasya gopā* genannt usw.

der Strophe die Identifizierung der vier von dem Prāna verschlungenen Organe mit den außerhalb befindlichen vier Göttern beabsichtigt hat, wenn auch diese Identifizierung an und für sich alt ist. In dem Text ist sie jedenfalls nicht angedeutet, im Gegenteil, wenn sie beabsichtigt war, mußte, genau genommen, nicht von vier, sondern von acht *mahātmanah* die Rede sein. Es ist auch zu beachten, daß in dem vorhergehenden Abschnitt von einer Gleichsetzung der Organe und Götter nichts gesagt wird. Bindend kann die Erklärung des Kommentators schon deshalb nicht sein, weil die Strophen, wie wir sahen, aus einer früheren Zeit stammen als der Text des Brāhmaṇa und wir haben um so mehr Berechtigung, an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln, als er noch ein anderes Wort sicherlich falsch erklärt, nämlich *lah*. *Kah* ist nach ihm Prajāpati¹⁾. Nun wird allerdings Prajāpati schon früh mit dem Prāna identifiziert. AV 11, 4, 12 heißt es geradezu *prāṇam āhuh prajāpatim*. AV 10, 8, 13 wird von Prajāpati wie von Prāna gesprochen *prajāpatiś carati garbhe antar adṛśyamano bahudhā ajāyate* (Vaj S 31, 19, Taitt Ār 3, 13, 1 mit der Variante *ajāyamāno*). Kaus Up 4, 16 sagt Ajatasatru, daß er den Geist, der im Leibe sei (*ya evaṣa sarire puruṣah*) als Prajāpati verehere. Aber es wird kaum bestritten werden, daß hier die Deutung des *lah* auf Prajāpati verfehlt ist. Der Brahmane stellt doch eine Frage an Kapeya und Abhipratārin, um sie zu prüfen, ob sie den Gott kennen, 'den einige nicht kennen'. Dazu kommt eine sprachliche Tatsache. Simthche Handschriften des Brāhmaṇa wie der Upanisad lesen *lah (las) so jagāra* und es ist bei der Übereinstimmung beider Werke nicht daran zu denken *so* zu *sa* zu verändern, wie Oertel und Böhtlingk es tun²⁾. *Kah sah* ist offenbar ein eingeschobener Satz, und daher sprach man das letzte Wort in der Pausaform. Später, als man den Vers mederschrieb, wurde dann, wie überall außerhalb der Sandhi hergestellt, was zu einem *so* führen mußte. Die richtige Übersetzung kann also nur 'wer ist das?' sein. Daß es auch einheimische Erklärer gab, die das *lah sah* so verstanden, bezeugt Śaṅkara, der in seinem Kommentar zur Upanisad, nachdem er selbst *lah* als Prajāpati erklärt hat, bemerkt *lah sa jagāreṣi praśnam eke³⁾*.

Für die zweite Strophe ergibt der Kommentar nichts⁴⁾, wir sind also

¹⁾ Diese Auffassung beruht im letzten Grunde bekanntlich auf der Umdeutung von RV 10, 121 *lasmai devāya harṣā vidhema*.

²⁾ In den Ausgaben der Upanisad in der Ānandaśrama Samśkṛtagranthavali (14 und 63) steht allerdings auch *sa*. Die Änderung stammt sicherlich erst von den Herausgebern.

³⁾ Auch Vedeśa sagt richtig *sa lah kṛmānā kṛmānā ca*.

⁴⁾ Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich betonen, daß aus der Erklärung des Kommentators zum ersten Pada *ātma hy eṣa devānām uta marjānīm* nicht etwa hervorgeht, daß er *ātma* auf den unmittelbar vorher genannten *prāna* bezieht. *Eṣa* bedeutet in diesen Erklärungen nichts weiter als 'der in Rede stehende', vgl z. B. 1, 44, 7, im Anfang des Kommentars *rūpam rūpam majāra bōbhavitī, rūpam rūpam hy eṣa maghara bōbhavitī*.

für die Deutung durchaus auf innere Kriterien angewiesen. Aus der ganzen Situation und insbesondere aus dem letzten Pāda geht hervor, daß Abhi-
pratārins Strophe einen Gegensatz zu der des Brahmanen bildet. Abhi-
pratārīn ist sich einer Gottheit bewußt, die höher steht als die von dem
Brahmanen erkannte, weil sie auch diese verschlingt¹⁾. Die einzigen Worte,
die uns einen Anhaltspunkt für das Wesen dieser Gottheit geben, sind
ātmā deīānām ula martyānām. Wir müssen sie, da es sich hier, wie oben
gezeigt, um sehr alte Strophen handelt, nach Maßgabe alterer Texte inter-
pretieren. Nun finden wir RV 10, 168, 4 Vata, der dort im Anschluß an
10, 121 als höchster Gott gepriesen wird²⁾, als *ātmā deīdnam bhūanasya
garbhak* bezeichnet³⁾. Es muß also auch *ātmā deīānam ula martyānām*
der Wind sein. Wenn er hier als der Esser des Prāna hingestellt wird, so
beruht das sicherlich in erster Linie auf der Anschauung, daß beim Tode
des Menschen, wie seine übrigen leiblichen Bestandteile in verschiedene
Elemente, so sein Atem in den Wind eingehe, so heißt es schon RV 10,
16, 3

*sāryam cakṣur gacchatu idātmā dydām ca gaccha prthivīm ca dhārmanā |
apó vā gaccha yadī tatra te hitam śasadhīsu prāti tisthā śārīraṁ ||*

Für den Ausdruck *ātman* tritt in der Brāhmaṇa Zeit dann *prāna* ein, z. B.
Śat Br 10, 3, 3, 8 *sa yadantamvid asmā lokāt prāti vacanāgnīm apyeti
cakṣusādityam manasa candram śrotrena diśaḥ pranena vāyum*.

Die Lehre, die in dem Ākhyaṇa vorgetragen wird, ist also der Lehre
des vorbergebenden Abschnittes insofern ähnlich, als in beiden Vāyu und
Prāna als höchste Prinzipien hingestellt werden. Während aber dort Vāyu
und Prāna über das Sāman hinüber miteinander identifiziert werden, wird
hier der Vāyu dem Prāna übergeordnet. Ein innerer Zusammenhang
zwischen den Abschnitten besteht nicht. Es sind zwei durchaus selbständige
Stücke, die im Brāhmaṇa offenbar nur deshalb nebeneinandergestellt sind,
weil sie ein ähnliches Thema behandeln.

4 Das Verhältnis der Lehre der Upaniṣad zu der des Brāhmaṇa

Daß die Darstellung der Upaniṣad junger ist als die des Brāhmaṇa,
darf wohl von vornherein als sicher gelten, Einzelheiten, die es beweisen,
werden im folgenden zur Sprache kommen. Freilich laßt es sich, da ein
großer Teil der vedischen Literatur verloren gegangen ist, nicht mit ab-
soluter Gewißheit behaupten, daß der Verfasser der Upaniṣad gerade diesen
Text des Brāhmaṇa für seine Arbeit benutzt hat. Allein, da die Chāndogya a

¹⁾ In der Upaniṣad ist dieser Gegensatz in der Prosa deutlich zum Ausdruck
gebracht (*nedam upāmahe*).

²⁾ Siehe den Schluß der Strophe *tasmai idāya / avīṣā vidhema*.

³⁾ In dem älteren Liede RV 7, 87, 2 ist Vata der *ātman* Varuṇas (*ātmā te idāh*)
Neben *vāta* steht *ātman* RV 10, 92, 13 *ātmānam vasyo abhi idāam arcata*, 1, 34, 7
ātmāna idāh avasardhi gacchatam.

Upanisad wie das Brāhmana zum Samaveda gehört und da sich auch andere Stücke des Brāhmana in der Upanisad wiederfinden, so kann das Brāhmana doch mit höchster Wahrscheinlichkeit als die direkte Quelle der Upanisad bezeichnet werden, und ich halte daher den Versuch für berechtigt die Geschichte der Entstehung der Samvargavidyā, wie sie uns in der Upanisad vorliegt auf dieser Grundlage aufzubauen.

Die einleitende Erzählung von Jānasruti und Raikva erweist sich als ein Zusatz des Verfassers der Upanisad. Schon das spricht nicht gerade für ihre historische Wahrheit, und mehr noch wird sie durch ihren tendenziösen Charakter als freie Erfindung gekennzeichnet. Ich habe schon oben S 365 hervorgehoben, daß sich der Verfasser in dieser Erzählung von Anfang an bemüht, den Gegensatz herauszuarbeiten zwischen dem wirkenden Manne, von dem alle Nutzen ziehen, und dem wissenden, der von allen Nutzen zieht. Diese scharfe Betonung der Überlegenheit des Wissens über die Werkthatigkeit ist für die spätrvedische Zeit charakteristisch, erst die folgende Periode hat das Verhältnis zwischen Wissen und Werk auszugleichen gesucht und für eine Weile sogar in das Gegenteil verkehrt. Die ganze Geschichte von Jānasruti und Raikva ist meiner Auffassung nach Sage und die Äußerung über den Namen des dem Raikva geschenkten Dorfes läßt weiter darauf schließen, daß es eine Lokalsage war, die sich an den Namen Raikvaparna im Lande der Mahāvrsas knüpfte. Für die Lokalisierung der Upanisad selbst ist diese Benutzung einer Sage des nordwestlichen Indiens von großem Wert.

Die Lehre ist in der Form, wie sie die Upanisad darbietet, ein Versuch, die beiden selbständigen Stücke des Brāhmana zu einer Einheit zu verschmelzen. Der Verfasser der Upanisad hat daher die Identifizierung von Vāyu und Prāna, die im Brāhmana das erste Stück abschließt, fallen gelassen.

Er hat ferner von den in den Wind eingehenden Naturmächten, bei deren Aufzählung das Brāhmana eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen sucht, vier ausgewählt und so die in den Wind eingehenden und die in den Prāna eingehenden Objekte wenigstens der Zahl nach in ein Kongruenzverhältnis gebracht. Auffällig ist, daß er bei dieser Auswahl von dem üblichen Schema abgewichen ist, nach dem die Rede dem Agni, das Auge dem Āditya, das Denkorgan dem Candramas, das Ohr den Diśas entspricht wie der Prāna dem Vāyu. Diese Gleichsetzung, die uns schon in dem Brāhmana Kommentar entgegentrat, findet sich z. B. auch Śat. Br. 10, 3, 3, 7, und sie geht bis in die rgvedische Zeit zurück, wie das Purnasūkta, RV 10 90 13f., zeigt.

candramā mānaso jātās cakṣoḥ śāśvo ajāyata |
mukhād indraś cāgniś ca prāṇd vāyur ajayata ||
nābhyaś asid antarikṣam śiṣṇo dyauh sām avartata |
pṛthivyā bhāmīś diśaḥ śrōtrāt tāthā lokān akalpayan ||

Was den Verfasser der Upanisad veranlaßt hat, von der traditionellen Gleichsetzung abzugehen, laßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Wahrscheinlich war es aber doch das Streben nach größerer Anschaulichkeit, das ihn das Wasser anstatt der Himmelsgegenden wählen ließ, man sehe, wie gequält die Begründung des Eingehens der Himmelsgegenden in den Wind im Brāhmana ist. Andererseits scheint der Verfasser der Upanisad das Eingehen von Sonne und Mond in den Wind als ohne weiteres einleuchtend betrachtet zu haben, da er auf eine Wiedergabe der gewundenen und mit mythologischen Vorstellungen operierenden Erklärung des Brāhmana verzichtet. Wenn bei den letzten Gliedern der Reihe (*candra, ap — śrotra, manas*) das *yathāsamkhyam*, auf das der Inder im allgemeinen großes Gewicht zu legen pflegt, nicht beachtet ist, so ist das vielleicht absichtlich geschehen, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß etwa zwischen dem Ohr und dem Wasser ein inneres Verhältnis bestehe.

Der Upanisad eigentümlich ist endlich die durchgängige Verwendung der Ausdrücke des Würfelspiels, zu denen ich auch, wie oben bemerkt, *samvarga* rechne. Man hat das offenbar als so charakteristisch empfunden, daß man danach die ganze Lehre als die *Samvargavidyā* bezeichnet hat, obwohl sie gar nicht in der Samvargaschaft des Vayu und Prana, sondern in der Annādaschaft der Virāj gipfelt.

In dem zweiten Abschnitt verrät schon die Sprache, daß die Fassung der Upanisad junger ist als die des Brāhmana. Das *parivṛsyamānau* und das *urāca* ist sicherlich junger als das *parivṛsyamānau* und das *upajagau* des Brāhmana.¹⁾ Die seltene Perfektform *nāḍadrāte*²⁾ ist in der Upanisad vermieden (hier *na dadatuḥ*). Vor allem aber tritt das Streben nach Modernisierung des Textes in den Strophen zutage. Man mag *bahudhā va santam* und *hranyadamstrah* für ebenso alt halten wie *bahudhā nṛvītam* und *hranyadantah*, obwohl die oben angeführten alten Parallelstellen auch hier für die Priorität der Brāhmana Lesungen sprechen. In allen übrigen Varianten ist der Text der Upanisad zweifellos junger. Der vedische Sandhi ist vollkommen beseitigt, offenbar weil man ihn als fehlerhaft ansah. *na vṛjānanti eke 'bhīpratārīn* ist durch *nābhīpaśyanti martyā abhīpratārīn* ersetzt, für *ula martyānām* ist *janitā prajānām* eingetreten. Am schlimmsten sind die Veränderungen von *rabhaso na sūnuḥ* zu *babhaso 'nasūrīḥ* und von *adantam* zu *anannam*. Bei der ersten ist der Grund wohl das *na* gewesen, dessen wahre Bedeutung vielleicht schon der Brāhmana-Kommentator nicht mehr kannte. Weil man dem scheinbaren 'nicht ein Sohn' keinen Sinn abgewinnen konnte, wurde aus dem *na sūnuḥ 'nasūrīḥ* und aus dem Genitiv *rabhaso* die sprachliche Uniform *babhaso*. Schwerer

¹⁾ Dem auffallenden *pratyeyaya* der Upanisad steht im Brāhmana *pratyurdeca* gegenüber, aber die Lesung ist nicht ganz sicher, da die Handschriften *pratyuyīca* haben.

²⁾ Die Handschriften *nādrāte*, aber die Oertelsche Lesung kann als sicher gelten.

ist es, für die Änderung von *adantam* zu *anannam* einen Grund zu finden. *Anannam* hat überhaupt nur einen Sinn, wenn man es übersetzt 'auch das, was eigentlich nicht Speise ist', ursprünglich ist das gewiß nicht. So verderbt aber auch der Text der Strophen in der Upanisad ist, so würde ich doch Bedenken tragen, die richtigen Lesarten einzusetzen. Wir haben jedenfalls keine Gewähr, daß der Verfasser die Strophen nicht schon in der jetzt vorliegenden Form aufgenommen und vielleicht sie gar selbst umgestaltet hat. Damit ist dann freilich auch Śankaras Erklärung von *anasūri*, die alle modernen Erklärer wiederholen, das Urteil gesprochen. *Anasūri* kann gar nicht 'nicht unweise' bedeuten, wie Śankara sagt (*ana suriḥ surir medhāḥ na sūrir asuriḥ tatpratishedho 'nasūriḥ sūrir ety arthah*), weil *sūri* zur Zeit der Abfassung der Upanisad noch gar nicht die Bedeutung 'weise' hatte. *Suri* ist in der alten Sprache nur der 'Herr', und diese Bedeutung mußte es auch hier haben, wenn *ana* wirklich doppelte Negation ist. Viel wahrscheinlicher ist es aber doch, daß man *anasūriḥ* als 'der Herr des Atems' auffaßte, *ana* 'Hauch, Atem' ist mehrfach in der Brh. Ār. Up. und in der Chānd. Up. selbst in 5, 2, 1 belegt¹⁾.

Die übrigen Abweichungen in der zu den Strophen gehörenden Prosaerzählung haben insofern ein allgemeineres Interesse, als sie zeigen, wie wenig man sich scheute, die Prosa des Ākhyāna nach eigenem Geschmack zu gestalten. Von Einzelheiten sei hier auf die Ersetzung des Brahmanen durch einen Brahmacārin hingewiesen. Sie ist kaum zufällig. Die Niederlage, die der Frager erfährt, erschien dem Standesgefühl des Späteren offenbar ertraglicher, wenn es kein Brahmane sondern nur ein Schuler war. Daß das wirklich der Grund der Änderung ist, ist um so wahrscheinlicher, als sich noch eine zweite Änderung aus demselben Motiv erklären läßt. Im Brahmana fordert Abhipratārin Kaksasenī den Śaunaka Kāpeya auf, dem Brahmanen zu entgegnen (*sa horācābhipratārinam iara prapadya pratibruhiṣi*). Die folgenden Worte *itayā vā ayam pratyucya iti* können nach dem Stil dieser Werke nur die Antwort des Śaunaka sein²⁾. Wenn der Text dann fortfährt *tam ha pratyuvāca* so kann das Subjekt des Satzes nur Abhipratārin sein. Abhipratārin Kaksasenī, der seinem Namen und der Tradition nach ein Kṣatriya ist³⁾ widerlegt hier also den Brahmanen. In der Upanisad ist es vielmehr der Brahmane Śaunaka Kāpeya, der den Schuler übertrumpft. Hier liegen also Änderungen vor, die ganz an die Umgestaltungen der ursprünglichen Prosaerzählung in den Jātakas erinnern.

In die Strophen selbst mußte der Verfasser der Upanisad natürlich, wenn er die beiden Stücke des Brāhmana zur Einheit verschmelzen

¹⁾ Auch Vedeśa hat *ana* 'Atem' in dem Wort gesucht *anaś cāsau suriś cet'si anasuriḥ*.

²⁾ Oertel legt sie mit Ignorierung des ersten *iti* fälschlich dem Abhipratārin bei.

³⁾ Siehe die im PW. unter *Kaksasena* angeführten Stellen und Śankara zu Brahmasūtra 1, 3, 35.

wollte, einen ganz anderen Sinn hineinlegen, als ihnen ursprünglich zum Sankaras Erklärung des ganzen zweiten Abschnittes ist meines Erachtens in der Hauptsache verfehlt. Er versteht unter dem in der ersten Strophe genannten einen Gott, der die vier verschlingt, den Vāyu, der Agni und die übrigen verschlingt, und den Prāna, der die Rede und die übrigen verschlingt (*agnyādīn vāyur vāgādīn prānān*). Dagegen ist nichts zu sagen. Falsch ist es aber, wie schon oben bemerkt, wenn er *lah* als Prajāpati erklärt, während Vorgänger von ihm in *lah sah* richtig eine Frage sahen. Für die Worte *ātmā devānām janitā prajānām* in der zweiten Strophe stellt er uns zwei Erklärungen zur Wahl. Entweder ist *ātmā* vom Folgenden abzutrennen, *ātman* ist dann die Seele von allem Beweglichen und Unbeweglichen, und dieser *ātman* wird *devānām janitā prajānām* genannt, weil er als Wind Agni usw., als Prāna die Rede usw., nachdem er sie verschlungen, wieder aus sich hervorbringt (*ātmā sarvasya sthāvarajangamasya | kīm ca devānām agnyādīnām ātmanī samhṛitya grasitā punar janitotpādayitā vāyurūpenādīdivatām agnyādīnām | adhyātman ca prānarūpena vāgādīnām prajānām ca janitā*). Oder aber *ātmā devānām* gehört zusammen, dann sind die Götter die beiden mit Agni und Rede beginnenden Reihen, und *janitā prajānām* bedeutet den Erzeuger des Beweglichen und Unbeweglichen. Die erste Erklärung ist stilistisch unmöglich, aber auch die zweite ist nicht richtig. Es ist jedenfalls ganz unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Upamsad die *devas* auf die acht vorher genannten Götter beschränkt haben sollte, *devānām* und *prajānām* sind doch sieblich ebenso im allgemeinen Sinne zu verstehen wie in dem ursprünglichen Text *devānām* und *martyānām*. Schlimmer ist, daß Sankara den in der zweiten Strophe gemeinten Gott wieder auf Prajāpati und das *ananna*, das er ißt, wieder auf Agni und die Rede mit ihren Genossen bezieht (*asya prajā pāteḥ, anannam agnyāgādīdivatārūpam*). Inwiefern die letzteren, von denen eben gesagt ist, daß ein Gott sie verschlinge, nun wieder *ananna* genannt werden könnten, gibt er sich nicht die Muhe uns zu sagen. Nach Sankara stehen also die beiden Strophen nicht im Gegensatz zueinander, sondern besagen beide dasselbe. So wird er, im Widerspruch mit der ihm bekannten Ansicht 'anderer' zu der grammatisch unhaltbaren Erklärung der Worte *iti vai vāyam brahmacārīn nedam upāmahe* gezwungen, über die ich oben gesprochen habe.

Im folgenden hat ihm seine theologische Gebundenheit den Weg zum richtigen Verständnis verhäut. Er sucht in der Virāj das zehnsilbige Metrum dieses Namens, und dies ist nach der Śruti 'Speise' (*dasāṅsarā vīrād vīrād annam iti hi śrutiḥ*)¹⁾. So legt er denn in die Worte *saisā vīrād annādī* den Sinn 'eben dies (nämlich die vorher genannte Speise) und die Speiseverzehrerin ist die Virāj' (*saisā vīrād dasasamkhyā saty annam*

¹⁾ Der Satz ist in der Brahmana Literatur unendlich oft belegt, siehe Maussa n. O S 334f.

cānnādy annādīni ca kṛtātēna | kṛte hi daśasamkhyāntarbhūtāto 'nnam annādīnī ca sū) M Muller und Deußen schließen sich ihm an 'these are again the Virāj which eats the food', 'und eben dieses ist Virāj, die Nahrungsverzehrerin', während Böhtlingks Übersetzung 'das ist die Speise verzehrende Virāj' nicht recht erkennen läßt, wie er die Stelle versteht. Allein abgesehen davon daß sich so dem Ganzen schwerlich ein Sinn abgewinnen läßt, ist Śankaras Erklärung falsch, weil sie sprachlich unhaltbar ist. Das *saisā* muß doch ebenso beurteilt werden wie das *tau* *etau* in 4, 3, 4 und das unmittelbar vorhergehende *te* *ete*, es kann also nur bedeuten 'diese so (nämlich im vorhergehenden) beschriebene'. Außerdem wäre doch auch zu erwarten, daß, wenn Virāj Speise und Speiseverzehrerin ist, auch von dem, der solches Wissen hat, gesagt werde, er sei Speise und Speiseverzehrter. Śankara behauptet das auch tatsächlich *tathā vidvān dasaderatatmabhutah san virāṭtrena dasasamkhyayānnam kṛtasamkhyayānnaḥ*. Er setzt sich damit in scharfsten Widerspruch zu dem Text selbst, der sagt *annādo bhavati ya eram veda*. Ich bin auf die Auseinandersetzungen Śankaras absichtlich ausführlicher eingegangen weil sie mir ein deutliches Beispiel dafür zu sein scheinen daß er keineswegs nur in der Erklärung grammatischer Formen Fehler begeht, sondern auch kein Bedenken trägt, den Text sogar in sein Gegenteil zu verkehren, wenn er ihn in Einklang mit der Śruti setzen zu müssen glaubt.

Versuchen wir selbst den Sinn der Strophen zu ergründen, so müssen wir von der unverkennbaren und trotzdem von Śankara völlig außer acht gelassenen Tatsache ausgehen daß der Verfasser der Upaniṣad in den hinzugefügten Schlußsätzen selbst angibt, wie er sie verstanden wissen will. Die Speiseverzehrerin ist die Virāj. Auf sie muß also der *ātman*¹⁾ der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der ohne gegessen zu werden, auch die Nichtspeise ißt, bezogen werden. Die Speise besteht aus zehn Dingen die sich aus zwei Gruppen von je fünf zusammensetzen und die wegen dieses Zahlenverhältnisses als der Gewinn beim Kṛta Wurf und als die in allen d. h. in den zehn Himmelsgegenden befindliche Speise bezeichnet werden. Niemand wird bezweifeln daß diese zehn nach der Upaniṣad der Wind, das Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser auf der einen, der Prāṇa, die Rede, das Auge, das Ohr, das Denkorgan auf der anderen Seite sind. Diese müssen also unter dem *ananna* verstanden werden das die Virāj verzehrt. Der Ausdruck zeigt aber daß entweder unter den zehn oder in jeder der beiden Fünfergruppen einer ist, der eigentlich 'Nichtspeise' ist oder, wie es ursprünglich deutlicher hieß, selbst ein *adat*, ein Esser, ist. Nun verschlingt nach der ersten Strophe ein Gott vier großmächtige. Es ergibt sich also daß unter diesem einen Gott nach der Auffassung des Verfassers der Upaniṣad der höchste in jeder Gruppe zu ver-

¹⁾ Ich möchte daher *ātman* in der Upaniṣad lieber durch 'Seel' wiedergeben obwohl es ursprünglich wie wir gesehen auf den Wind bezogen, der 'Ödem' war.

stehen ist, also der Wind, der Feuer, Sonne, Mond und Wasser verzehrt, und der Prāna, der Rede, Auge, Ohr und Denkorgan verschlingt, und daß die Virāj die niederen Kräfte nur mittelbar in sich aufnimmt, indem sie ihre Verzehrer verzehrt. Durch diese Deutung ist es dem Upanisad-Verfasser gelungen, die vollständige Übereinstimmung der ersten Strophe mit der vorher vorgetragenen Lehre vom Winde und Prāna als den Sanivargas im Makrokosmos bzw. im Mikrokosmos herzustellen. Weiter ist der Brahmanen Schüler in der Erkenntnis nicht vorgedrungen. Śaṅkara Kāpeya hat ein Höheres erkannt. Er verehrt nach dem Verfasser der Upanisad nicht den Wind und den Prāna, die er als *īdam*, als irdische Kräfte, bezeichnet, sondern eine Macht, die auch diese beiden in sich aufnimmt, die Virāj.

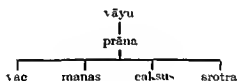
Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen: Was hat der Verfasser unter der Virāj verstanden? Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine Geschichte des Wortes zu geben, sie wurde vielleicht nicht einmal viel nutzen, da im Laufe der Zeit die Begriffe, die man mit dem Wort verbunden hat, vielfach gewechselt haben und das, was hier über die Virāj gesagt wird, zu einer genauen Feststellung des Begriffes kaum ausreicht. Außer der Tatsache, daß die Virāj die Speiseverzehrerin, die Verschlingerin des Windes und des Prāna, ist, ergibt sich aus dem Text nur noch, daß der Verfasser sie als die Seele der Götter, den Erzeuger der Geschöpfe betrachtet. Immerhin, meine ich, genügt das, um zu erkennen, daß mit der Virāj hier nicht einfach das Metrum dieses Namens gemeint sein kann, so überschwänglich es auch sonst gefeiert werden mag. Höchstens könnte man annehmen, daß bei der Wahl gerade dieses Namens für die höchste Macht die Erinnerung an die zehn Silben, aus denen das Metrum besteht, und die den zehn Teilen der Speise der Virāj entsprechen wurden, mitgewirkt hat. Ebenso wenig kann die Virāj als *anna* hier in Frage kommen¹⁾, es sieht im Gegenteil fast so aus, als ob der Verfasser sich mit seiner Bezeichnung der Virāj als *annādī* direkt gegen jene Gleichung der Brāhmanzeit gewendet hatte. Meines Erachtens kann Virāj hier nur ein Name des höchsten Prinzips sein, der Gottheit, die alles in sich aufnimmt, wie alles aus ihr hervorgegangen ist. Virāj muß also in demselben Sinne verstanden werden, in dem es schon in den Liedern des Atharvaveda neben Prajāpati

¹⁾ Über Anna Virāj siehe die Abhandlung von M. Mauss a. a. O. S. 333ff. Mauss hat aus unserer Stelle den Schluß gezogen, daß *virāj* ein Name des höchsten gewinnenden Wurfes, des Kṛta, sei, dieser Wurf zahle 10, 'parce qu'on additionnait à quatre, chiffre maximum, les trois autres coups nombrés 3, 2, 1, parce qu'il raffait tout'. Ich bekenne, daß ich nicht recht verstehe, wie sich Mauss diese Berechnung denkt. Aber auch davon abgesehen, kann ich bei meiner Auffassung der Worte *saigā tirād annādī* nicht zugestehen, daß die Virāj noch direkt etwas mit dem Kṛta-Wurf zu tun hat. Eine zweite Stelle, wo *virāj* den gewinnenden Wurf bezeichnete, weiß auch Mauss nicht anzuführen, solange sie nicht beigebracht ist, möchte ich sowohl diese Bedeutung des Wortes wie die Richtigkeit der dann geknüpften Theorie be-
zweifeln.

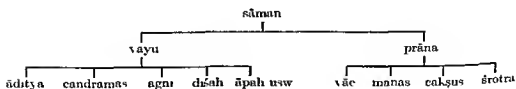
und Parameṣṭhin erscheint (*prajāpatiḥ parameṣṭhī virdt* 4, 11, 7; 8, 5, 10, *prajāpatim parameṣṭhinam virdjam* 11, 5, 7; *virdt parameṣṭhī prajāpatiḥ* 13, 3, 5).

Die allmähliche Entwicklung des Gottesbegriffes, wie wir sie in der Samvargavidyā verfolgen können, ist typisch für die Geschichte der Geistesströmungen in der spätvedischen Zeit. Die nach Ausweis der Sprache älteste Stufe bilden die Strophen in der Geschichte von dem Brahmanen in ihrer ursprünglichen Bedeutung; hier steht die personifizierte Naturmacht des Windes an der Spitze; sie nimmt den Atem auf, der seinerseits wieder die übrigen Lebensäußerungen in sich vereinigt. Die zweite Stufe ist die Lehre vom Wind und Atem, wie sie im Brāhmaṇa auftritt. Der Wind als der Oberherr der Naturerscheinungen und der Atem als der Oberherr der Lebensäußerungen des Menschen werden hier auf gleiche Stufe gestellt, und beide werden identifiziert mit dem, was dem Sāmanpriester als Höchstes gilt, mit den seit Ewigkeit bestehenden heiligen Liedern. Die Upanisad ersetzt das Sāman durch die Virāj, den einen allumfassenden Gott. Vielleicht läßt die folgende schematische Darstellung die geschilderten Verhältnisse noch klarer hervortreten.

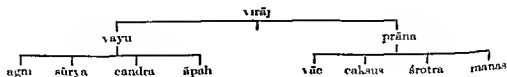
I.



II.



III



Die Śaubhikas.

Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas

Pischel hat in seiner Abhandlung über das altindische Schattenspiel¹⁾ auf die große Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen dem sogenannten Mahānātaka und dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden Dūtāṅgada des Subhata besteht. Beide entnehmen ihren Stoff der Rāma Sage, das Mahānātaka führt die ganze Geschichte des Rāma vor, das Dūtāṅgada behandelt eine Episode daraus, die Sendung des Angada und die sich anschließenden Ereignisse bis zum Tod des Rāvana. Wie nahe sich Mahānātaka und Dūtāṅgada stehen, geht schon daraus hervor, daß sich von den 56 Strophen, die die kürzere Fassung des Dūtāṅgada enthält, nicht weniger als 14 auch im Mahānātaka finden. Es ist freilich nicht sicher, daß Subhata diese Strophen dem Mahānātaka selbst entlehnt hat. V 52 und 53 (= Mahān. M 9, 93 und 92) stehen z. B. auch im Bālarāmāyana (9, 58 und 59). Subhata kann sie diesem Werk auch direkt entnommen haben, sagt er doch in der Schlußstrophe selber, daß er einiges selbst verfaßt, anderes von älteren trefflichen Dichtern übernommen habe. Genau so entnimmt aber auch das Mahānātaka einen großen Teil seiner Strophen älteren Werken, insbesondere sind die Rāma Dramen des Bhavabhūti, Uttararamacarita und Mahāvīracarita, das Bālarāmāyana des Rājasekhara, das Anargharāghava des Mūrāri und das Prasannarāghava des Jayadeva geplündert. Aus Strophen besteht aber fast das ganze Mahānātaka. Gelegentlich sind kurze Bemerkungen in Prosa den Strophen als Einleitung vorangestellt, zu einem eigentlichen Dialog in Prosa, wie er sonst im Drama üblich ist, finden sich aber nur hier und da kümmerliche Ansätze, so z. B. in der Rezension des Madhusūdana im Anfang des dritten Aktes in der Szene zwischen Daśaratha und Kaikeyī. Ebenso werden nach Pischel auch im Dūtāṅgada meist nur Verse gegeben, 'nur an ganz wenigen Stellen, die aber nicht einmal in allen Handschriften stehen' findet sich ein kurzer Dialog'. Die Strophen des Mahānātaka enthalten aber weiter nur zum Teil die Rede der auftretenden Personen. An zahlreichen Stellen berichten sie einfach die Handlung in epischer Weise. Ebenso enthält das Dūtāṅgada, wie Pischel zeigt, Strophen rein erzählenden Inhalts. Die Strophen des Mahānātaka sind ferner samthch in Sanskrit, ebenso fehlt im Dūtāṅgada nach Pischel in mehreren Handschriften das Prakrit. Das Mahānātaka zeichnet sich endlich durch die ungeheure Menge der auftretenden Personen aus, der Viḍūṣaka findet sich aber nicht unter ihnen. Ebenso hat das Dūtāṅgada eine im Verhältnis zu seinem Umfang auffallend große Zahl von Personen, der Viḍūṣaka fehlt aber auch hier. Diese Übereinstimmungen schließen in der Tat die beiden Stücke eng zusammen und heben sie von der ganzen Menge der übrigen Dramen ab. Nun nennt sich

¹⁾ SBAW 1906 S. 482ff.

das Dūtāngada selbst aber ein *chāyānātaka*. Wilson wollte das als 'shade or outline of a drama' auffassen, Levi als 'drame à l'état d'ombre', Pischel selbst hatte es früher als 'Schatten von einem Spiel', 'halbes Drama' erklärt. Aber diese Deutungen sind ganz unbefriedigend, und Pischel hat daher vorgeschlagen, *chāyānātaka* im wirklichen Sinne als 'Schattenspiel' zu nehmen¹⁾. Gray in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dūtāngada (JAOS XXII, 59ff.) und Hillebrandt in seiner Abhandlung über die Anfänge des indischen Dramas, S. 6, haben ihm zugestimmt, ich glaube nicht, daß man an der Richtigkeit dieser Erklärung noch zweifeln wird.

Dem Dūtāngada ähnlich ist das Haridyūta, dessen Verfasser und Zeit unbekannt sind. Es wird aber nicht als *chāyānātaka* bezeichnet. Da gegen haben wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch drei *chāyānātakas* eines gewissen Vyāsa Śrī Rāmadeva, das Rāmābhyudaya, das Subhadrāparinayana und das Pāṇḍavābhyudaya. Ein ganz modernes, erst 1883 verfaßtes *chāyānātaka* ist das Savitricarita des Śankaralāla. Diese späteren *chāyānātakas* unterscheiden sich in nichts von den gewöhnlichen Dramen. Zu beachten ist aber, daß sie alle ihren Stoff den Epen entnehmen. Über das *chāyānātaka* des Vittala, das angeblich die Geschichte der 'Ādil Shāhī Dynastie behandelt, laßt sich zur Zeit nichts Sicheres sagen²⁾.

Fassen wir das Mahānātaka und das Dūtāngada als Schattenspiele auf, so bieten uns das javanische und das siamesische Schattenspiel genaugen Parallelen³⁾. Das Wayang purwa, die vornehmste und am weitesten verbreitete Gattung des javanischen Schattenspiels, entnimmt seine Stoffe dem Rāmāyana und Mahābhārata und daneben der javanischen Kosmogonie Manik Maya. Das siamesische Schattenspiel scheint vorzugsweise auf das Rāmāyana zurückzugreifen. Die Proben, die F. W. H. Müller aus siamesischen Textbüchern veröffentlicht hat⁴⁾, weisen, wie schon Pischel bemerkt hat, eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Mahānātaka und Dūtāngada auf. Der ganze Text besteht auch hier aus Strophen, die

¹⁾ Ich bemerke übrigens, daß Jacob, der sich um die Erforschung der Geschichte des Puppenspiels und des Schattenspiels die größten Verdienste erworben hat, in seiner Geschichte des Schattentheaters S. 8, angibt, daß er diese Erklärung schon früher gegeben habe.

²⁾ Vgl. über diese Dramen Pischel a. a. O. S. 495 und die dort angeführte Literatur, und Gray a. a. O. S. 62f.

³⁾ Das javanische und das siamesische Spiel wurden sogar mehr als Parallelen sein, wenn sich ihre Herkunft aus Indien nachweisen ließe. Man hat den indischen Ursprung des javanischen Spiels in neuerer Zeit geleugnet (vgl. insbesondere Hazen, Bydrage tot de kennis van het javaansche tooneel S. 18ff.). Ich muß darauf verzichten, auf die Frage hier näher einzugehen, meines Frachtens kann aber der antiochthone Ursprung des javanischen Schattenspiels keineswegs als sicher gelten.

⁴⁾ Nāg Siamesische Schattenpuffiguren im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. Suppl. ment. zu Band VII von 'Internationaler Archiv für Ethnographie'.

durchaus epischen Charakter zeigen¹⁾ Die Sprache ist reich und gewählt wie in den Sanskrit-Dramen, woraus Pischel mit Recht geschlossen hat, daß die siamesischen wie die indischen Stücke die literarischen Fortsetzer eines ursprünglicheren volkstümlicheren Schattenspiels seien Ich möchte hier weiter auf die merkwürdige Art der Bühnenanweisungen im Mahānātaka hinweisen Sie zeigen vielfach nicht die knappe sachliche Form, wie wir sie sonst in Dramentexten zu finden gewohnt sind, sondern sind oft lang ausgesponnene Schilderungen in der Sprache des Kāvya Als Beispiele mögen zwei Stellen aus der Rezension des Dāmodara dienen 14, 33 *tatrā śokānāṅkūṣṭhātavimānam āruhya Jānakīm Rāmarājanayor yuddham darśayati Triyatā Saramā ca | Mandodari apī sundarīparivṛtā Lankācalam āruhya paśyati | Rudra 'pi samudramadhyā elena carenopasthito yuddham paśyati | devāḥ sarvā vimūnādhīrūdhā nabhomandalagatā yuddham paśyanti sma | Rāmah Samhārabhāvāra na krodham nātayati Kālarudra na*, 14, 43 *Mandodari śakalasundarībhiḥ parivṛtā galadaviralanetrājalapravāhaḥ Sitā pater vrahānalena saha Lankāpateḥ pratāpānalam nirvāpayanti hāhākāram ghoraphūlākāraḥ kuranti jhatati Trīkūṭācalād utpatya samarabhūmau mahāmūdrāgalasya nīyaprānanāṭhasya Lankāpateḥ caranāmalayor nīpatya* Diese Schilderungen entsprechen dem sogenannten Janturan des javanischen Schattenspiels, das unter gedämpfter Musikbegleitung hergesagt wird²⁾ Durften wir uns die indischen Szenarien in ähnlicher Weise vorgetragen denken, so würde die auffallende literarische Form, die sie zeigen, mit einem Schlage verständlich werden

Pischel hat dann das Bestehen des Schattenspiels in Indien durch weitere Nachweise in der Sanskrit und Pali Literatur wahrscheinlich zu machen gesucht³⁾ Völlig einwandfrei ist das Zeugnis Nīlakanthas, der zur Erklärung des Mbh 12 295, 5 erscheinenden Wortes *rūpōpajīana* bemerkt *rūpōpajīanam jalamandapiketi dakṣiṇātyesu prasiddham | yatra sūlamanāstram vyavadhāya carmamayor ākārāḥ rajāmātyādīnām caryā pradarsyate* Wenn sich auch das Wort *jalamandapika* bis jetzt nicht hat nachweisen lassen⁴⁾, so macht doch die Angabe, daß die Figuren aus Leder seien, dem noch heute im Orient fast allgemein verwendeten Material, und

¹⁾ Z B aus dem Anfang Zu derselben Zeit erhob der König der Affen die Hände nach allen Seiten zum Gruß Er hatte den Lärm des Schlachtgetummels gehört, der zum Himmel drang (1) er befragte Bibhuṣana Das versammelte Heer, welches heransturmt, sind es die Asuras des Kumbhakarna? Wie? Oder sind die ersten der Dämonen herausgezogen um zu streiten?

²⁾ Serrurier, De Wajang Poerwā, S 216, 218 Hazeu a a O S 103, Jacob, Geschichte des Schattentheaters, S 14

³⁾ Über das Schattenspiel im heutigen Indien scheint nichts bekannt zu sein * Shankar P Pandit, Vikramorvaśyam, Notes S 4 sagt allerdings, daß die Vorführung von Puppen und Papierfiguren heute die einzige dramatische Belustigung der Dorfbevölkerung sei Aber diese Papierfiguren dienen offenbar nicht dem Schattenspiel

⁴⁾ Prutz, Bhasa Wörter in Nīlakanthas Bharatabhavadīpa, S 24ff

die Betonung der Dummheit des Tuches es völlig sicher daß Nilakantha nicht etwa das Puppenspiel sondern das Schattenspiel meint Nilakantha gehört aber erst dem Ende des 17 Jahrhunderts an¹⁾ und es ist natürlich eine andere Frage ob seine Erklärung auch für die Mahabharata Stelle zu trifft Pischel hat sie bejaht und danach auch *rupopajirina* in Varahamihira's Brhatsamhita 5 74 als Schattenspieler erklärt Die Zusammenstellung von *rupopajirana* mit *raigavatarana* im Mbh und die Erwähnung des *rupopajirina* im Anschluß an den Maler den Schreiber und den Sänger (*citrakaralekhakageyasaktan*) in der Brhats sprechen entschieden zugunsten dieser Auffassung Bei der Vieldeutigkeit des Ausdruckes *rupa* ist freilich völlige Sicherheit nicht zu erlangen Protap Chandra Roy übersetzte *rupopajirana* mit *disguising oneself in various forms exhibition of puppets* Daß auch Puppen durch *rupa* bezeichnet sein könnten ist nicht unmöglich und ebensowenig kann es als ausgeschlossen gelten daß *rupopajirana* der Name einer ähnlichen Kunst sei wie die der heutigen Bahurupis die nach Molesworth dancers actors maskers mimes merry Andrews sind nach Grierson Leute die in Verkleidung auftreten Salam sagen und wieder abtreten um in neuer Verkleidung zu erscheinen²⁾ Dazu kommt endlich noch daß *rupajiva* die von ihrer schönen Gestalt Lebende ein Wort für Hetare ist und daß für *rupajiva* im späteren Pali auch *rupapajirina* eintritt Hillebrandt a 1 O S 6f hat daher *rupopajirana* und *rupopajirina* wieder wie früher Böhlingk und Kern von den Hetaren verstehen wollen Die nahe Berührung der Mimen und Musiker mit dem Hetarentum ist ohne weiteres zuzugeben Trotzdem ist nur gerade an diesen Stellen die Beziehung auf die Hetaren nicht wahrscheinlich Varahamihira spricht von *rupopajirina* nicht von *rupopajirina*³⁾ und auch im Mbh ist dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich von Vännern die Rede Außerdem scheint mir Nilakanthas Erklärung gerade weil sie nicht die zu allernächst liegende ist Beachtung zu verdienen

Das Schattenspiel hat Pischel endlich auch in Therigatha 394 finden wollen wo eine Nonne zu einem Manne der sie zur Liebe überreden will sagt

mīyam vīya aggato kalam supinante va surannapadapam |
upadāvasi andha rittakari janamajjhe riva rupparupakam ||

Pischel übersetzt die Strophe Du sturzt dich o Blinder auf etwas Nichtiges gleichsam auf ein Blendwerk das vor dir aufgeführt wird auf einen goldenen Baum im Traum auf ein Schattenspiel im Menschengedrange Frau Rhys Davids hat es vorgezogen *rupparupaka* als Puppen

¹⁾ Printz a a O S 8

²⁾ Ihre Vorstellungen leben nach S M Tagore The English principal Rasas of the Hindu S 90 par vira Veränderung

³⁾ Daran kann auch der Kommentators Erklärung von *rupopajirina* durch *vedhyanah neta an lern Rupopajirina kann aber nur Substantivum sein*

spiel zu fassen¹⁾. Hillebrandt a. a. O. S. 7, lehnt Pischels Erklärung als unwahrscheinlich ab, wendet aber auch gegen die Deutung auf das Puppenspiel ein, daß man hier dem *ritlakam* entsprechend eher etwas absolut Nichtiges erwarte; *rupparūpaka* sei daher ein Gaukelspiel, wie es im Daśakumāracarita beschrieben werde; auch der Kommentar sage ja, daß es *māyākūrena mahājanamajjhe dassitam* sei. Nun werden wir aber sehen, daß die *Māyākūras* höchst wahrscheinlich gerade mit Schattenbildern arbeiteten; ich kann daher in den Auffassungen Pischels und Hillebrandts keinen großen Unterschied entdecken. Ich halte in der Tat die Beziehung des *rupparūpaka* auf das Schattenspiel als das Wahrscheinlichste. Eine Parallele bietet eine Strophe des javanischen *Arjunavivāha*²⁾, wo die Menschen, die nach den Sinnesgenüssen durstend, nicht wissen, daß die Dinge nur Blendwerk (*māyā*) sind, mit denen verglichen werden, die betruht und verwirrt auf *ringgit*³⁾ schauen, obwohl sie wissen, daß es ausgeschnittenes Leder ist. Andererseits wird in der *Mahāvvyutpatti* 139 unter anderen Bildern für scheinbare Realität, von denen ich hier mit Rücksicht auf die *Gāthā* nur *māyā*, *śāpna*, *rittanusthā* hervorheben will, auch *natarāṅga* genannt. Unter *natarāṅga* haben wir uns offenbar mimische Darstellungen jeglicher Art vorzustellen. Man hat also in späterer Zeit jedenfalls die Vorführungen der *naṭas* schlechthin als eine Welt des Scheines angesehen, und eine absolute Notwendigkeit, *rupparūpaka* auf das Schattenspiel zu beziehen, liegt nicht vor⁴⁾. Zusammenfassend glaube ich sagen zu

¹⁾ Psalms of the Sisters

²⁾ Hazen a a O S 95 Jacob a a O S 9

³⁾ Im Text steht *ringgit*, das Schreibfehler für *ringgit*, den gewöhnlichen Namen für die Figuren des Spieles, sein muß

⁴⁾ Pischel hat auch erwogen, ob *rūpadakkha*, das *Mahānāpāṇa* 344 und in der Form *lupadakkha* in der Inschrift der Jōgimārā Höhle erscheint, ein Name des Schattenspieler sein könne. Aus der Inschrift, die ich im übrigen anders beurteile als Pischel (siehe Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 41 f.), ist über die Bedeutung des Wortes nichts zu entnehmen, die Stelle aus dem *Mahānāpāṇa* schließt die Bedeutung 'Schattenspieler' aus. Sie lautet *ye pana te mahārāja bhikkhū vinayaññū vinayakoridā nidānapaṭhanakusalā āpattināpattigarukalahukasatekicchaatekicchavutthānadesanāniggahapaṭikkammaosārananissāranapattisāranakusalā vinaye pāramum gātā evarūpā lho mahārāja bhikkhū bhagavato dhammanagare rūpadakkhā ti vuccanti*. Pischel vertritt die Ansicht, daß die *rūpadakkhas* 'Kopisten', 'Korrektoren' von Handschriften seien, wobei er sich namentlich auf die ziemlich unklare Angabe der Lexikographen stützt, daß *rūpa* soviel wie *granthāṭṭi* sei. Ich glaube, daß eine völlig unbefangene Interpretation der Stelle, die sich nicht von irgendwelchen Rücksichten auf die etymologische Erklärung von *rūpadakkha* leiten läßt, doch zu einem ganz anderen Resultat führt. Die Worte, mit denen die Fähigkeiten der vinayakundigen Mönche in der heiligen Stadt des Erhabenen beschrieben werden, müssen natürlich einen doppelten Sinn haben, je nachdem sie auf diese oder die mit ihnen verglichenen *rūpadakkhas* bezogen werden. Mit Bezug auf die Tätigkeit der Mönche müssen sie nach Maßgabe des Vinaya verstanden werden, und es scheint mir, daß die Ausdrücke zum Teil einen viel prägnanteren, zum Teil aber auch einen ganz anderen Sinn haben als Pischel annimmt. *Nidānapaṭhanakusalā* bedeutet meines Erachtens nicht 'geschickt in der Angabe der Grundursache (eines Vergehens gegen die Disziplin)' oder, wie Rhys

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspiels in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht *

Dauids in seiner Übersetzung annimmt, 'killed in detecting the source of offences, sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Aufstellung einer Regel führten' (siehe Childers unter *nidāna* und vergleiche die Phrase *etasmim nidane etasmim pa karane*, z. B. Cull 1, 25, 1), nur so kommt das *pathana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atekiṣṭha* übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Ordensregeln, leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull 7, 5, 2 *anāpattim āpattiḥ dipenti āpattim āpattiḥ d' laṅkām āpattim garukā apattiḥ d' garukām āpattim laṅkūlā āpattiḥ d*). Mit dem Gebrauch von *atekiṣṭha* vergleiche man etwa Cull 7, 5, 5, wo der *saṃghabhedaka* *atekiṣṭha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(geschickt in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu ersehen, daß *apattisthana* die 'Rehabilitierung eines Monches' ist, *desanā* 'Berichte' (vgl. den Ausdruck *apattim deseti*, z. B. Cull 4 13, 2f, 14, 31f) *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *patikamma* 'Buße'. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *apatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun. *osarana* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Monches (vgl. Mahav 9, 4, 10f), *nissarana* die Ausschließung eines Monches (vgl. Mahav 9, 4 9) *patisarana* die feierliche Entschuldigung eines Monches bei einem Laien (vgl. Cull 1, 18ff). Daß hier lauter Termini der Kirchen disziplin vorliegen hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *nidānapathauakusala* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Original' bedeuten im folgenden meint er brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von Vergehen nur Fehler zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt (*satekiṣṭha*)' etwa ausgemerzt, so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *satekiṣṭha* auch von den eigentlichen *rupadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung hinfällig zu machen, ganz abgesehen davon, daß sich weder *nidāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der anderen Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Erachtens den Anspruch als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rupadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei *Caraka* und *Suśruta* bedeutet nach dem PW *guru* und *laghu* schwer bzw. leicht verdaulich *utthāna* die Entleerung (vgl. Bower MS II, 45, 389) *nigraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratikarma* Anwendung von Gegenmitteln Kur, Behandlung (vgl. *pratikara* und *karasaya pratikriyā*, Abh. 12 59, 66) *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Butupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekrankten Laien überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wegen der Verbindung mit *pathana* muß ferner *nidāna* auch hier der Name irgendeines literarischen Produktes sein, dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die vier Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen kann.

Kehren wir nun noch einmal zum Mahānāṭaka zurück. Mir scheint für die Beurteilung des Charakters des Werkes vor allem eine Strophe von Wichtigkeit zu sein, die sich in der Rezension des Miśra-Madhusūdana (M) hinter der Nāndī findet und nach der Bulnenangabe dem Sūtradhāra in den Mund gelegt ist (*nāndyante sūtradhāraḥ*). Sie lautet.

*Vālmīker upadeśataḥ svayam aho vaktā Hanūmān lapih
śrī-Rāmasya Raghūdrakasya caritaṃ saumyā vāyam nartakāḥ |
goṣṭhi tāvad iyaṃ samastasumanahsaṃghena saṃvṛṣṭilā
tad dhīrāḥ kuruta pramodam adhunā vaktāsmi Rāmāyaṇam ||*

Die Strophe fehlt in der Rezension des Miśra-Dāmodara (D), die Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, nicht nur als die ältere bezeichnet¹⁾, sondern auch als die Vorlage für M zu betrachten scheint, da er sagt 'Longe maiora Madhusūdana molitus est qui non modo librum in pauciores partes contraxit²⁾, sed plurima addidit, multa omisit, distichorum collocationem saepe mutavit. Mohanadāsae³⁾ textus quum disticha 548 contineat, in Madhusūdanae recensione 720 inveniuntur. Idem in fabulae fine Rāmae in coelum ascensum descripsit, cuius rei nulla in recensione altera mentio reperitur.' Ich möchte mir über das relative Alter der beiden Rezensionen hier kein Urteil erlauben; die Frage kann nur unter Heranziehung des handschriftlichen Materials entschieden werden. * An und für sich kann die größere Länge von M noch nicht beweisen, daß es das jüngere Werk ist, zumal noch nicht einmal der Umfang von Madhusūdana's eigener Arbeit feststeht. In der Ausgabe von Rāmatārana Śiromam (Calcutta 1870) hat M allerdings 721 oder, wenn man die stereotypen Strophen am Schluß der Akte mitzählt, 730 Strophen. In der Ausgabe von Kālikr̥ṣṇa Bāhādura

āpatti, *desanā*, *osāraṇa* und *nissāraṇa*, laßt sich natürlich nichts sicheres sagen, jedenfalls lassen sie sich ebensogut als medizinische Termini verstehen wie von der Tätigkeit der Kopisten. Da *āpatti* nach Hemacandra, An. 3, 240, ein Synonym von *doṣa* ist, so kann es wohl auch wie dieses 'Krankheit' als Störung der drei Grundstoffe des Körpers bezeichnen, damit können *garuḷa* und *lahuḷa* natürlich auch im Sinne von 'schwer' und 'leicht' verbunden werden. *Desanā* könnte 'Verordnung' sein (*disataḥ* im Bower MS. III, 184, 64 ist wohl Fehler für *dihataḥ*), sofern es nicht mit dem vorhergehenden *rutthāna* im Sinn von 'Anweisung, wenn der Kranke aufstehen kann' zu verbinden ist. *Osāraṇa* und *nissāraṇa* endlich könnten sehr wohl vom 'Abtreiben' und 'Heraustreiben' von Gift oder Krankheitsstoffen aus dem Körper verstanden werden. Wenn wir so auf die Bedeutung 'Arzt' für *rūpadakṣha* geführt werden, so ist damit allerdings wohl nur die allgemeine Begriffssphäre gegeben. Vermutlich bezeichnete das Wort irgendwelche Spezialisten. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich hier nur bemerken, daß das Wort nicht unbedingt auf *rūpadakṣa* zurückgeführt werden muß. *Dakṣha* könnte auch auf *dr̥kṣa* zurückgehen; *dakṣhaṭ* findet sich bekanntlich schon in den Aśoka-Inschriften.

¹⁾ Ebenso Catal. Catal. I, S. 438. Aufrecht nennt an der ersten Stelle D irrtümlich die Rezension des Mohanadāsa, der nur der Kommentator von D ist.

²⁾ M hat 9, D 14 Akte.

³⁾ Lies Dāmodarae.

(Calcutta 1840) sind es aber nur 613 Strophen¹⁾ In der Ausgabe von Jivānanda Vidyāsāgarī (Calcutta 1890) ist andererseits die Zahl auf 779, mit Einschluß der Strophen am Aktschluß auf 788, angeschwollen Man hat offenbar beständig neue Strophen eingeschoben, was bei dem lockeren Textzusammenhang leicht genug war²⁾ Vielleicht ist sogar der ganze Abschnitt über die Himmelfahrt des Rāma in M eine spätere Zutat, er fehlt jedenfalls in der ältesten Ausgabe, in der das Stück mit der Rückkehr nach Ayodhyā schließt Und was die Verschiedenheit der Aktzahl betrifft, so ist eine Vermehrung der Akte in D sicherlich von vornherein nicht unwahrscheinlicher als eine Zusammenziehung in M, besonders da die Einteilung in 14 Akte in D mit Rücksicht auf die 14 Welten erfolgt ist, wie die vorletzte Strophe zeigt

caturdaśabhir evāṅkair bhuranāni caturdaśa |

*śrī Mahānāṭalam dhatte kēvalam brahma nirmalam*³⁾ ||

Wie immer aber auch die Antwort auf die Frage nach dem Alter der beiden Rezensionen lauten mag — daß M nicht etwa auf D beruht, sondern daß beide selbständige Bearbeitungen desselben alten Originals sind, scheint mir mit völliger Sicherheit aus den Angaben des Textes selbst hervorzugehen In der Schlußstrophe von D heißt es, daß das von Bhoja wieder gehobene Werk von Miśra Dāmodara 'verknüpft' sei (*sumatīrpati Bhojenoddhṛtam tat kramena grahitam Miśra Dāmodareṇa*) in den Schlußstrophen der einzelnen Akte in V wird gesagt, daß das wieder gehobene Werk von Miśra Madhusudana zurechtgemacht sei indem er es 'verknüpfte' (*pratyuddhṛte vikramāṣi | Miśra śrī Madhusūdanena kavīnā samdarbhya sajjikṛte*) In beiden Rezensionen wird also die Tätigkeit des Redaktors mit dem Ausdruck 'verknüpfen' bezeichnet, den wir wohl in erster Linie auf das Ausfüllen von Lücken beziehen müssen, und da nach den Angaben beider Rezensionen das Stück von Hanumat verfaßt ist (*D racitam Anila putreṇa M sṛjita Hanumatā vīracite*), so muß sich jene Tätigkeit auf die selbe alte Dichtung erstreckt haben

Wir können, glaube ich, sogar noch weiter gehen und behaupten daß M die bengalische Rezension des Werkes ist, D die Nāgarī oder westliche

¹⁾ So nach des Herausgebers Zahlung bei der aber kleine Ungenauigkeiten unterlaufen

²⁾ Das gleiche ist übrigens auch in D geschehen In der Ausgabe Bombay Śāke 1786 hat es 582 Strophen, die drei von Eggeking Cat of the Sk MSS in the Ind Off Libr., S 1583 ff., beschriebenen Handschriften von D haben 588 570 und 611 Strophen, die von Keith, Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS in the Indian Institute Library, Oxford S 80 beschriebene Handschrift zählt nur 557 Strophen

³⁾ Auf die Akteinteilung ist bei dem ganzen Charakter des Werkes überhaupt nicht allzuviel Gewicht zu legen Die von Tawney Thomas, Cat of two collections of Sk MSS preserved in the Ind Off Libr., S 36, beschriebene Handschrift von M hat 10 Akte, indem hier der letzte Akt geteilt ist Vielleicht gibt es auch eine Rezension von D in 15 Akten, der Kommentar des Balabhadra umfaßt jedenfalls 15 *prakāśas* (Bhandarkar, Report on the search for Sk MSS 1883—84, S 358)

Rezension Die Handschriften von D sind, soweit ich es nach den Katalogen feststellen konnte, sämtlich in Nagari geschrieben, die von Eggeling, Cat of the Sk MSS in the Ind Off Libr S 1585, die von Anfrecht a a O S 143 und die von Tawney Thomas, Cat of two coll of Sk MSS S 36, beschriebenen Handschriften von M sind in Bengali Charakteren, Taylor, Catalogue raisonnee, I, S 476, verzeichnet eine Handschrift von M in Oriya¹⁾ Auch die mir bekannten Drucke von M sind alle in Calcutta erschienen, die Ausgaben von D in Bombay²⁾ Dazu kommt, daß Mohana dāsa, der Kommentator von D, nach seiner eigenen Angabe aus Mathurā stammte

Auf lokale Verschiedenheit der beiden Rezensionen weisen auch gewisse Abweichungen in der Legende von den früheren Schicksalen des Mahanātaka In der Schlußstrophe von D wird berichtet, Hanumat habe das Werk verfaßt, dann habe Valmiki es, weil er es für unsterblich (oder Ambrosia) hielt, ins Meer versenkt, aus dem es später der weise König Bhoja wieder heraufgeholt habe (*racitam Anilaputrenātha Valmikinabdhanu nistam amrtabuddhyā prān Mahānātakam yat | sumatīrpati Bhojenoddhrtam tat kramena*) Mit diesen Angaben stimmt die etwas ausführlichere Erzählung überein die Mohanadasa am Ende seiner Dipikā gibt (*atreyam kathā | purāṇa etena Hanūmatā nakharatankair girīślāsu ulikhitam | tat tu Vālmīkina dr̥ṣṭam | tad etasyātimadhuratvam ākarnya Rāmāyanapracarābharaṣāṅkayā Hanūmān prārthitas tām etat samudre nidhehiti | tatheti tenābdhanu prāptam | tadaratāreṇa Bhojena sumatīna jalajñānair (?) uddhrtam iti* Danach grub Hanumat sein Mahānātaka mit den Krallen an einem Berg ein Vālmiki sah es, und weil er fürchtete daß die Schönheit des Werkes der Verbreitung seines Rāmāyana hinderlich sein könnte, bat er den Hanumat, die Dichtung ins Meer zu versenken Hanumat tat es Mit Hilfe von Tauchern (?) gelang es später dem Bhoja das Werk wieder ans Tageslicht zu bringen In M wird in den Strophen am Aktschluß nur gesagt, daß das Mahānātaka von dem hochberühmten Hanumat verfaßt und *vikraman* wieder emporgehoben sei (*śrīla Hanūmata viracite śrīman Mahānātaka viraśrityuta Rāmacandracarite pratyuddhrite vikraman*) *Vikraman* wird von den Kommentatoren verschieden erklärt Candrasekhara versteht darunter König Vikramāditya und erzählt als eine alte Geschichte 'Einst schrieb Hanumat diese Verse auf einen Felsen und versetzte sie ins Wasser des Meeres Vikramāditya aber brachte sie mit Hilfe von Fischern wieder empor' (*purā kila Hanūmān prastare ślokaṇ mām likhitā samudra jale sthāptavān | Vikramādityas tu karvartadvārā tām uddhrtavān | tat*

¹⁾ Handschriften von M kommen aber gelegentlich auch im Westen vor, R G Bhandarkar, Report on the search for Sk MSS in the Bombay Presidency 1887—91 S 35 verzeichnet eine aus Gujarat

²⁾ Siehe oben S 397f Die von Eggeling erwähnte Ausgabe mit Candrasekharas Kommentar (1874) war mir nicht zugänglich

sabhāsadā Madhusūdanamīśrena te ślokaḥ samdarbhya sajjīkṛtā itī purā tanī katheti Candrasēkharah) Rāmātārana Śiromani, dem ich diese Angabe entnehme, fugt hinzu, daß nach anderen das Werk von Rāksasas geraubt und ihnen von irgend jemand mit Gewalt wieder entrissen sei (*anye tu grantho 'yam rāksasair hṛtaḥ | kenaciḥ vikramair balais tebhya uddhṛta itī*) Vidyāsāgara erklärt *vikramaih parākrāmaih pratyuddhate* (sic) *utkalatām adhirudhe*. Nun scheint es mir allerdings sicher, daß *vikramaih* entweder direkt 'durch Vikramāditya' bedeutet oder der Ausdruck doch wenigstens mit Rücksicht auf den Vikramāditya gewählt ist. In der östlichen Überlieferung erscheint also dieser an Stelle des Bhoja. Wichtiger aber ist, daß weder die Strophen noch die Kommentare die geringste Andeutung des Neides des Vālmīki entbalten, der zur Versenkung des Mahānātaka geführt haben soll. Die oben angeführte Eingangstrophe schließt diesen Zug der Legende sogar völlig aus, denn hier wird ja ausdrücklich gesagt, daß Hanumat das Werk 'nach Anweisung des Vālmīki' verfaßt habe. In dieser Form hat sich die Legende in Bengalen bis in moderne Zeiten erhalten. W. Jones, der in Calcutta lebte, kann nur die Erzählung seiner bengalischen Pandits wiedergeben, wenn er in der Vorrede zur *Śakuntala*, Works 9, S. 307f. sagt: "The Indians have a wild story, that the first regular play on the same subject with the Ramayan, was composed by Hanumat. They add, that he engraved it on a smooth rock, which, being dissatisfied with his composition, he hurled into the sea, and that, many years after a learned prince ordered expert divers to take impressions of the poem on wax, by which means the drama was in great measure restored¹⁾". Die Geschichte vom Neid des Vālmīki ist wahrscheinlich immer auf die westliche Sage beschränkt geblieben, auch die südindische Rezension des Bhojaprahāṇḍa kennt sie offenbar nicht. Hier wird erzählt, wie einmal Fischer in einem großen Teich an der Narmadā ein Felsstück mit eingegrabenen Buchstaben finden. Sie bringen es zu Bhoja, dem sofort der Gedanke kommt. In der Vorzeit hat der verehrungswürdige Hanumat das herrliche Rāmāyana verfaßt. Das hat er in diesen Teich werfen lassen, so lautet die Sage (*pūrram bhagavatā Hanumata śrīmad Rāmāyaṇam kṛtam | tad atra hrade prakṣiptam itī śrutam asti*, S. 70 der Ausgabe von K. P. Parab). Der König läßt dann durch Einreiben von Lack die Schrift verdeutlichen, und es wird die zweite Hälfte einer Strophe lesbar, an deren Ergänzung sich der Reihe nach Bhavabhūti, Bhoja und Kālidāsa versuchen. Des letzteren Ergänzung wird durch weitere Nachprüfung des Steines bestätigt. Die Strophe steht in unserem Text in M 9, 97, mit Umstellung der beiden Hälften in D 14, 49, mit Bhavabhūtis Ergänzung auch M 5, 39 und in allen drei Fassungen in der dem Hanumat zugeschriebenen Daśavatārakhan.

¹⁾ Wie die Geschichte von der Auffindung und Ergänzung in neuerer Zeit noch weiter ausgeschmückt worden ist, möge man in der Vorrede der Übersetzung von Kālikṛṣṇa Bhaṇḍar S. II f. nachlesen.

das Wort daher auch ganz anders Vidyāsāgara bemerkt *saumyāḥ śobhanāḥ kuśalā itī yāvat*, Rāmatārana Śiromani sagt *saumyāḥ abhinayapanditāḥ* 'Geschickt' wurde allerdings vorzugleich in den Zusammenhang passen, ich brauche nur an den Anfang der *prarocanā* der Ratnāvali zu erinnern, die in den späteren Lehrbüchern (Daśarūpa 3, 6, Sāhityadarpana 286) als Musterbeispiel angeführt zu werden pflegt

śrī Harso nipunah lavih parisad apy esā gunagrāhinī

loke hāri ca Vatsarājacaritam nātye ca daksā rayam¹⁾

Es ist aber doch ganz ausgeschlossen, daß *saumya* jemals 'geschickt' bedeuten könnte. Nun liest die älteste Ausgabe des Kālikrṣṇa Bāhādura gar nicht *saumya*, sondern *saubhya*. Allerdings ist diese Ausgabe durch zahlreiche Druckfehler entstellt, in der *śuddhipāṭṭikā* wird aber *saubhya* nicht verbessert, obwohl andere Verse gerade in dieser Strophe berichtigt sind. In der beigegebenen englischen Übersetzung laßt der Herausgeber das Wort einfach fort 'of which achievements we are the actors'. Er hat also offenbar nichts damit anzufangen gewußt, und es ist von vorn herein anzunehmen, daß die übrigen Kommentatoren und Herausgeber in der gleichen Lage waren und daher das ihnen unverständliche *saubhya* durch das graphisch nahegelegende *saumya* ersetzten. Wahrscheinlich haben schon die Handschriftenabschreiber vielfach das gleiche getan, wie z. B. auch Gautamadbarmasāstra 26, 12 das seltene und den Kommentatoren größtenteils unerklärliche *śobhyaya* in allen Handschriften die Buhler zu Gebote standen, zu *soṃyāya* verderbt ist²⁾. Es ist mir unter den jetzigen Verhältnissen nicht möglich, eine Handschrift von M einzusehen. Ich halte auch ohnedies *saubhya rayam nartakāḥ*, 'die Schauspieler sind wir die Saubhyas', für die richtige Lesart, ich möchte aber doch betonen, daß wenn das ein Irrtum sein sollte, das folgende dadurch nicht berührt wird, wir wurden dann nur den Namen für die Leute, die das Mahanāṭika aufführten, verlieren.

Was ist nun aber ein *saubhya*? Die Lexika kennen das Wort nicht, in Puruṣottamadevas Haravali 152 wird aber ein Wort *saubhika* überliefert. *Saubhya* und *saubhika* sind ohne weiteres als verschiedene Sanskritisierungen eines prakritischen *śobhya* verständlich, das nicht etwa nur eine theoretisch erschlossene Form ist, sondern, wie wir sehen werden, tatsächlich in der Sprache vorkommt. *Saubhika* ist nach Puruṣottamadeva ein Synonym von *aiṇdrajāṭhika*. Wie man sich die Vorführungen der *aiṇdrajāṭhikas* zu denken hat, mögen ein paar Stellen zeigen. Im Prabodha-candrodaya (3, 14f.) ruht sich ein Kāpālika vor einem Kṣapanaka seines Dharma 'Hari Hara, den ältesten der Götter (Brahman) und die übrigen Götter ziehe ich herbei. Ich hemme auch den Gang der Gestirne, die am

¹⁾ Ebenso in der Priyadarśika und mutatis mutandis im Nāgananda

²⁾ Buhler, SBF II, S. 297, Anm. Auf das Wort selbst werden wir noch zu rückkommen

Himmel ihre Bahn ziehen Ich fülle diese Erde samt Bergen und Städten mit Wasser, und sieh! im Nu trinke ich all dies Wasser dann wieder aus' Der Ksapanaka erwidert ihm 'Ich sage es ja, irgendetwas Aindrajālīka hat dich durch Vorführung von Blendwerk (*māām damsia*) getauscht', worauf der Kāpālīka ergrimmt ausruft 'Ha, du Schandhiche!' Schon wieder schmalst du den Paramesvara als Aindrajālīka' Indirekt geht aus den Worten hervor, daß man dergleichen Göttererscheinungen und Zauber von den Aindrajālīkas zu sehen gewohnt war Die Bestätigung liefert die Schilderung in der Ratnāvalī Hier tritt im vierten Akt ein Aindrajālīka aus Ujjayinī, Śambarasiddhi mit Namen, auf Ein Bündel Pfauenfedern schwingend, erscheint er vor dem König, fordert die Anwesenden auf, Indra, der vom *indrajāla*, von der Zauberei, seinen Namen führe, und den ehrwürdigen Śumbara, der hochberuhmt in der *māyā* sei, zu verehren und fragt dann, was der König zu sehen wünsche den Mond auf der Erde, einen Berg in der Luft, Feuer im Wasser oder die Nacht am hellen Mittag, durch die Macht der Zaubersprüche (*mantappahāna*) seines Lehrers könne er ihm alles zeigen, was sein Herz begehre Der König läßt die Vāsavadatta kommen und befiehlt dem Aindrajālīka, mit seinem Zauber zu beginnen Der macht allerlei Gesten (*bahuvudham natyam kṛtā*), schwingt wieder seine Pfauenfedern und läßt Hari, Hara, Brahman Indra und die übrigen Götter und eine große Schar tanzender Siddhas, Vidyādhara und Apsaras erscheinen Eine noch größere Probe seiner Kunst gibt er nachher, als er den Brand des Harems zaubert Dieser Brand wird als durchaus wirklich geschildert, die Flamme ergreift sogar das Gewand der Ratnāvalī Um so größer ist die Überraschung, als plötzlich das Feuer verschwunden ist und alles sich als ein Blendwerk erweist Was dieser Aindrajālīka vorführt, scheint ja nun auf den ersten Blick mit einem Drama wie dem Mahānātaka gar keine Ähnlichkeit zu haben Aber wir dürfen nicht vergessen, daß alles hier ins Märchenhafte gesteigert ist Ein Gaukelstück wie der Haremsbrand dürfte auch in Indien außerhalb des Bereiches der Wirklichkeit liegen, und die ersten Ankündigungen des Aindrajālīka werden sogar von den Personen des Stückes selbst etwas unglaublich aufgenommen, 'er hat den Mund sehr voll genommen', bemerkt der König Etwas anders liegt die Sache aber doch bei der Vorführung der Götter in der Welt der Götter und Dämonen spielt zum größten Teil auch das Mahānātaka, und wenn die Szene der Ratnāvalī auch nur einigermaßen den wirklichen Verhältnissen entspricht so liegt der Gedanke, daß man solche Erscheinungen von Göttern mit Hilfe von Schattenfiguren inszenierte, am nächsten Wir haben für die Technik derartiger Vorführungen ein sehr bestimmtes und nichternes Zeugnis in der chinesischen Literatur in einer Stelle des T'an sou (11. Jahrhundert), die Hirth, Keleti Szemle, II, S 77f, nach dem T'u schui ts'i tsch'öng anführt 'Als die Gemahlin des Kaisers Wu ti von der Dynastie Han (140—86 v. Chr.), eine geborene Li, gestorben war, mußte

der Kaiser immer an die Verblichene denken. Da fand sich ein Mann aus Tsi, namens Sehan-wōng, der sich aufs (Geister-) Zitieren verstand. Er spannte einen von Lampen und Kerzen beleuchteten Vorhang auf, der Kaiser saß hinter einem anderen Vorhang und erblickte das getreue Ebenbild seiner Gattin. Von da an hat die Nachwelt ihre Schattenspiele erhalten¹⁾. Ein Unterschied besteht allerdings zwischen den Vorführungen des Aindrajāhka, wie sie in der Ratnāvali geschildert werden, und der Auf- führung des Mahānātaka: bei jenen Götterersehnungen fehlt die drama- tische Handlung; es fehlt auch ein begleitender Text, wenn man nicht etwa die kurze Erklärung, die der Aindrajāhka gibt, als solche ansehen will:

*Hariharabamhappamuhe deve dārewi derarūam ca |
gaanammi siddharijjāharabahasattham ca naccantam ||*

Allein was die Ratnāvali bietet, ist nicht erschöpfend, und eine andere Stelle zeigt, daß das Programm der Aindrajāhkas auch Vorführungen um- faßte, die jedenfalls der dramatischen Handlung nicht entbehrten. Sie findet sich in der Pūrvapīṭhikā des Daśakumāracarita, Uechv. 5. Da tritt der Aindrajāhka Vidyēśvara wie ein großer Herr auf, fein gekleidet, mit Juwelen in den Ohren und von einem Diener mit kahlgeshorenem Haupt begleitet. Er ist ein Brahmane, der im Land umherzieht, um an den Fürsten- höfen seine Kunste zu zeigen. An der Spitze eines großen Gefolges von Gehulfen und Dienern begibt er sich zu dem König von Ujjayinī. Die Vorstellung findet in einem Hof des Palastes statt. Sie beginnt mit einem Konzert. Dann laßt der Aindrajāhka unter Schwungen der Pfauensfedern die Diener im Kreise herumgehen und steht selbst mit halbgeschlossenen Augen da. Da kommen furchtbare giftsprühende Schlangen mit gebläuten Hauben hervor, aber zahlreiche Geier stürzen sich auf sie, packen sie mit

¹⁾ Der letzte Satz erfährt eine Beschränkung durch die folgenden Angaben, auf die wir noch zurückkommen werden. Ich kann Jacob nicht ganz beistimmen, wenn er, Geschichte des Schattenspiels, S. 16, meint, die Kunste des Sehan-wōng erinnerten mehr an die Hexe von Endor, die Helena Ersehnungen im Volksbuch von Doktor Faust und Verwandtes und hatten mit dem Ursprung des chinesischen Schatten- spiels nichts zu schaffen. Das letztere ist richtig, wenn man unter Schattenspiel das spätere literarische Schatten-spiel versteht. Im übrigen sehe ich nicht ein, warum die Angabe über die Technik jener Geister-vorführung falsch sein sollte. Die Toten beschwörung des Weibes von Endor ist etwas wesentlich anderes. 1. Sam. 28, 13ff. heißt es: „Und der König sprach zu ihr: „Fürchte dich nicht, was siehst du?“ Und das Weib sprach zu Saul: „Einen Geist sehe ich heraufsteigen aus der Erde.“ Und er sprach zu ihr: „Welches ist seine Gestalt?“ Und sie sprach: „Ein alter Mann steigt herauf, angetan mit einem Mantel.“ Da merkte Saul, daß es Samuel war, und buckte sich mit dem Antlitz zur Erde und neigte sich.“ Nun folgt das Gespräch zwischen Saul und Samuel. Die Erzählung scheint mir keinen Zweifel darüber zu lassen, daß Saul selbst den Samuel gar nicht körperlich erblickt. Auch die Helena Ersehnung hat wenigstens in der Form, wie sie in der ersten Ausgabe des Volksbuches von Dr. Faust (1587) erzählt wird, mit der Ersehnung der geborenen Lu gar keine Ähnlichkeit.

den Schnaheln und entführen sie in die Luft. Darauf, heißt es, fuhrte der Brahmune die Zerreiſung des Dämonenfürſten Hiranyakaſipu durch Narasiṃha auf (*taṭo 'grajanmā Narasiṃhasya Hiranyakaſipor dātyeṣārasya vidāranam abhiniya*). Der König iſt aufs höchſte verwundert. Da ſagt ihm der Andrajaḥka, er ſolle zum Schluß noch etwas Glückverheiſendes ſehen, er wolle ihm die Hochzeit ſeiner Tochter mit einem trefflichen Prinzen zeigen. Der König willigt ein, aber die Vorführung, die nun ſtattfindet, hat gar nichts Zauberkraftes mehr. Was der König und die Hofgeſellſchaft als Spiel zu ſehen glauben, iſt in Wahrheit Ernſt, der Schutzing des Andrajaḥka und die Prinzessin, die vorher in den Plan eingeweiht ſind, werden wirklich miteinander vermählt.

Die Darbietungen des Andrajaḥka ſind hier alſo ganz ähnlich wie in der Ratnāvali. In beiden Fällen führt er mythologiſche Stoffe vor, dort laßt er die Götter erſcheinen, hier zeigt er den Kampf der Suparnas und Nāgas und die Tötung des Hiranyakaſipu. Inſondere die letztere iſt aber wieder dem Gegenſtand des Mahānātaka ganz ähnlich, ob Rāma, die ſiebente Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Rāvana erſchlagt oder Narasiṃha, die vierte Inkarnation Viṣṇus den Dämon Hiranyakaſipu, bleibt ſich wirklich ziemlich gleich. Viel ſtärker als in der Ratnāvali iſt aber hier der dramatiſche Charakter der Vorführungen gekennzeichnet. Wenn wir den Satz über die Aufführung der Tötung des Hiranyakaſipu aus dem Zuſammenhang herausgeriſſen vor uns hatten, wurde kein Menſch bezweifeln, daß hier von der Aufführung eines Dramas die Rede ſei. In der Padadīpikā wird *abhiniya* direkt durch *darsayitvā bhūmikādigrāhanena* erklärt. Auch das, was die eigentliche Aufführung einleitet, hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem *pūrvavarāṅga* des Dramas, wie er in Bharatas Nāṭyaśāstra 5, 6ff geſchildert wird. Wie die Diener des Andrajaḥka Schlaginstrumente ſpielen und Sängerinnen Lieder vortragen, um die Zuſchauer in Stimmung zu verſetzen (*pariyanatādyamāneṣu vādyeṣu nadatsū gāyakiṣu madakalakokilāmāṅguladhvanīṣu samadhikarāgarāṅgīṣasāmāyikamanovrttiṣu*), ſo beginnt auch der *pūrvavarāṅga* mit dem *pratyahāra*, worunter nach Cātanyacandrodaya, S 59f Trommelwirbel, Handeklatschen uſw (*mrdanagatālādīdhvanīḥ*) zu verſtehen iſt.¹⁾ und ſchließt einen Geſangsvortrag, *gītaka*, ein. Auch der merkwürdige Kreislauf des Gefolges des Andrajaḥka (*parivāram parivartam*²⁾ *bhrāmayan*) hat vielleicht eine Parallele in dem *parivartana* des *pūrvavarāṅga* das nach dem *gītaka* erfolgt und den Zweck hat, die Weltenhüter zu verehren, Bhar 5, 24

yasmāc ca lokapālānām parivṛtya caturdiśam |

vandanūṁ prakurvanti tasmāc ca parivartanam ||

Die nahe Beziehung der Kunst des Andrajaḥka zum Drama tritt aber beſonders noch in dem Beiwort hervor, das ihm gegeben wird *rasabhā*

¹⁾ Vgl. Lévi, Theatre indien, S 376f

²⁾ Padadīpikā *parivartam maṇḍalākāram*

*varīṅgaticaturah*¹⁾ Unter den *rasas* und *bhāvas*, die der Andrajālika kennt, können selbstverständlich nur die acht oder neun Grundstimmungen und die primären und sekundären Affekte verstanden werden, die in der Poetik und insbesondere in der Lehre vom Drama eine so große Rolle spielen. Es liegt nahe, das unmittelbar darauf folgende *rīti* auf die drei oder mehr Stilarten zu beziehen, die die Poetik unterscheidet. Wäre das sicher, so würde damit bewiesen sein, daß die Aufführung des Andrajālika von Worten begleitet war, denn in diesem Sinne kann *rīti* natürlich nur auf das gesprochene Wort gehen. Unmöglich ist es aber nicht, *rīti* hier in der allgemeinen Bedeutung 'Art und Weise' zu fassen, wie es in der *Padadīpikā* geschieht *rītiṅgataṃ indrajālāṇḍyāntargatāḥ*. So nahe nun aber auch die Vorführungen des Andrajālika dem Drama stehen mögen, gewöhnliche Dramen können es doch nicht gewesen sein, sonst könnte der Künstler eben nicht als Andrajālika bezeichnet werden, mit einem Namen, der dem Schauspieler oder Schauspieldirektor niemals beigelegt wird. So werden wir auch hier wieder auf das Schattenspiel, das auch in seiner Wirkung dem Zauber am nächsten kommt, als das Wahrscheinlichste geführt. Jedenfalls wurde es, wenn *saubhika* der Schattenspieler wäre, ganz verstandlich sein, wie Purusottamadeva dazu kommen konnte, es durch *andrajālika* zu erklären. Daß die beiden Wörter sich genau decken ist garnicht zu erwarten und offenbar ist *andrajālika* der umfassendere Ausdruck.

In der gesamten klassischen und nachklassischen Literatur vermag ich zur Zeit *saubhya* oder *saubhika* sonst nicht nachzuweisen, erst wenn wir in die ältere Literatur zurückgehen, werden die Belege häufiger. Es ist natürlich vollkommen sicher, daß *saubhika* mit *saubhika*, *śobhika* oder *śobhanika*²⁾ identisch ist, das in einer berühmten und oft besprochenen Stelle des Mahabhāṣya, in den Schlußbemerkungen Patañjals zu Pan 3, 1, 26, erscheint. Zum Verständnis der Stelle sind ein paar Vorbemerkungen nötig. Nach Vartt 6 *ākhyānāt kṛtas tad ācāsta itī kṛllul prakṛti pratyupasthā prakṛtivac ca kārakam* soll das Kausativsuffix *nic* an ein auf *Kṛtsuffix* endigendes *ākhyāna* gefügt werden im Sinn von 'er erzählt das'³⁾. Was *ākhyāna* hier bedeutet wird uns in Vartt 7, *ākhyānuc ca pratishedhaḥ*, und in den Bemerkungen Patañjals dazu auseinandergesetzt. Es ist nicht das Wort *ākhyāna* gemeint, sondern der Titel einer Erzählung und überhaupt die Erzählung einer Begebenheit. Man sagt also *Kamsam ghātayati*, *Balim bandhayati*, *rājānam āgamayati* im Sinne von 'er erzählt die Tötung des Kamsa, die Bindung des Bali, die Ankunft des Königs' (*Kamsavadham ācāste*, *Balsbandham ācāste*, *rājāgamanam ācāste*), dagegen

¹⁾ Lautart *rasabhāgavāgīṭīṅgata*, das Richtige ist vielleicht *rasabhāgavāgīṭīṅgata* *turak*.

²⁾ Über die Formen siehe unten S. 407, Anm. 3.

³⁾ Die weiteren auf die Bildung der Form bezüglichen Vorschriften übergehe ich, da sie für unsere Frage belanglos sind.

nur *ākhyānam ācāste* 'er erzählt eine Erzählung' In Vārtt 10¹⁾ *citrīkarane prāpi* wird dann dieselbe Bildung, wenn von einer erstaunlichen Tat²⁾ die Rede ist im Sinne von 'erreichen' gelehrt Was gemeint ist, zeigt das Beispiel *Ujjayinyāḥ prasthito Māhismatyām sūryodgamanam sambhārayate sūryam udgamayati* Danach sagt man *sūryam udgamayati* also von einem, der, von Ujjayini aufgehrochen, den Sonnenaufgang in Māhismatī erlebt Eine solche Tagesreise ist in der Tat eine erstaunliche Leistung, da die Entfernung von Ujjain bis Maheswar schon in der Luftlinie etwa 70 englische Meilen = 106,5 km beträgt Nachdem dann noch ein weiterer ähnlicher Ausdruck, *pusyena yojayati* im Sinne von *pusyayogam jānāti* gelehrt ist, wird die Frage erwogen, ob für alle diese Ausdrucksweisen wirklich Zusätze zu Pāṇinis Regeln gemacht werden müssen oder ob die Bildungen auch schon nach der allgemeinen Regel *hetumatī ca* zustande kommen, also nach der Regel, die besagt, daß das Kausativsuffix *nic* an eine Wurzel gefügt wird, wenn die Tätigkeit eines *hetu* ausgedrückt werden soll Die Sache macht wegen der Definition von *hetu* in Pan 1, 4, 55 Schwierigkeiten, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht Die Erwägungen schließen damit, daß jene Ausdrucksweisen mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Kausativs übereinstimmen, wenn unter *hetu* derjenige verstanden wird, der einen Handelnden veranlaßt (Vārtt 15 *kurīataḥ prayojaka itī cet tulyam*) Dann aber erhebt sich weiter die Frage ob denn das Prasens in jenen Ausdrücken richtig sei Es wird zunächst zugegeben, daß das in der Tat in *sūryam udgamayati* der Fall ist, denn die Sonne geht für den betreffenden Reisenden, wenn er sich in Māhismatī befindet auf (*bhared ita vartamanakālātā yuktā syāt Ujjayinyāḥ prasthito Māhismatyām sūryodgamanam sambhāvayate sūryam udgamayati | tatrasthasya hi tasyā dītya udeti*) Aber, wird weiter gefragt, inwiefern paßt das Prasens in *Kamsam ghātayati*, *Baliṃ bandhayati*, wo Kamsa schon vor langer Zeit getötet und Bali schon vor langer Zeit gefesselt worden ist (*itā tu latham vartamānakālātā Kamsam ghātayati Baliṃ bandhayati | cirahate Kamse cirabaddhe ca Balau*) Darin schließt sich dann die Diskussion in der die Śaubhikas erwähnt werden

Der Text lautet in der Kielhornschen Ausgabe *atrāpi yuktā | latham | ye tavad ete śobhanikā³⁾ nāmante pratyakṣam Kamsam ghātayanti pratyakṣam*

¹⁾ Auf die in Vārtt 8 und 9 gelehrtten Ausdrücke *mṛgān ramayati* = *mṛgara manam ācāste*, *ratnam vidāyati* = *ārativivāsam ācāste* gehe ich wiederum nicht ein da sie hier nicht in Betracht kommen

²⁾ Haradatta in der Padamanjari *citrīkaranam ācāryakaranam* Fbenso Kariyaṭa Dasselbe nicht Verwunderung, wie das PW angibt, bedeutet das Wort Pan 3 3 150 wo es in der Ḥaṣika durch *ācāryam adbhutam īśmayanīyam* erklärt wird

³⁾ Kielhorn hat *śobhanika*, das die Nagari Handschriften GA, ursprünglich auch E und eine Handschrift Kariyaṭas bieten in den Text aufgenommen Für das Bestehen eines *śobhanika* spricht die später zu besprechende Paliform *śobhanika* Gleich

ca *Baliṃ bandhayantīti | citreṣu katham | citreṣu apy udgūrnā nipatitās*
*ca prakārā drśyante Kamsakārṣanyaś ca*¹⁾ | *granthikesu katham yatra*
*śabdagadumātram*²⁾ *lakṣyate | te 'pi hi tesām utpattiḥ prabhṛty ā vināśād*
*ṛddhīr*³⁾ *vyākarsāṇāḥ sato buddhiviṣayān prakāśayanti | ūtaś ca sato vyāmīśtrā*
*hi drśyante*⁴⁾ | *lecit Kamsabhaktā bhāranti kecid Vāsudevabhaktāḥ | var-*
ṇānyatvam khalv api puṣyanti | kecid rakṣamukhā bhāranti kecit kalamu-
kṣāḥ ||

Nach Weber, Ind Stud 13, 488ff, ist der Inhalt dieser Diskussion: 'Nun, auch da passe das Prasens Wieso? Zunächst stellen die sogenannten *śaumbhikās* die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali lebhaftig dar. Sodann seien die drohenden Stellungen und die gefallenen Schläge des Kamsa und des Kṛṣṇa, also der Kampf der beiden, auch in Bildern zu sehen. Endlich aber wurden diese Geschichten auch von den Erzählern (*granthika*) wie lebendig vorgeführt, wenn es sich bei ihnen auch nur um das Verknüpfen von Worten handele, denn indem sie die Empfindungen derselben (Plural!) von der Geburt bis zum Tode vorführen, stellen sie wirklich seiende Empfindungen dar, und daher erscheinen sie denn sogar faktisch verschiedenartig, die einen als Anhänger des Kamsa, die anderen als die des Vāsudeva, ja, sie tragen auch verschiedene Farben, die einen treten mit schwarzen, die anderen mit roten Gesichtern dabei auf.'

Webers Auffassung dieser Stelle ist für alle späteren im wesentlichen maßgebend geblieben. Man hat das, was er hier Patañjali über die *Śaumbhikas* und *Granthikas* sagen läßt, in mannigfacher Weise für die Geschichte der epischen Überlieferung und insbesondere für die Geschichte des indischen Dramas verwertet. Neucrdings hat Keith die Angaben des Mahābhāṣya sogar benutzt, um die von Farnell aufgestellten Theorien über die Ent-

wohl glaube ich, daß die von Patañjali gebrauchte Form *śaumbhikā* war, wie die beiden Śāraḍa Handschriften, die Nāgari Handschrift E nach Verbesserung und Kaiyata lesen. Auch die Lesart der Nāgari Handschriften a D *śobhikā* wird auf *śaumbhikā* zurückgehen. Kielhorn führt ferner an *g śaunatā śaumbhikā*, B *śaunatā śobhikā*. Dieses *śaunatā* vermag ich nicht zu erklären.

¹⁾ So die Śāraḍa-Handschriften und ursprünglich A, a ursprünglich *Kamsakārṣanyaś ca*, D *Kamsakārṣinyaś ca*. G und A a nach Änderung *Kamsasya Vāsudevasya ca*, E *Kamsasya ca Vāsudevasya ca*, g B *Kamsasya ca Kṛṣṇasya ca*. Die Padamañjarī sagt *etāḥ Kamsakārṣinyo* (oder *-karṣinyo*) *rajarah* *ayam ākṛṣṭa itī*.

²⁾ Über die Lesarten s. unten S. 418.

³⁾ E liest *tataruddhīr*, g B *tadvuddhīr*, die Ausgabe des Nāgojibhaṭṭa *buddhīr*. Daß das nur ein Fehler für *ṛddhīr* ist, zeigt Nāgojibhaṭṭas Erklärung des Wortes durch *aiśvaryaṇi*; vgl. auch Haradatta *te 'py utpattiḥ prabhṛty ā vināśād Kamsādīn varjayanti*.

⁴⁾ G *vyāmīśratā hi drśyate*, die Śāraḍa-Handschriften *vyāmīśratā hi drśyante*; a *vyāmīśratā hi drśyante*. Nāgojibhaṭṭa *vyāmīśratā ca* (oder *vyāmīśrāt ca*) (*drśyante*). Haradatta sagt *ata eva vyāmīśratā ca bhāranti | nānāpakṣasamāśrayo vyāśrayah*. Ich glaube, daß Kielhorn hier unnötig von der besten Handschrift G abgewichen ist.

stehung des griechischen Dramas teils zu stützen, teils weiter auszubauen¹⁾ Nach Keith treten die beiden wesentlichen Elemente des Dramas hier nebeneinander zutage die Śaubhikas stellen die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali durch Handlung auf der Bühne dar, die Granthikas drucken die Empfindungen jener Personen durch Worte aus So zeigt die Stelle wahrscheinlich, wie der Dithyrambos ein selbständiges Begleitstück der Handlung des rituellen Dramas war, das sich allmählich zum wirklichen Drama dadurch entwickelte, daß Handlung und Rede vereinigt wurden, die hier noch gesondert als Ausdrucksmittel des Kampfes des Kamsa und Kṛṣṇa erscheinen Das Ritual, aus dem sich die griechische Tragödie entwickelte, war aber ein von Leuten, die das dunkle Ziegenfell des Dionysos trugen, aufgeführtes Passionsspiel, bei dem jemand, wahrscheinlich die Verkörperung des Winters oder des Frühlingsgottes, getötet wurde Je nach dem Ausgang entwickelte sich daraus die griechische Tragödie und die Komödie Den Beweis für den Zusammenhang des Kampfes zwischen Sommer und Winter mit dem Dionysos Mythos liefert die Sage von dem Kampf zwischen dem Böotier Xanthos und dem Nereiden Melanthos, hier bleibt durch eine List des Dionysos Melanagis Melanthos, der 'Schwarze', Sieger über Xanthos, den 'Blonden' Außerdem gibt es im nördlichen Thrazien noch heute ein Volksfest, bei dem ein Mann in Ziegenfelle gehüllt als König begrüßt wird, Samen über die Menge ausstreut und schließlich ins Wasser geworfen wird In einer anderen Gegend von Thrazien verkleiden sich Männer in Ziegenfelle, einer von ihnen wird getötet und von seinem Weibe beklagt Dionysos als Träger des Ziegenfelles ist aber ein Vegetationsdämon, der sich von Zeit zu Zeit in der Ziege inkarniert Die Stelle des Mabābhāṣya tritt für die Richtigkeit dieser Theorie nach Keith insofern ein, als sie zeigt, daß das indische Drama ganz den selben Ursprung hatte Kṛṣṇa Vāsudeva ist ursprünglich gerade so gut ein Vegetationsdämon wie Dionysos Die Tötung Kamsas durch Kṛṣṇa ist nichts weiter als die neuere Form des Kampfes zwischen Winter und Frühling oder Sommer, der uns in vedischer Zeit in der Mahāvratā Zeremonie entgegentritt, wo ein Śūdra und ein Vaiśya um ein rundes weißes Fell, das Symbol der Sonne, kämpfen Wie hier der weiße Vaiśya über den schwarzen Śūdra siegt, so siegt auch Kṛṣṇa über den Kamsa, d. h. 'red man slays black man' Es wird ja gesagt, daß sich die Granthikas in zwei Parteien teilten, die einen, die Anhänger des Kamsa, farbten sich das Gesicht schwarz, die anderen, die Anhänger des Vāsudeva, malten sich rot So endet das indische Spiel, anders als in Griechenland, mit dem Sieg des lichten Gottes, und daraus erklärt sich auch, warum nach den Regeln der indischen Dramatik ein Stück nicht mit dem Tod des Helden enden darf

¹⁾ The Child Kṛṣṇa, JRAS 1908, S 169ff, The Origin of the Indian Drama, ZDMG 64 S 534ff, The Vedic Āhlyana and the Indian Drama, JRAS 1911, S 979ff, The Origin of Tragedy and the Āhlyana, JRAS 1912, S 411ff

Handlungen vortragen. Diese allem auf Grund des Textes gewonnene Definition paßt genau auf die Schattenspieler, auf die wir vorher geführt wurden. Auch die Stoffe, die die Śaṅbhukas nach dem Mahābhāṣya behandelten, gehören durchaus demselben Kreise an wie die des Mahānāṭaka, der *chāyānāṭakas* und der Vorführungen der Andrajāhikas. Daß die Vorträge der Śaṅbhukas literarische Form hatten, macht ihre Zusammenstellung mit den Granthukas, die sicherlich Rezitatoren epischer Gedichte waren, wahrscheinlich. Der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß in dieser Hinsicht zwischen Śaṅbhukas und Granthukas kein Unterschied bestand. Auch hier bietet wiederum die Geschichte des Schattenspiels in China eine Parallele. Die oben S. 403f. zitierte Stelle aus dem Tan sou fährt nach dem Bericht über die Erfindung des Schattenspiels unter Wu ti fort: 'Allein in der auf Wu ti folgenden Zeit hat man nichts darüber gehört. Erst zur Zeit des Kaisers Jōn tsung von der Dynastie Sung (1023—1065) fanden sich unter den Marktleuten Erzähler (Rhapsoden) der Geschichte der drei Staaten, die ihren historischen Schilderungen im Stil jener Zeit geschmückte Schattenfiguren hinzufügten. Das ist der Anfang der bis auf unsere Tage erhaltenen Bilder der Kämpfer der drei Staaten Schu, Wei und Wu.'

Den endgültigen Beweis, daß die Śaṅbhukas Schattenspiele zeigten, vermag freilich auch das Mahābhāṣya nicht zu erbringen, da es über die Technik der Darstellung nichts aussagt. Die Erklärungen der Kommentatoren, die allerdings um mehr denn ein Jahrtausend jünger sind als Patañjab, führen sogar auf etwas anderes. Kaiyata sagt *śaṅbhikā ity | Kamsādyanulārindām natānām vyākhyānopādhyāyāh | Kamsānulārī natah sāmāyikalāh Kamsabuddhyā grhītaḥ Kamso Bhāṣye vivalasitah*. Dieselbe Erklärung steht in der Padamañjarī. Levi, Théâtre indien, S. 315, übersetzt Kaiyatas Erklärung: 'On appelle śaṅbhukas les maîtres qui apprennent la façon de reciter aux acteurs qui représentent Kamsa, etc.' Allein das kann nicht richtig sein. Es ist im Mahābhāṣya doch auf jeden Fall von irgendwelchen Vorträgen und Vorführungen die Rede, aber nicht von Unterrichtsstunden für Theaterschüler. *Vyākhyāna* kann auch gar nicht 'unterrichten' bedeuten, es ist nie etwas anderes als 'erklären'. Die Śaṅbhukas sind nach den Kommentatoren also Leute, die die Schauspieler, die den Kamsa usw. darstellen, 'erklären'. Das ist derselbe Ausdruck, den der Siamese von dem Sprecher beim Schattenspiel gebraucht¹⁾. Soweit bestatigen also die Kommentatoren durchaus das Ergebnis zu dem wir durch die Prüfung des Textes selbst gelangt sind. Allein, sie nennen die

¹⁾ Bastian, Reisen in Siam, S. 504: 'Auch gibt es fünf Musikanten und zwei Personen, die die Bilder erklären'. Wenn Mohanaḍasa zu Mahān. I, 5 bemerkt *idānim lathāyayandāya vyākhyākrī ātmanah ślokatuṣṭayam aratārayati*, so geht *vyākhyākrī* allerdings nicht auf den Sprecher, sondern den Redaktor des Werkes. Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, hat die Worte mißverstanden.

Spieler *natas* Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß damit auch die Figuren des Schattenspieles bezeichnet sein könnten, aber eher läßt doch der Ausdruck auf menschliche Spieler schließen, die aber natürlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dann nur stumme Spieler sein könnten. Solche Spiele besitzen die Javaner in ihrem Wayang topeng und Wayang wong, bei dem ersteren treten Menschen in Masken, bei dem letzteren Menschen ohne Masken an Stelle der sonst üblichen Lederfiguren des Schattenspieles auf (Juynboll, Intern Archiv für Ethnogr XIII, S 5) Ebenso sind in den siamesischen Maskenspielen, deren Stoff stets dem Rāmāyana entnommen ist, die Schauspieler stumm (Bastian, Reisen in Siam, S 503) In Indien ist die von Sourindro Mohun Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S 21 beschriebene *mūrṭi* etwas Ähnliches. Dabei werden berühmte Persönlichkeiten vorgestellt und von einem *sūtra dhāra* 'erklärt'. Die Spieler sind vollkommen stumm und gebrauchen auch keine Gesten. Es sind also lebende Bilder mit Erklärung. Die Darsteller solcher *ghāmṭīs*, wie die moderne Bezeichnung lautet, kommen nach Tagore besonders von Bombay und Mathura. Noch näher steht den javanischen und siamesischen Spielen, was einzelne der Patuas des westlichen Bengalen bieten. Sie stellen nach Tagore, S 14, eine Reihe von historischen oder mythologischen Persönlichkeiten und Ereignissen pantomimisch dar mit einer fortlaufenden Erklärung in Versen und mit oder ohne Musikbegleitung¹⁾ Es ist gewiß möglich, daß die Kommentatoren an derartige Vorstellungen gedacht haben, fraglich bleibt es aber, ob sie damit auch für Patañjalis Zeit das Richtige treffen. Die weiteren Ausführungen im Mahābhāṣya scheinen mir wiederum dafür zu sprechen, daß die Śāubhikas leblose Figuren bei ihren Vorführungen benutzten.

Die zweite Frage in der Diskussion lautet *citresu katham*. Weber denkt dabei offenbar an Maler, die die Tötung des Kamsa usw. bildlich darstellen. Ich habe demgegenüber schon oben darauf hingewiesen, daß *Kamsam ghātayati* nichts anderes heißen kann als 'er erzählt die Tötung des Kamsa'. Die Worte *citresu katham* können danach nur bedeuten 'Inwiefern (ist das Prasens in *Kamsam ghātayati* richtig, wenn die Geschichte der Tötung des Kamsa) vor Bildern (erzählt wird)'. Die Antwort lautet: 'Auch in den Bildern sieht man das Ausholen zum Schlage und das Niedersausen der Hiebe und das Schleifen des Kamsa'²⁾ mit anderen

¹⁾ Man konnte auch daran denken, daß Kaiyata Schattenspiel im Auge hatte, bei denen die Schatten durch wirkliche Menschen hervorgerufen wurden. So behauptet aber diese Art des Schattenspiels bei uns bis auf den heutigen Tag auch ist, so scheint sie doch im Orient unbekannt zu sein. Jacob Geschichte des Schattenspiels S 140ff. weist nach, daß sie wahrscheinlich aus Spanien stammt. 1767 nach Paris kam und von da 1781 durch den Prinzen Georg von Meiningen in Weimar eingeführt wurde.

²⁾ Eine wörtliche Übersetzung von *udgārṇī nṛpatīṣṭ ca prahārāḥ* ist im Deutschen nicht möglich. Ob *Kamsakargayaḥ ca* die richtige Lesart ist, ist mir zweifelhaft, ebenso die Übersetzung (vgl. oben S 408, Anm 1).

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, die Ausführungen Keiths in ihren wesentlichen Punkten richtig wiederzugeben. Unklarheiten im Ausdruck und zum Teil sogar Widersprüche machen das nicht ganz leicht. So schreibt Keith z. B. ZDMG. 64, S. 535f.; JRAS. 1911, S. 1008, den Śaumbhikas offenbar Handlung allein zu¹⁾; JRAS 1912, S. 423, Anm. 1 wird es aber wieder als möglich hingestellt, daß die Śaumbhikas Handlung und Worte gebrauchten²⁾, also schon das aufführten, was Keith ein wirkliches Drama nennt. Inwiefern dann die Angaben über die Śaumbhikas etwas für die Entstehung des Dramas beweisen können, bleibt mir unverständlich. Ich halte es im übrigen für überflüssig, auf die Theorien Keiths im einzelnen einzugehen, da sie, wie ich zu zeigen hoffe, wenigstens soweit es sich um das indische Drama handelt, auf einem völligen Mißverstehen der Mahābhāṣya-Stelle beruhen³⁾. Vielleicht wurden Keith selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Behauptungen gekommen sein, wenn er den Versuch gemacht hatte, die Stelle einmal im Zusammenhang zu übersetzen. Das wäre um so wünschenswerter gewesen, als er sich in seinen Aufsätzen auch an Leser wendet, die des Sanskrits nicht kundig sind. Zum mindesten hatte man aber doch verlangen können, daß er die Stelle, aus der er so weitgehende Folgerungen zieht, seinen Auseinandersetzungen in der Form zugrunde legen würde, wie sie die kritische Ausgabe von Kielhorn bietet. Daß Keith diese Ausgabe gar nicht aufgeschlagen hat, daß er überhaupt nur Webers Auszug aus der fehlerhaften Benares-Ausgabe und Webers Paraphrase benutzt hat, zeigt sich auf Schritt und Tritt⁴⁾. Das aber wird von allem anderen abgesehen für Keith eine reiche Quelle von Fehlern. So gibt die vollkommen sinnlose Lesart *buddhir vyācalasānāḥ* zu der Über-

1) 'Now the earliest certain notice which is preserved of the Indian drama . . . tells of the performance of two plays . . . in different ways, either by Śaumbhikas who actually performed the action of the play on the stage, or by Granthukas, who by words expressed the sentiments of the personages affected. This passage is of conclusive importance. It displays all the essential elements of drama side by side.' Mit 'all the essential elements' scheinen nur die beiden, Handlung und Rede, gemeint zu sein, denn das rituelle Drama 'gradually developed into real drama by the union of action and of speech, here shown separately employed as means of expressing the action of the contest of Kamsa and Kṛṣṇa' (ZDMG). 'In the Mahābhāṣya, where we are told how the slaying of Kamsa by Kṛṣṇa could be represented either in actual action or by mere words' (JRAS).

2) 'It does not definitely appear whether the Śaumbhikas actually acted and spoke their parts.'

3) Nur das sei hier bemerkt, daß die Erklärung der Regel über den glücklichen Ausgang des Dramas auf jeden Fall falsch ist. Sie kann nicht auf irgendwelche alte Tradition zurückgehen, da sie das vorklassische Drama noch gar nicht kennt. In Bhāṣya Urubhaṅga stirbt Duryodhana, der Held des Stückes, am Schluß auf der Bühne.

4) Siehe insbesondere JRAS 1912, S. 418, Anm. 7, wo sogar *ataś ca* wieder erscheint, das erst von Weber fälschlich für *ātaś ca*, wie auch die Benares Ausgabe liest, eingesetzt ist.

setzung Anlaß 'reciters who represent the feelings¹⁾ of either side' (JRAS 1912, S 418), wodurch der Ansehein einer Ähnlichkeit mit dem Dīṭyambos erweckt wird, die in Wahrheit gar nicht besteht. Die Kielhornsche Ausgabe liest ferner am Schluß mit sämtlichen Handschriften *kecid rakta-mukhā bharaṇti kecid kalamukhāh*, die Benares Ausgabe hat *raktamukhāh* und *kalamukhāh* vertauscht. Nur dadurch wird es aber Keith möglich, die Leute mit schwarzem Gesicht auf die Anhänger des Kamsa, die mit rotem Gesicht auf die Anhänger des Kṛṣṇa zu beziehen. Aus dem richtigen Text könnte er höchstens folgern, daß die Anhänger des Kamsa rot, die Anhänger des Kṛṣṇa schwarz gewesen seien. Nun bin ich allerdings überzeugt, daß ein schwarzer Vegetationsdämon Kṛṣṇa Keith an und für sich keine Schwierigkeiten bereiten würde, in der reichen Schar der Vegetationsdämonen, mit denen uns die moderne Mythologie beglückt, bietet ja Dionysos Melanagis eine schöne Parallele, aber zu den Tatsachen der Mahāvratā Zeremonie scheint mir dieser schwarze Vegetationsdämon nicht ganz zu passen.

Versuchen wir nun einmal — was bisher niemand getan zu haben scheint — uns klar zu machen, was die Mahābhāṣya Stelle wirklich besagt. Weber war der Ansicht, daß es sich bei den Vorführungen der Śaṅkukas um eine Art roher Mysterien handle, in denen 'der den Kamsa resp. Bali repräsentierende Schauspieler wirklich leibhaftig (*pratyakṣam*) getötet resp. gehunden wurde'. Darin ist ihm wohl niemand gefolgt, in der Tat legt Weber hier in *pratyakṣa* einen Sinn, der ihm ganz gewiß nicht zukommt. Alle aber scheinen darüber einig zu sein, daß die Śaṅkukas Schauspieler waren, die die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali darstellten. Gegen diese Auffassung muß schon das Bedenken erregen, daß Patañjali diese Leute mit einem Wort bezeichnet, das später jedenfalls für den gewöhnlichen Schauspieler nicht üblich ist. Der Ausdruck *pratyakṣam Kamsam ghātayanti*, *pratyakṣam Balam bandhayanti* schließt aber die Deutung der Śaṅkukas als Schauspieler geradezu aus. Ein Patañjali ist oft knapp in seiner Redeweise, aber immer haarscharf. Wenn er gesagt hat *Kamsam ghātayati* bedeute *Kamsavadham ācāste*, 'er erzählt die Tötung des Kamsa', so ist es einfach unmöglich, daß dieser Ausdruck, auf die Śaṅkukas angewendet, plötzlich bedeuten könnte 'sie stellen die Tötung des Kamsa als Schauspieler dar'. Der Satz über die Śaṅkukas kann nur besagen 'Was zunächst diese sogenannten Śaṅkukas betrifft, so erzählen sie die Tötung eines vor Augen stehenden Kamsa und die Fesselung eines vor Augen stehenden Bali'. Stehen Kamsa und Bali, und ebenso natürlich ihr Feind Vāsudeva, vor Augen, so sind sie in der Gegenwart vorhanden, und daher ist das Prasens am Platz. Die Śaṅkukas sind also Leute, die Geschichten wie die Tötung des Kamsa und die Fesselung des Bali zur Erläuterung gewisser vor den Augen der Zuschauer sich abspielender

¹⁾ Weber 'Empfindungen. Natürlich kann *buddhi* das gar nicht bedeuten

Handlungen vortragen. Diese allein auf Grund des Textes gewonnene Definition paßt genau auf die Schattenspieler, auf die wir vorher geführt wurden. Auch die Stoffe, die die Śāubhikas nach dem Mahābhāṣya behandelten, gehören durchaus demselben Kreise an wie die des Mahānāṭaka, der *chāyānāṭakas* und der Vorführungen der Andrajālikas. Daß die Vorträge der Śāubhikas literarische Form hatten, macht ihre Zusammenstellung mit den Granthikas, die sicherlich Rezitatoren epischer Gedichte waren, wahrscheinlich. Der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß in dieser Hinsicht zwischen Śāubhikas und Granthikas kein Unterschied bestand. Auch hier findet wiederum die Geschichte des Schattenspiels in China eine Parallele. Die oben S. 403f. zitierte Stelle aus dem T'an sou fährt nach dem Bericht über die Erfindung des Schattenspiels unter Wu ti fort: 'Allein in der auf Wu ti folgenden Zeit hat man nichts darüber gehört. Erst zur Zeit des Kaisers Jōn tsung von der Dynastie Sung (1023—1065) fanden sich unter den Marktleuten Erzähler (Rhapsoden) der Geschichte der drei Staaten, die ihren historischen Schilderungen seiner jener Zeit geschmückte Schattenfiguren hinzufügten. Das ist der Zumang der bis auf unsere Tage erhaltenen Bilder der Kämpfer der drei, austen Schu, Wei und Wu.'

Den endgültigen Beweis, daß die Śāubhikas Schattenfiguren zeigten, vermag freilich auch das Mahābhāṣya nicht zu erbringen, da es über die Technik der Darstellung nichts aussagt. Die Erklärungen und Kommentare, die allerdings um mehr denn ein Jahrtausend jünger sind als Patañjali, führen sogar auf etwas anderes. Kaiyata sagt von *Flāṭi* | *Kamsādyanulārīnām natānām vyākhyānopādhyāyāh* | *Kamsā* zu den *natah* | *sāmāyikāh Kamsabuddhyā grhītaḥ Kamso Bhāṣye uvācītaḥ* | dieselbe Erklärung steht in der Padamañjarī. Levi, Theatre indien, übersetzt Kaiyatas Erklärung: 'On appelle çaubhikas les maîtres qui, en la façon de reciter aux acteurs qui representent Kamsa, etc.' Allein das kann nicht richtig sein. Es ist im Mahābhāṣya doch auf jeden Fall von irgendwelchen Vorträgen und Vorführungen die Rede, aber nicht von Unterrichtsstunden für Theaterschüler. *Vyākhyāna* kann auch gar nicht 'unterrichten' bedeuten, es ist nie etwas anderes als 'erklären'. Die Śāubhikas sind nach den Kommentatoren also Leute, die die Schauspieler, die den Kamsa usw. darstellen, 'erklären'. Das ist derselbe Ausdruck, den der Siamese von dem Sprecher beim Schattenspiel gebraucht¹⁾. Soweit bestätigen also die Kommentatoren durchaus das Ergebnis, zu dem wir durch die Prüfung des Textes selbst gelangt sind. Allein, sie nennen die

¹⁾ Bastian, Reisen in Siam, S. 504: 'Auch gibt es fünf Musikanten und zwei Personen, die die Bilder erklären'. Wenn Mohanadasa zu Mahān. I, 5 bemerkt: *śāṇḍinī lathāyajanāya vyākhyākrīḍā ātmanah ślokatatparyayam avatārayati*, so geht *vyākhyākrīḍā* allerdings nicht auf den Sprecher, sondern den Redaktor des Werkes. Aufrecht, Cat. col. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, hat die Worte mißverstanden.

Spieler *natas* Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß damit auch die Figuren des Schattenspieles bezeichnet sein könnten, aber eher läßt doch der Ausdruck auf menschliche Spieler schließen, die aber natürlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dann nur stumme Spieler sein könnten. Solche Spiele besitzen die Javaner in ihrem Wayang topeng und Wayang wong, bei dem ersteren treten Menschen in Masken, bei dem letzteren Menschen ohne Masken an Stelle der sonst üblichen Lederfiguren des Schattenspieles auf (Juynboll, Intern Archiv für Ethnogr. XIII, S. 5). Ebenso sind in den siamesischen Maskenspielen, deren Stoff stets dem Rāmāyana entnommen ist, die Schauspieler stumm (Bastian, Reisen in Siam, S. 503). In Indien ist die von Sourindro Mohun Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S. 21 beschriebene *mūrta* etwas Ähnliches. Dabei werden berühmte Persönlichkeiten vorgestellt und von einem *sūtra-dhāra* 'erklärt'. Die Spieler sind vollkommen stumm und gebrauchen auch keine Gesten. Es sind also lebende Bilder mit Erklärung. Die Darsteller solcher *ghāmīs*, wie die moderne Bezeichnung lautet, kommen nach Tagore besonders von Bombay und Mathurā. Noch näher steht den javanischen und siamesischen Spielen, was einzelne der *Patnās* des westlichen Bengalen hießen. Sie stellen nach Tagore, S. 14, eine Reihe von historischen oder mythologischen Persönlichkeiten und Ereignissen pantomimisch dar mit einer fortlaufenden Erklärung in Versen und mit oder ohne Musikbegleitung¹⁾. Es ist gewiß möglich, daß die Kommentatoren an derartige Vorstellungen gedacht haben, fraglich bleibt es aber, ob sie damit auch für Patañjalis Zeit das Richtige treffen. Die weiteren Ausführungen im Mahābhāṣya scheinen mir wiederum dafür zu sprechen, daß die Śaubhikas leblose Figuren bei ihren Vorführungen benutzten.

Die zweite Frage in der Diskussion lautet *citresu katham*. Weber denkt dabei offenbar an Maler, die die Tötung des Kamsa usw. bildlich darstellen. Ich habe demgegenüber schon oben darauf hingewiesen, daß *Kamsam ghātayati* nichts anderes heißen kann als 'er erzählt die Tötung des Kamsa'. Die Worte *citresu katham* können danach nur bedeuten 'Inwiefern (ist das Präsens in *Kamsam ghātayati* richtig, wenn die Geschichte der Tötung des Kamsa) vor Bildern (erzählt wird)'. Die Antwort lautet: 'Auch in den Bildern sieht man das Ausziehen zum Schlage und das Niedersausen der Hiebe und das Schleifen des Kamsa'²⁾ mit anderen

¹⁾ Man könnte auch daran denken, daß Kāvya Schattenspiele im Auge hatte, bei denen die Schatten durch wirkliche Menschen hervorgehoben wurden. So beliebt aber diese Art des Schattenspieles bei uns bis auf den heutigen Tag auch ist, so scheint sie doch im Orient unbekannt zu sein. Jacob Geschichte des Schattenspiels, S. 140 ff., weist nach, daß sie wahrscheinlich aus Spanien stammt, 1767 nach Paris kam und von da 1781 durch den Prinzen Georg von Meiningen in Weimar eingeführt wurde.

²⁾ Eine wörtliche Übersetzung von *udgurnā nipatātā ca prahārā* ist im Deutschen nicht möglich. Ob *Kamsakarṇayakā* die richtige Lesart ist, ist mir zweifelhaft, ebenso die Übersetzung (vgl. oben S. 408 Anm. 1).

Worten, auch da sind Kamsa und Vāsudeva gegenwärtig. Auch Haradatta in der Padamañjarī bezieht die Stelle natürlich auf Lente, die ein Bild 'erklären'. Diese Erklärung besteht nach ihm in solchen Worten wie 'hier ist der Palast von Mathurā, hier ist Kamsa, hier ist der verehrungswürdige Vāsudeva eingetreten' usw. *ye 'pi citram iyācakāte 'yam Mathurāprāsādo¹⁾ 'yam Kamso 'yam bhagavān Vāsudevaḥ pravista etāh Kamsakarsinyo rajava eta udgūrnā nipātītās ca prahārā ayam hatah Kamso 'yam ākrsta ite te 'pi citragatam Kamsam tādrśenauva Vāsudevena ghātayanti | citre 'pi hi tadbuddhir eva paśyatām*, und merkwürdigerweise fügt er hinzu *etena citralekhaḥ iyākhyātāh*, 'damit sind die Maler erklärt worden'. Da nach sagt auch Nāgojibhatta²⁾ *etam ca citralekhaḥ aṇi citrasaṭham Kamsam tādrśenauva Kṛṣṇena ghātayantīty arthah*. Wenn Haradatta und Nāgojibhatta, wie es den Anschein hat, den Ausdruck *Kamsam ghātayati* hier von einem Maler verstehen wollen, der gelegentlich einmal ein Bild, in dem er die Tötung des Kamsa dargestellt hat, erklärt, so befinden sie sich meines Erachtens im Irrtum. Mir scheint es völlig klar, daß hier Leute gemeint sein müssen, die den Vortrag von Geschichten, wie die Tötung des Kamsa, als Profession betrieben wie die Śaubbikas und Granthikas, mit dem Unterscheid, daß sie dazu Bilder zeigten. Man könnte dabei zunächst an die Mankhas denken, die Kalpasūtra 100 in einer Liste von allerlei fahrendem Volk erwähnt werden und nach dem Kommentar Bettler waren, die mit Bildern in der Hand herumzogen und auch Gaurīputrakas hießen (*mankhās citraphalakahastā bhikṣakā Gaurīputrakā ite prasiddhāh*). Bhāgavati 13. 1 wird berichtet, daß der Vater des Gosāla Mankhaliputta ein Mankha gewesen sei und daß Gosāla selbst zunächst das Gewerbe eines Mankha ausgeübt habe, der Kommentar erklärt auch hier *mankha* als *citraphalakavyagrakarabhikṣusūtesa*³⁾. In der Verkleidung eines solchen Mankha tritt offenbar auch der Spion im ersten Akt des Mndrārāksasa auf⁴⁾. Er benutzt, um sich Zutritt in die Häuser zu verschaffen, ein *yama-pala*, das er unter Absingung von Liedern zeigt (11, 3 *jāra edam geham parisa jamaradam damsamto gidam gāma*, 17, 6 *tado paragarapparese parassa asankanīena iminā jamaradena hindamāna appa manīrasatthacanda nadāsasa geham parittho mhi tahiṃ ca jamaradam pasūria paṭṭito mhi gā-*

¹⁾ Der Text in der Ausgabe der Bibl. Ind. Mathuraprasa lo.

²⁾ Kaṣyapa bemerkt nichts zu der Stelle.

³⁾ Hoernle, Uvasagadasao II, S. 108. App. S. 1. Ob die Tradition richtig ist oder nicht, kommt hier natürlich nicht in Betracht. Der Versuch, *mankha* zur Erklärung von *Mankhaliputta* zu benutzen, ist jedenfalls abzulehnen, da *Mankhaliputta* unzweifelhaft sanskr. *Maskariputra*, 'Angehöriger des Ordens der Stabträger', ist. Wie aber Charpentier, JRAS 1913, S. 671, behaupten kann, daß *mankha* gar kein wirkliches Wort, sondern eine Erfindung sei, ist mir unverständlich. *Mankha* wird auch im Kommentar zu Hemaandra, Abh. 795, erwähnt.

⁴⁾ Den Hinweis auf diese und die nachher angeführte Stelle aus dem Balaraṃayana verdanke ich Konow.

dum) Da es heißt, daß er das *yamapata* 'entfalte', so muß es eine Rolle aus Zeug gewesen sein, die den Yama und wahrscheinlich auch sein Gefolge oder das Totenreich darstellte. Es ist mir indessen sehr fraglich, ob Patañjali an diese Bettler gedacht hat. Sie scheinen nur Bilder furchtbarer Gottheiten mit sich geführt zu haben, um bei den Beschauern Angst zu erregen und auf diese Weise Gaben zu erpressen, genau so wie nach Hoernle noch heute Bettler in Bengalen mit den Bildern der Śitalī, der Pocken-göttin, oder der Olābibī, der Choleragöttin, und in Pūrī mit dem Bild des Jagannāth herumziehen. Auch werden die Mankhas kaum epische Erzählungen zu ihren Bildern vorgetragen haben, die Verse, die der Spion im Mudrārāksasa (10, 10ff) singt, sind jedenfalls anderer Art. Aus dem ganzen Zusammenhang scheint mir hervorzugehen, daß Patañjali Vorführungen von Bildern im Auge hatte, die der Unterhaltung dienten, wie sie bis auf den heutigen Tag in Indien üblich sind. Tagore a a O S 14, erwähnt eine dramatische Gattung *citrā*, bei der eine Person auftritt und Gemälde vorzeigt, die verschiedene Rasas und Bhāvas verkörpern. Daß man solche Vorführungen schon im 9. Jahrhundert als eine Art Schauspiel auffaßte, geht aus dem Bālarāmāyaṇa hervor. Im vierten Akt erklärt Mātali dem Daśaratha die Bilder am Wagen des Indra (die die Taten des Paraśurāma zum Gegenstand haben). Das erste Bild, das darstellt, wie Rāma von Śiva im Bogenschießen unterrichtet wird, nennt er geradezu die *prarocanā* zu dem großen Schauspiel *Bhṛgupatiparākrama* (*īyam ca prarocanā Bhṛgupatiparākramamahānātakasya*) und die Darstellung des bogenschießenden Gaṇeśa bezeichnet er als einen Gegenstand der *Rāsa hāsyā* und *adbhuta* (*hāsyuddbhutayor adhiṣṭhanam*). Auffallend ist aber, daß Patañjali hier nur von 'Bildern' redet und nicht wie bei der Besprechung der Darbietungen der Śaubhikas und Granthikas einen besonderen Namen für die Kunstler, die sie vorführten, erwähnt. Wir können daraus meines Erachtens mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen, daß die Vorführung der Bilder ebenfalls den vorher besprochenen Śaubhikas zukam. Die Texte, die sie vortrugen, wurden also der Erklärung teils beweglicher Figuren, teils fester Bilder gedient haben, was es wiederum wahrscheinlich macht, daß jene beweglichen Figuren nicht wirkliche Menschen sondern Schattenbilder waren. Feste Bilder neben beweglichen Figuren finden wir auch im javanischen Schattenspiel. Bei dem javanischen Wayang beber werden Abbildungen auf Papierrollen anstatt beweglicher Figuren gezeigt, die Stoffe sind die gleichen wie beim Wayang purwa und Wayang gēlog, also dem Rāmāyaṇa, dem Mahābhārata, der Kosmogonie Manik Maja und den Pañc Romanen entnommen. Gelegentlich werden auch Dramen des Wayang kēlitik in dieser Weise aufgeführt (Juynboll a a O S 5). Was Siam betrifft, so möchte ich hier auf die von einem Eingeborenen stammende Schilderung eines Schattenspiels hinweisen, das eine Art Mittelding zwischen beweglichen Figuren und festen Bildern ist. Für

die Leng Nang wählt der Spieler von Fellen (Nang) eine Ochsenhaut, möglichst breit und groß, um sie einem Maler (Xang Kluen) zu übergeben, der darauf die Episoden des Ramayana zeichnet mit den Figuren des Herrn Ram, des Herrn Laksaman, der Frau Sida, der Soldaten in des Herrn Ram Affenheer, dann die Figur des Ungeheuers, Thossakan genannt, die der Dame Monthok, Frau jenes Thossakan, und ferner die Räuber, die Frau Sida von der Seite des Herrn Ram entführen. Nachdem alles dieses hübsch aufgezeichnet ist, wird es ausgepriekelt, so daß das Fell nach den Umrissen der aufgezeichneten Linien durchlochert ist. Wenn du dieses Fell bei Tageslicht betrachten solltest, so würdest du nichts klar und deutlich darauf sehen, aber bei Nacht läßt der Schein des Feuers das Ganze hervortreten. Wenn der Eigentümer irgendwo hinberufen wird, so nimmt er ein weißes Tuch mit sich, 8 Soḥ (8 Ellen) breit und 4 Va (16 Ellen) lang, das er schrag geneigt aufhängt und es das Cho Nang (Schatten des Felles) nennt. Dann wird ein Feuer angezündet und die Flamme tüchtig genahrt, um durch ihren Schein das Ganze aufzuhellen und die Transparentenbilder zu illuminieren. Man postiert darauf die nötigen Leute um das Fell hin und her zu bewegen, zum wenigsten 9 oder 10, aber auch 20 und mehr. Wenn das Fell hervorgebracht wird, so fassen es die Gehulffen an dem hölzernen Gestell und bewegen es vor dem Cho Nang hin und her, so daß das durchscheinende Feuer die Bilder darauf abwirft. Für diese transparenten Felle werden nur Szenen aus dem Epos Ramakhyen verwendet, andere Subjekte aber nicht. (Bastian Reisen in Siam, S. 504)

Im Mahābhāṣya wird dann weiter die Frage gestellt: 'Inwiefern (ist das Prasens in *Kamsam ghātayati* richtig), wenn es sich um *Granthukas* handelt, bei denen doch nur *śabdagadu* beobachtet wird?' Das Wort *granthika* bedeutet nach den Lexikographen *dantayāna*, also Astrolog oder Wahrsager (Triḥ 571, Hem An 3, 32, Medinik m 80). Das kann es hier natürlich nicht bedeuten. Es muß hier eine Art von Rezitator bezeichnen. Kaiyata und Nagojibhatta geben es denn auch durch *kathaka*, Haradatta durch *kāthika* wieder. In diesem Sinne erscheint das Wort noch zweimal im Mahābhāṣya zu Pān 1, 4, 29, wo *granthikasya śroṇoti* neben *natasya śroṇoti*, *granthikasya śroṣyāmah* neben *natasya śroṣyāmah* als Beispiele angeführt werden. Vielleicht hat *granthika* dieselbe Bedeutung auch in Mbh 14, 70, 7

tatra mallā natās caiva granthikāḥ saṅkhyasāyikāḥ |

sūlamāgadhasamghās capy astuvams tam Janārdanam ||

wenn auch Nilakantha bemerkt *granthikāḥ dantayānāḥ | granthikas tu karīre syād dantayāne gugguludrame ita Vāralocanah*! Ich glaube nicht,

1) Im Pali findet sich die *granthikas* im *Vidhuraṇḍitajātaka* (54*) G 59

malikāre ca rājale granthike aṭṭha dussile |

2) Im Mahābhāṣya zu Pān 1, 4, 29: natasya śroṇoti granthikasya śroṇoti ||

daß der Granthika etwa davon seinen Namen hatte, daß er Strophen durch eine improvisierte Prosaerzählung 'verknüpfte'. Noch viel weniger berechtigt uns das, was wir über die Granthikas erfahren, dazu, sie als 'Zykliker' zu deuten, d. h. als Rhapsoden, die verschiedene Einzelsagen zu Zyklen verbanden, wie das Dahlmann, Genesis des Mahābhārata, S. 163ff., behauptet. Ich bin vielmehr überzeugt, daß *granthika* eine Ableitung von *grantha* ist und mit Bildungen, wie *gandhika*, *prāṇārika*, *pūpika*, *śaṅkika* (Mahāv. 3, 113) usw. auf einer Stufe steht, also eigentlich den bedeutet, 'der ein Buch benutzt'. In dem gleichen Sinne erscheint *granthin* bei Manu 12, 103:

ajñebhyo granthinah śreṣṭhā granthibhyo dhāriṇo varāḥ |
dhāribhyo jñāninah śreṣṭhā jñānibhyo vyavasāyīnah¹⁾ ||

Ebenso haben die Kommentatoren das Wort verstanden. Haradatta sagt *ye 'pi grantham vācayantah Kaṁsaradharm ācalate kāthikā nāma*; Nāgojibhaṭṭa bemerkt zur Erklärung von *śabdagranthagaḍḍamātram*, wie er anstatt *śabdagaḍḍamātram* gelesen hat, *śabda* sei das aus dem Mund des Vortragenden kommende Wort, *grantha* das in seiner Hand befindliche Manuskript, *gaḍḍa* die ihn umringende Menschenmenge (*śabdah kathakamukhoccāryamānah | granthas taddhastapustakarūpah | gaḍḍo manusyasamghātaḥ*). Die Granthikas, die nach dem Mahābhāṣya die Geschichten von der Tötung des Kamsa und der Bindung des Bali vorlasen, sind offenbar die Vorgänger der Leute, die später das Mahābhārata, das Rāmāyana und Purāṇas vorzulesen pflegten. Solche Vorlesungen sind uns bekanntlich für das 7. Jahrhundert durch Bāna²⁾ und eine Inschrift aus Kamboja³⁾ bezeugt; sie werden aber auch in dem Schlußkapitel des Mahābhārata selbst erwähnt. Der *tācala*, der hier geschildert wird, ist, wie eigentlich schon

Goldarbeiter und Juweliere passen weder die Astrologen noch irgendwelche Rezipitoren hinein. *Granthika* scheint hier eine Art Handwerker zu bezeichnen. Weitere Vermutungen zu äußern, scheint mir vorläufig zwecklos.*

¹⁾ Buhlers Übersetzung, die auf den Kommentaren beruht, lautet: '(Even forgetful) students of the (sacred) books are more distinguished than the ignorant, those who remember them surpass the (forgetful) students, those who possess a knowledge (of the meaning) are more distinguished than those who (only) remember (the words), men who follow (the teaching of the texts) surpass those who (merely) know (their meaning)'. Ich kann die Wiedergabe von *granthin* und *dhārin* nur bedingt für richtig halten. Meines Erachtens sind die *ajñāh* diejenigen, die gar nichts von den vedischen Texten wissen, die *granthinah* diejenigen, die ein Buch haben, also geschriebene Texte benutzen und insofern 'vergeßlich' genannt werden können, die *dhārinah* diejenigen, die die Texte auswendig können, ohne ihren Sinn zu verstehen, die *jñāninah* diejenigen, die auch die Bedeutung der Texte kennen, und die *vyavasāyīnah* diejenigen, die sie befolgen.

²⁾ Kādambari (Bombay 1890) S. 128. *bhagavantam Mahākālām arcitum ito gatvā tatra Mahābhārata vācayāmāne śrutam.*

³⁾ Barth, Inscr. sanscr. du Cambodge, S. 30

*Rāmāyanapurāṇābhyām aśegam Bhāratan dadat
 akrīḍṇvāham acchedyām sa ca tadācānāsthītim.*

der Name zeigt, ein Vorleser, man vergleiche insbesondere V 22 und 53
trisastrīnarnasamyuktam astasthānasamīritam |
vācayed vācakah śrasthah svāsīnah susumāhītah ||
atah param praraksyāmi yāni dehyāni Bhārata |
vacyamāne tu viprebhīyo rūjan parīani parvanī¹⁾ ||

Im übrigen kann freilich Nāgopibhāttas Lesung und Erklärung im einzelnen keineswegs als sicher gelten. Die meisten Handschriften, darunter die besten, lesen *śabdagadumātram*, die Śārada Handschrift k hat *gadula* für *gadu*. Die Lesungen *śabdagranthanagadumatram* und *śabdagranthanamātram* werden nur von schlechteren Handschriften geboten, die erste von g, die zweite von B. Mit Nāgopibhāttas Lesung stimmt keine Handschrift des Textes überein. Von den Bedeutungen, die das PW für *gadu* anführt, kommt hier kaum eine in Betracht. Wir sind also aufs Raten angewiesen. Ich möchte es für das wahrscheinlichste halten, daß *gadu* ein Synonym von *grantha* ist, das daher auch zum Teil in den Text eingedrungen ist, und daß *śabdagadu* 'Wortverbindung' bedeutet. Dem Sinne nach würde das jedenfalls passen, denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß von den Granthikas hier im Gegensatz zu den Śaumbhikas behauptet wird, daß sie unter Verzicht auf alle für das Auge berechneten Mittel die Tötung des Kamsa usw. nur mit Hilfe von Worten schildern. Damit steht es aber doch in flagrantem Widerspruch, wenn, wie allgemein angenommen wird, nachher gesagt wird, daß sie sich in zwei Parteien teilten, von denen sich die eine das Gesicht rot, die andere schwarz farbte. Dann wurden sie ja doch wieder nicht nur mit Worten sondern auch mit augenfälligen Mitteln arbeiten. Wie soll man sich diese im wesentlichen doch offenbar epischen Rezitationen überhaupt von zwei Parteien ausgeführt vorstellen? Und wenn man auch vielleicht annehmen wollte, daß sich die Anhänger des Kṛṣṇa Vāsudeva ihm zu Ehren schwarz farbten — Kṛṣṇa ist ja der 'Schwarze' —, warum sollten sich die Anhänger des Kamsa rot färben? Ich wußte nicht, daß irgendwo gesagt wäre, daß Kamsa rot gewesen sei. Inwiefern kann weiter jene Teilung in zwei Parteien und die Färbung der Gesichter etwas für die Richtigkeit des Prasens in *Kamsam ghātayati* beweisen? Denn darum führt Patañjali schließlich doch alles das an, ihm liegt doch gar nicht daran, eine Beschreibung der Tätigkeit der Granthikas um ihrer selbst willen zu geben. Nach Weber 'stellen' die Granthikas dadurch 'wirklich seiende Empfindungen dar'. Abgesehen davon, daß diese Übersetzung auf einer völligen Verkenntnis des Textes beruht, dürfte es schwer zu sagen sein, wie eine 'wirklich seiende Empfindung' durch Rot- oder Schwarzfärbung des Gesichtes zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Schwierigkeiten machen endlich auch die Worte *varṇānyatram pūyanti*. Meinem Sprachgefühl nach kann das gar nicht bedeuten 'sie bemalen sich

¹⁾ Vgl. auch die Erwähnung der *pustakas* in V 73 und 77. Die Verse kehren sämtlich auch im Hariv. 10161ff. wieder.

mit verschiedenen Farben', das könnte höchstens etwa durch *bhinnavar natvam puyanti* ausgedrückt sein. *Varnānyatā* kann nur das 'Anderssein, die Veränderung der Farbe' (*varnasyānyatām*) sein, mit der Farbe aber kann, da nachher von *mukha* die Rede ist, nur die Gesichtsfarbe gemeint sein. Genau in dieser Bedeutung erscheint das Wort aber auch sonst in der Literatur. Sāhityad 166 wird *varnanya* unter den *sāttvika vīkaraś* aufgezählt und in 167 wird es definiert

viśādamadarosādyair varnānyatām varnatā

'*varnatā* (= *varnanya*) ist die Veränderung der (Gesichts)farbe aus Niedergeschlagenheit, Rausch, Zorn usw.'¹⁾ Und diese Bedeutung stimmt auch in unserer Stelle durchaus zu dem Folgenden. Der Inder unterscheidet zwei Arten von Verfärbungen bei Affekten, eine nach Rot, die andere nach Schwarz. Pāṇini lehrt in 5, 4, 31—33, daß an *lohita* und *lāla* 'varne cāntye', 'wenn die Farbe nicht dauernd ist', das Suffix *la* trete. Die Kāśikā gibt als Beispiele *lohitalakḥ lopena*, *lohitalakḥ pīdanena*, *lohitalā lopena*, *lohitalā lopena*, *lālālam mukham aślakṣyena*, 'das Gesicht ist schwarz vor Scham'. Manu 8, 25 wird unter den äußeren Anzeichen, aus denen der König die Gedanken der vor Gericht auftretenden Parteien erschließen soll, auch *varna* genannt, wofür im folgenden Vers *akṣtravīkara* eintritt, Kullūka erklärt *varnaḥ śiṣbhāvikavarnād anyādrśo mukhakālmādiḥ*. Hemacandra, Abh 307, nennt *varnanyam lālilā* unter den acht *sāttvikas*. Für *lāla* und *lohita* treten auch Synonyma ein, so *śyāma*, gelegentlich auch *śyāla* für *lāla*, *rakta*, in Versen auch *aruna*, für *lohita*. Bhāratīyanātyas 8, 145ff werden vier Gesichtsfarben unterschieden *śiṣbhāvika* 'die natürliche', *prasanna* 'heiter, klar', *rakta* 'rot', und *śyāma* 'schwarz'. Die drei letzten werden auf die verschiedenen Rasas verteilt, der *prasanna mukharaga* kommt dem *adbhuta*, *hāsyā* und *sringāra* zu, der *rakta* dem *vīra*, *raudra*, *mada* und *karuṇa*, der *śyāma* dem *bhayānaka* und *bibhatsa*. Die Stelle scheint mir, nebenbei bemerkt, deutlich zu zeigen, worauf schon Pāṇinis Angaben führen, daß man ursprünglich nur zwei Arten der Verfärbung unterschied, denn das hier hinzugefügte *prasanna* ist keine eigentliche Farbenbezeichnung. Bhāratīyanātyas 7, 30 wird gelehrt, daß der vor einer Gefahr besorgte Mann ein schwarzes Gesicht habe *śyāmāsyah sankṣtāḥ puruṣaḥ*. Im Kautīliya 18 (S 43) wird unter anderen Merkmalen, an denen man einen Giftmischer erkennen kann, wie stockende Rede, Schweiß, starkes Zittern auch *śukasyātavakṣatā* angeführt. Sāhityad 233 heißt es, daß der Zornige rote Augen und rotes Gesicht zeige, im Unterschied von dem Kampfeshelden *raktāsyānetratā cātra bhedinī yuddhāvīratāḥ*. Ebenda 590 wird Zorn und Leidenschaft als rot bezeichnet *raktāu ca krodharūgau*. Mahānātaka D 13, 1 wird Ravana genannt *Laṅkeśvaraḥ sūlavadhārūna vakṣatārah* ebenda 13, 38 Rāma *krodharūnaḥ*, Hāla 1, 1 das Gesicht der

¹⁾ Vgl. Bhāratīyanātyas 7, 88 *śitakrodhabhayaśramarogaklamatāpajam ca varnanyam*

eifersuchtigen Gauri *rosārūna* Erwähnt sei auch, daß dem *raudra* *Rasa rakta*, dem *bhayānaka kṛṣṇa* als Farbe zugeteilt wird (Sāh 232, 235) Es durfte nicht schwer sein, die Belege noch zu vermehren Schon auf Grund des Angeführten aber läßt sich behaupten, daß das Rotwerden im allgemeinen als Zeichen zorniger Erregung angesehen wurde, das Schwarzwerden als Zeichen der Furcht In diesem Sinne muß auch *raktamukhāḥ* und *kālamukhāḥ* in unserer Stelle genommen werden¹⁾ und selbstverständlich kann der Satz dann nur auf die Zuhörer gehen Die Zuhörer verraten durch den Wechsel der Gesichtsfarbe, daß sie Zorn und Furcht empfinden, wie das auch von dem idealen Zuhörer beim Schauspiel verlangt wird²⁾

yas tuste tustim āyati śoke śokam upasti ca |

kruddhah kruddhe bhaye bhutah sa nātye prekṣaḥ smṛtaḥ ||

Auf die Zuhörer muß dann aber auch der vorhergehende Satz bezogen werden, sie sind es, die teils für Kamsa, teils für Vāsudeva Partei ergreifen In dieser Parteinahme und in den Äußerungen der Affekte sieht aber Patañjali ein Zeichen, daß Kamsa und Vāsudeva, von denen die Granthikas erzählen in der Vorstellung der Zuhörer augenblicklich in der Gegenwart vorhanden sind Denn das ist die Bedeutung von *ātaś ca sataḥ* *Ātaś ca sataḥ* ist nicht etwa ein Fehler für *atas ca sataḥ* und bedeutet nicht etwa, wie Weber meint, 'daher', sondern ist, wie alle mit *ātaś ca* beginnenden Sätze³⁾, ein verkürzter Satz 'und darum sage ich *sataḥ*' Daß Kamsa und Vāsudeva beim Vortrag der Granthikas ebenso wie bei dem der Śaubhikas gegenwärtig sind, wenn auch in diesem Fall nur in der Vorstellung der Zuhörer, wird aber deshalb betont, weil sich daraus wieder wie in den vorher besprochenen Fällen die Richtigkeit des Prasens in *Kamsam ghātayati* ergibt⁴⁾ Die Stelle des Mahabhāṣya soweit sie die Granthikas betrifft, ist also zu übersetzen 'Inwiefern (ist der Gebrauch des Prasens in *Kamsam ghātayati* usw richtig), wenn es sich um Granthikas

¹⁾ Nach Pāṇini mußten wir allerdings *kalakamukhāḥ* erwarten, aber diese Abweichung spricht natürlich nicht gegen meine Erklärung denn auch wenn von der Bermalung der Gesichter die Rede war, mußte es nach Pāṇ 5 4, 32 'nāṭyāḥ kalakamukhāḥ' heißen Hier ist offenbar eine Änderung im Sprachgebrauch eingetreten, da, wenn man den Zeitraum bedenkt der zwischen Pāṇini und Patañjali liegt, nicht verwunderlich ist

²⁾ Bharata in Mālatīm Kōmā 9, siehe Lévi a a O., App S 63 Vgl auch M Müller, India what can it teach us? S 81

³⁾ Vgl I, 12, 27 *sūtrata eva hi śabdān pratipadyante | ātaś ca sūtrata eva yo hy utsūtram kathayen nādogrhyeta* 81, 4, 95, 16 96 26, 176, 6 217, 19, 251, 17, 256 22 usw

⁴⁾ Die Kommentatoren haben das alles offenbar für so selbstverständlich gehalten daß sie es für überflüssig hielten die Stelle ausführlich zu erklären Nāgajibhāṣa macht aber wenigstens zwei Bemerkungen die erkennen lassen daß er die Sache ebenso auffaßte Zu *ātaś ca sato vyāmīśrūtāḥ ceti* (sic) bemerkt er *co hetau yato evaṁ bhāṣyātīti drśyante v j arthah | na hy atīti abuddhau tat sambhavitīti bhārah | tatīdāmye svapalā iva varṇayātum puṣṭanti puṣṭam kuruṇāti dadhatīti arthah*

(Vorleser) handelt, bei denen (doch) nur die Verbindung von Worten beobachtet wird? Auch diese lassen, indem sie die Schicksale¹⁾ jener (Kamsa, Bali, Vāsudeva) von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende auseinandersetzen, sie als gegenwärtig in der Vorstellung (der Hörer) existierend erscheinen Und darum (sage ich) „gegenwärtig existierend“, weil sich auch Parteien zeigen²⁾ Die einen nehmen für Kamsa Partei, die anderen für Vāsudeva Sie zeigen ja auch Wechsel der Gesichtsfarbe, die einen werden rot im Gesicht, die anderen schwarz³⁾ Damit fallen all die luftigen Theorien

¹⁾ Siehe oben S 408, Anm 3

²⁾ Oder 'Parteiung zeigt', siehe oben S 408, Anm 4 Zu der Bedeutung von *vyamitra* vergleiche auch Rām 2, 1, 27, wo Rāma genannt wird *śraivīhyam cāstrasa muheṣu prapto vyāmītrakṣu ca*, wörtlich 'der die erste Stelle erlangt hatte bei der Anheftung von Waffen und bei Parteiungen' Meines Erachtens kann das nur heißen, daß Rāma im Kampf mit Waffen und Worten den Sieg davonzutragen pflegte Der Kommentator Rama erklärt *vyāmītrakṣu* allerdings als *prākṛtādbhāsamīṣṛitana talādṣu* und Hillebrandt a a O S 10, hat das zum Beweis der Existenz des Dramas zur Zeit Vālmīkas herangezogen Daß in unmittelbarer Verbindung mit *astrasamūha* nicht von irgendwelchen literarischen Produkten die Rede sein kann, scheint mir aber völlig klar Es ist auch ganz begreiflich, daß der Kommentator keine Ahnung von der richtigen Bedeutung des Wortes hatte, da sie bisher außerhalb des *Mahābhāṣya* nicht belegt zu sein scheint

³⁾ Auf dieser Auseinandersetzung des *Mahābhāṣya* beruht Bhartṛhari's Strophe *Vakya-padiya* 3, 7, 5

śabdopahitarūpāṁś ca buddher viśayataṁ gataṁ |

pratyakṣam iva Kamsadin sadhanatvena manyate ||

Die Strophe wird auch von Kaiyaṣa und Haradatta und von Viśvanatha im Kommentar zu *Sahityadarpaṇa* 61 zitiert, an der letzten Stelle mit den Varianten *rupam* *tan* und *pratyakṣam iva* Helaraja's Kommentar zu der Strophe ergibt, soweit es sich um die Granthikas handelt, für unsere Frage nichts Neues Ich will nur erwähnen, daß auch hier *granthika* durch *kathaka* erklärt wird *tatra granthikāḥ kathakāyata ityrtirupenau Kamsavadhādy acalṣate tatha ca kathakāḥ śrotarī Kamsādyakārapratyayanānād buddhivāsudevena buddhikamsam ghatayati* In den einleitenden Bemerkungen behandelt Helaraja kurz auch die Frage, inwiefern der Ausdruck *Kamsam ghatayati*, *Baliṁ bandhayati* für andere als die Granthikas richtig sei, nber, dem veränderten Zweck entsprechend in anderer Weise als Patañjali Leider ist der Text hier zum Teil verderbt, er lautet in der Ausgabe der Benares Sanskrit Series *Citrāguri tyidau hi prakṛtirupasya prayojyaprayojakabhāvādhyavasāyāt Kamsam ghatayati Baliṁ bandhayatiṣi siddham | etam kṛtānukaranenādye pi (mahānayanām)* Kam savāsudevānukāreṇa sādṛśyāt tadrūpatopapattih Citrāgu ist nach Bhagavatapur 10, 61, 13 ein Sohn des Kṛṣṇa Helaraja sagt also, daß für ihn und andere Verwandte oder Freunde des Kṛṣṇa der Ausdruck *Kamsam ghatayati* richtig sei, weil man das Vorhandensein des zu Veranlassenden und des Veranlassers, das nach Pāṇ 3, 1, 26 erforderlich ist, für die ursprünglichen, wirklichen Erscheinungen des Vāsudeva usw deutlich erkenne Im folgenden ist für *kṛtānukaranenādye* sicherlich *kṛtānukaranenādye* zu lesen, das verderbte *mahānayanām* vermag ich nicht herzustellen Helaraja scheint aber zu sagen, daß auch im Schauspiel, das eine Nachahmung wirklicher Geschehnisse sei, die Erscheinungen des Kamsa und Vāsudeva vorhanden seien, da sie durch die Schauspieler dargestellten Kamsa und Vāsudeva ähnlich seien Diese Erscheinungen, argumentiert Helaraja dann weiter im Anschluß an seinen Text,

die man auf Grund dieser Stelle aufgestellt hat, in sich zusammen. Vielleicht dürfen wir sogar hoffen, daß der Vegetationsdämon Kṛṣṇa nun seine illegitime Existenz beschließen wird.

Das Mahābhāṣya bezeugt die Śaubhikas für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.¹⁾, daß sie in noch ältere Zeit zurückgehen, geht aus einer Reihe von anderen Stellen hervor. Unter der Namensform *saubhika* erscheinen sie im Kauṭilya Arthaśāstra in dem Kapitel über den Heturen aufseher (44, S. 125). Der Verfasser schließt seine Auseinandersetzungen mit den Worten *etena natanartakagāyakaṁ ādakarāvṛjṇanakuṣīlavaplaraḥ saubhikacāranānām śrīyavaharīnām śrīyo gudhājñas ca iva khyatāḥ* *) Die Gāthās des Viḍhurapandita-jataka (545) erwähnen die Śrubbhikas als *sobhīya*, mit der volkssprachlichen Form des Namens, über den ich schon oben gesprochen habe. Punṇaka preist dort seinen wunderbaren Edelstein, in dem die ganze Welt zu erblicken ist (G. 60ff.)

alariye ca sūde ca natanattakagāyane |
pānissare kumbhathūnīke manimhi passa nimmitam ||
passa bheri mutingā ca samkhāpanavādendimā |
sabbam ca tālavacaram manimhi passa nimmitam ||
sammatalaṇ ca vīnaṇ ca naccagitaṁ surāditaṁ |
turiyatāḍhasamghuttham manimhi passa nimmitam ||
laṁghikā mutthika c' ettha mayākārā ca sobhīyā |
vetāḷike ca jalle ca manimhi passa nimmitam ||

Der Kommentator bezeugt mit seiner Erklärung *sobhīyā ti nagarasobhānā sampannarūpā purisa* nur aufs neue seine sattsam bekannte Unwissenheit. Daß die *sobhīyas* die hinter den *natas nattalas*, Sängern und Musikern oder Instrumenten und in unmittelbarer Zusammenstellung mit Springern, Faustkämpfern, Vorführern von Blendwerk, Barden und Jallās genannt werden, mit den Śaubhikas identisch sind, kann eigentlich überhaupt kaum zweifelhaft sein. Den endgültigen Beweis liefert die ähnliche Aufzählung im Mahāvastu 3, 113, bei der Beschreibung von Śuddhodanas Auszug zum Besuch des Buddha. Sie lautet in Senarts Ausgabe *sarīe ca ye Kaṁḍāyastarīyā gandharīkā | tadayathā cakṛīkavātāḷikanatanartakarillamallā*

sind auch bei dem Vortrag der Granthikas, wo sie nur durch Worte hervorgehoben werden, gleichsam augenfällig in der Vorstellung der Zuhörer vorhanden. Wie dies weiter für die Lehre vom *śādhana* verwertet wird, kommt hier nicht in Betracht.

1) ZDMG 58 S. 868 habe ich ein in einer Inschrift aus Mathura angeblich erscheinendes *leṇasobhikā* mit den Śaubhikas in Zusammenhang gebracht. Dies ist falsch. Das von Bhagvanlal Indraji veröffentlichte Facsimile des allerdings *leṇasobhikāye* der mir seit einiger Zeit zu Gebote stehende Abklatsch zeigt aber vollkommen deutlich *lonasobhikāye*. *Lonasobhikā* (= sanskr. *Lavanaśobhikā*?) kann nur ein Eigennamen sein. Ich habe den Irrtum schon in meiner List of Brahmi Inscriptions S. 19 berichtigt.

2) Ich setze von einer Übersetzung dieser und der folgenden Stellen ab, da die Ausdrücke entweder ganz einfach sind oder davor, daß sie besondere Untersuchungen erfordern.

pāṇisīarikā¹⁾ sobhikā lamghaka kumbhatūṇikā celambakā dvistalabhanakā pamcaratukā gāyanakā bhāṇḍarika hasyakārakā bherisamkhanīrdamgapa tahikā tunavapanaraienurallakeladasvīṇārādū ca bahuvādyaka ca sarie rajakuladvāre sannipatensuk

Das Kautiḥya zeigt, daß die soziale Stellung der Śaubhikas keine andere war als die des übrigen 'gandharvischen' Volkes, ihre Frauen sind Hetären so gut wie die Frauen der *natas*. Im übrigen ergeben die Listen natürlich sachlich nicht viel. Immerhin bestätigt die Nebeneinanderstellung der Śaubhikas und der *natas* und *nartakas* in allen drei Stellen, daß sie mit diesen nicht identisch sind. Ebenso beweist die Gathā, daß sie nicht einfach Māyākāras waren. Andererseits ist es aber doch vielleicht kein Zufall, daß ihnen die Māyākāras hier gerade am nächsten stehen. Wie Springer und Ringer, Vaitālikas und Jallas²⁾, einander ähnlich sind, so scheinen auch die Māyākāras und Śaubhikas ähnliche Künste zu treiben, was nach dem oben Bemerkten wiederum auf die Deutung der Śaubhikas als Schattenspieler weist.

Die letzte Stelle die ich hier anführen kann, enthält nicht den Namen der Śaubhikas, sondern die Bezeichnung ihrer Kunst. Es ist die bekannte Liste der Vergnügungen an denen andere Samanas und Brahmanen teilnehmen, die aber der Samana Gotama verabscheut, im Brahmajālasutta 1, 13 *te eiarūpam viśūkadassanam anuyutta viharanti seyyathidam naccam gitam vāditaṃ pekkhaṃ alīhanam paṇissaram celalam kumbhathunam sobhanagarakam candalam vamsam dhopanam hatthiyuddham* usw.³⁾ Für *sobhanagarakam* sind handschriftliche Lesarten *sobhanakārakam karakam, sobhanagaranam, sobhanakam* in der Sumangalavilāsini auch *sobhana karam, sobhanagam*. *Sobhanaka* oder *ga* ist natürlich sanskr. **sobhanaka*, eine Weiterbildung von *sobhana* das auch dem im Mahabhasya handschriftlich belegten *sobhanika* zugrunde liegt⁴⁾. *Sobhanagarakam* geht meines Erachtens auf *sobhanakarakam* oder *kāraḥ* zurück, *sobhanagaranam* auf *sobhanakaranam*. Vielleicht sind die Formen mit *g* in Anlehnung an *Sobhanagara* entstanden, mit dem sie direkt nichts zu tun haben, sie können aber auch aus dem ursprünglichen östlichen Dialekt übernommen sein. Daß hier von der Kunst der *sobhāyas* die Rede ist, kann wenn man die Liste mit den oben gegebenen vergleicht wohl keinem Zweifel unterliegen. Ich gehe daher auf früher aufgestellte Vermutungen über die Bedeutung

¹⁾ Lies *ḥalla* statt *ḥla*

²⁾ Nach einer Erklärung in der Samdehaviṃśasādhī zu Kālpasūtra 100 sind die Jallas *rājñah ślotrapāṭhakah* also dasselbe wie die Vaitālikas. Für die Deutung des Kommentars als 'Barbiere' (galle ti massunt karonte nahāpate) gilt das S. 422 Bemerkte.

³⁾ Die Stelle ist zu l. tzt. übersetzt und ausführlich behandelt von Franke Digha nikaya S. 8 ff. der auch schon die nachher besprochenen Stellen über *paṭibhānaccita* h. rangezogen hat.

⁴⁾ Vgl. Bildungen wie *gāyana* 'Sänger' u. a.

des Wortes nicht ein Buddhaghosa erklärt es durch *natānam abbhokkiranam* und fugt hinzu *sobhanagaralam vū patibhānacittan ti vuttam hoti*. So wenig klar diese Worte im einzelnen sein mögen, so lassen sie doch das eine erkennen es handelt sich beim *sobhanaka* nach Buddhaghosa um *natas* und um Bilder, also um die beiden Dinge die uns schon vorher in Verbindung mit den Śaubhikas begegnet sind. Im übrigen bleibt freilich der Ausdruck *natānam abbhokkiranam* zunächst völlig dunkel, vage Vermutungen zu äußern, halte ich für zwecklos. Etwas besser sind wir über *patibhānacitta* unterrichtet. Nach Bhikkhunivibb Pāc 41 war in der Gemaldegalerie (*cittāgara*) im Park des Königs Pasenadi Kosala ein *patibhānacitta* 'gemacht' (*katam hoti*) und viele Menschen gingen hin es zu betrachten. Pāc 26 (Vin IV, 60f) wird ein Streich des ehrwürdigen Udāyin erzählt. Den hat eine Nonne gebeten ihr ein Kleid zu nahen. Udāyin tut es, er farbt das Kleid und richtet es schön her und bringt dann in der Mitte ein *patibhānacitta* an (*mayyhe patibhānacittam vutthāpetu*)¹⁾. Darauf legt er das Kleid zusammengefaltet hin. Als die Nonne es abholt, scharft er ihr ein es erst im letzten Augenblick, wenn sie zur Predigt geht, anzulegen und hinter den anderen Nonnen berzugehen. Die Nonne befolgt das auch und die Leute, die sie in diesem Aufzug erblicken sind entrüstet. Buddha ghosa bemerkt zu *patibhānacitta* (S 358) *patibhānacittan ti attano patibhānena katacittam | so kira cīvaram rajitvā tassa mayyhe nānāvanneh vippa galamedhunam* (sic) *itthipurisarūpam akasā*. Danach wurde der ehrwürdige Udayin der armen Nonne ein obszönes Bild angeheftet haben, im Text steht davon aber nichts und in dem Wort selbst liegt dieser Sinn jedenfalls nicht. Etwas weiter fuhr Cullav 6, 3, 2. Da wird von den berichtigten sechs Mönchen berichtet daß sie im Vihara ein *patibhānacitta* das Männer und Frauen darstellte machen ließen (*vihāre patibhānacittam lārapentā itthirūpakam purisarūpakam*). Der Buddha verbietet solche Darstellungen und erlaubt nur Kranzwerk (*mālakammam*), Schlingpflanzenwerk (*latā kammam*) Delphinzähne (*makaradantalam*) und *pañcapatthikam*)²⁾. Hier werden also die *patibhānacittas* der Ornamentmalerei gegenübergestellt, und überdies wird ausdrücklich gesagt, daß sie Personen darstellten. Das paßt genau auf die Bilder, die die Śaubhikas vorführten. Es ist verlockend, *patibhānacitta* mit Ruel sieht auf die etymologische Bedeutung von *patibhāna*

¹⁾ Lesart *samutthāpetu*.

²⁾ Diese vier werden auch Cullav 5 11 6 14 4 Kommentar zu Pac 19 aufgezählt. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen die beiden letzten Worte durch *bono hooks* und *cupboards*. Auch aus den letztgenannten Stellen wo *setavannam lāla vannam gerukaparīkammam* vorhergeht, sieht man klar hervorzugehen, daß sie wie *mālākammam* und *latākammam* bestimmte Verzerrungen bedeuten. Die *makaradantas* sind offenbar mit den *makarakotis* identisch die in der Kadambari als Verzerrungen an Armbändern und Diademen erwähnt werden (Händler Bombay 1800 S 20 *angala patrabhangamakarakoti* S 43 wo wohl zu lesen ist *mukutapatrabhangamakarakoti*).

als 'Wiederscheinbild', also 'Schattenbild', zu deuten. Allein nachweisbar ist diese Bedeutung von *patibhāna* nicht, und wir müssen daher *patibhānaccitta* doch wohl als 'Phantasiebild' auffassen¹⁾ So hat offenbar auch Buddhaghosa das Wort verstanden. *Patibhānaccitta* kann somit nicht beweisen, daß das *sobhanaka* das Schattenspiel war, vorausgesetzt, daß Buddhaghosas Erklärung überhaupt richtig ist, wurde es eher dafür eintreten, daß die Śaṅbhukas gelegentlich auch Bilder erklärten, worauf schon die Mahābhāṣya Stelle fuhrte

Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen, ob sich aus dem Namen der Śaṅbhukas Rückschlüsse auf die Tätigkeit, die sie ausübten, machen lassen. Sk *śaṅbhika*, *śobhika*, p *sobhīya* usw. ist sicherlich eine Ableitung von sk *śobhā*, p *sobhā* wie *kāṭhika* von *kathā* oder *sabhika* von *sabhā*, aber die gewöhnliche Bedeutung von *śobhā* 'Schmuck, Pracht, Schönheit', hilft kaum zum Verständnis von *śaṅbhika*.

Auf *śobhā* geht aber offenbar auch *saubha*²⁾ zurück, das nach Hār 123 eine in der Luft fliegende Stadt ist (*Ahasamecārī puram saubham*). Im Mahābhārata gehört diese Luftstadt Saubha dem Sālva und wird von Kṛṣṇa gespalten und herabgestürzt³⁾. Neben *saubha* findet sich auch *sobha*, so bei Bhāskaramiśra und Ūta im Kommentar zum Śātarudriya⁴⁾, und zwar mit der Erklärung *gandharvanagaram*, was keinen Zweifel darüber läßt, daß *saubha*, *sobha* ein Name der Fata morgana ist. Daß dem Wort eigentlich ein *s* zukommt, scheint mir aus dem sicher dazugehörigen *śaṅbhāḥ* und *śobhāḥ* hervorzugehen, das erstere wird Trk 5, das zweite Hem Abh. śeṣa 2 unter den Namen für die Himmelsbewohner angeführt.

Die erwähnte Stelle des Śātarudriya selbst (Vaj. S. 16, 33, Taitt. S. 4, 5, 6, 1, Maitr. S. 2, 9, 6, Kāth. 17, 14) lautet *namah sobhīyā ca pratisarīyā* (Maitr. S. *pratisarīyā*) ca. Bhāskaramiśra bemerkt dazu *Sobham nama gandharvanagaram | Salsobhanam (?) adhīsthāyati Mahābhārata darśanāt | pratikulam saranam sarah ralsābandho vā tatra bhavīya*, Ūta *Sobha itī gandharvanagaram | subhayam (?) itī vā | abhicāra karmapratīsarah pratyabhicārah*⁵⁾. *Sobhya* erscheint noch einmal als Bei-

¹⁾ Zu der Bedeutung von *patibhāna* vgl. insbesondere Jat. I, 60 *sabbatalavacaresu sakānti sakānti ca paṭibhānanti dassayantesu* 'während alle Talavacaras ihre verschiedenen 'Phantasien' oder Einfälle' vorführten. *Talavacara*, AMg. *talāyara*, ist die zusammenfassende Bezeichnung für Musiker und Tänzer.

²⁾ Schon im PW. wird unter *śaṅbhika* vermutet, daß es mit *saubha* zusammenhänge, und Rhys Davids hat das Wort zur Erklärung von *sobhanagaralam* hieran gezogen (Anm. zum Text und SBB. II, S. 9).

³⁾ Siehe besonders 3, 14, 1ff. ⁴⁾ Ind. Stud. 2, 38.

⁵⁾ Anders, aber völlig verfehlt Śāyana, der in *sobhya sa* und *ubha* sucht. *ubhā bhīyam punyapāpābhyam saha varjata itī sobhya* (lies *sobho*) *manuṣyalokah | ata eva ātharvanika amananti punyena punyam lokam nayati papena pāpam ubhabhīdya eva manuṣyalokam itī | tatra bhavaḥ sobhyah | pratisaro vīcāhādau haste dhāryamāno ralsābandhaḥ | tam arhatī pratisarīyah*.

wort des Rudra in einem Mantra im Gautamadharmasāstra 26, 12 *namah sobhyāya supuruṣāya mahāpuruṣāya madhyamapuruṣāyottamapuruṣāya brahmacārīṇe namah*¹⁾ Aus der Gegenüberstellung von *sobhya* und *pratisarya* scheint mir hervorzugehen, daß *sobhya* 'der im Zauber weilende', *pratisarya* 'der im Gegenzauber, in Zauherabwehr weilende' ist, und ich möchte *sobhya* trotz des *s* auf *śobhā* zurückführen, das danach ein Synonym von *māyā* sein wurde. Diese Bedeutungsentwicklung hat vielleicht überhaupt nur im Prakrit stattgefunden, und das mag der Grund gewesen sein, weshalb man *sobhya* wie später *saubha* und *saubhika* mit Beibehaltung der prakritischen *s* in das Sanskrit übernahm.

Ich glaube dieses *śobhā* im Sinne von *māyā* noch an einer anderen Stelle nachweisen zu können. In den Tberīgāthās sagt dieselbe Nonne Subhā, von der schon oben die Rede war, um ihrem Liebhaber das Torichte seiner Werhung klarzumachen (390ff.)

*ditthā hi mayā sucittitā sombhā dārulacillakā navā |
tantih ca khilakehi ca vimbaddhā viddham panaccitā ||
tamh' uddhate tantikhilake visatthe vikale paripakkate |
avinde khandaso late kimhi tattha manam nivesaye ||*

'Ich habe eine *sombhā*²⁾ gesehen, die schon bemalt war, mit hölzernen Stäbchen (?) versehen, neu, mit Schnuren und Pflocken auf allen Seiten befestigt, die man in mannigfacher Weise tanzen ließ. Wenn jenes Schnur- und Pflockwerk herausgezogen, auseinandergenommen, verstummelt, hier- und dorthin geworfen, unauffindbar (?), in Stücke zerlegt ist, was ist es dann noch, daß du deinen Sinn darauf richten möchtest?'

Sombhā, das bisher nur hier belegt ist, wird von Buddhaghosa durch *sombhakā* erklärt, woraus nichts zu entnehmen ist. Aus dem Zusammenhang geht aber mit Sicherheit hervor, daß hier von einer Puppe die Rede ist. Daß dabei aber an das Puppenspiel zu denken ist, ist mir ganz unwahrscheinlich. Die Beschreibung führt vielmehr darauf, daß es sich um eine mechanische Puppe handelt. Die mechanischen Puppen, die Somaprabhā ihrer Freundin Kalungasenā bringt, sind nach der Darstellung Somadevas (Kathās 29) aus Holz (*nyastadārumayāṇekamāyāsadyantraputrikām karandikām* 1f., *kāsthamayikā svamāyāyantraputrikā* 18), sie bewegen sich durch einen bloßen Druck auf einen Pflock (*kikīkāhatumātrena* 19), und eine von ihnen tanzt (*lācin nanarta* 20)³⁾. Auch Buddhaghosa hat sicherlich an eine mechanische Puppe gedacht, in seiner Er-

¹⁾ *Sobhyāya* ist hier wahrscheinlich ein späterer Zusatz. Das Wort fehlt in dem entsprechenden Mantra im Samavādhana 1, 2, 5 (*namah puruṣāya supuruṣāya* usw.)

²⁾ Ob *sombhā* Singular ist, ist nicht ganz sicher. Buddhaghosa hat es vielleicht als Plural betrachtet, da er *dārulacillakā* durch *dārudandādhi uparacitarupakāni* erklärt. Da aber die Nonne die *sombhā* doch mit ihrem eigenen Körper vergleicht, so liegt der Singular näher.

³⁾ Lévi, *Thââtre indien*, S. 324f. Fischel *Heimat des Puppenspiels* S. 7f.

Klarung findet sich nichts, was auf das Puppenspiel hindeutete. Daraus erklärt sich auch, warum hier nicht einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Puppe gebraucht ist, sondern *sombhā*, das meines Erachtens nichts weiter als *sobhā*, mit Einschub eines Nasals wie in *p nangara*, *nānga*, *singāla* usw., und ein Synonym von *māyā* ist. Wie die Puppe ein 'Blendwerk' genannt werden konnte, zeigen die im *Katbās* gebrauchten Ausdrücke *māyāsadyantraputrīkā*, *śamayaṣāyantraputrīkā*. Ist aber *p sobhā* 'Blendwerk, Zauber', so sind die *sobhīyas* oder *saubhikas* 'Vorführer von Blendwerk, Zauberer', was durchaus zu der Erklärung *Purusottamadevas*, von der wir ausgingen, stimmen würde. Nun kann ein 'Blendwerk' an und für sich gewiß in sehr verschiedenartiger Weise ausgeführt werden, ein 'Blendwerk' aber, bei dem man die Tötung des Kamsa oder die Fesselung des Bali oder gar die ganze Geschichte des Rāma zu sehen glaubte, scheint mir technisch eigentlich nur durch Schattenbilder ausführbar zu sein.

Ich bin trotz alledem bereit, zuzugeben, daß es nur als wahrscheinlich bezeichnet werden kann, daß die Śaubhikas Schattenspieler waren, der absolut sichere Nachweis läßt sich vorläufig kaum erbringen*. Aber schließlich ist das gar nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist, daß die Śaubhikas wie das *Mabābhāṣya* bezeugt, genau so wie die *Granthikas* episch-mythologische Stoffe vortrugen, die sie aber im Unterschied von jenen noch weiter durch Vorführungen, sei es nun von Schattenbildern oder von menschlichen, stummen Spielern illustrierten. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß sich diese Art der Vorführungen zu einer Zeit entwickelt haben sollte, als ein wirkliches Drama schon bestand. Vor allem dürfte es denjenigen die die Śaubhikas nicht als Schattenspieler ansehen schwer fallen, die Priorität des Dramas zu behaupten. Daß die *natas*, wenn sie erst einmal zu wirklichen Schauspielern vorgerückt waren, wieder zu stummen Spielern herabgesunken waren ist kaum glaublich. Mir ist es sogar im Gegensatz zu Hillebrandt durchaus nicht sicher, ob zu Patañjali's Zeit schon ein wirkliches, d. h. literarisches Drama bestand. Die Wörter *nata*, *nāṭya* usw., auf die Hillebrandt sich im wesentlichen stützt, können das meines Erachtens nicht beweisen. Im Gegenteil wenn wir einmal etwas Bestimmteres über die Kunst der *natas* der älteren Zeit erfahren, hat es mit dem Drama gewöhnlich gar nichts zu tun. Ich kann daher in den Darbietungen der Śaubhikas nur eine Vorstufe des späteren literarischen Dramas sehen, soweit es seine Stoffe dem Epos und der Mythologie entnimmt. Dadurch, daß man das Wort dem Rezitator nahm und den bis dahin nur durch die Geste wirkenden Figuren selbst in den Mund legte, ist das *Nāṭaka* im engeren Sinn entstanden¹⁾. Dem scheint nur eins zu

¹⁾ Hillebrandt a. a. O. S. 8 ist allerdings überzeugt, daß Schattenspiel und Puppenspiel stets nur eine Nachahmung des Dramas seien. Ich verweise dem gegenüber auf Java, wo die von menschlichen Spielern aufgeführten *Wayang topeng* und *Wayang wong* unzweifelhaft aus dem Schattenspiel hervorgegangen sind. Das be-

widersprechen Das Nātaka hat seit Kālidāsa als standige Figur den Vidūsaka Wenn er bei Bhavabhūti fehlt, so geht das auf persönliche Aneignung zurück In dem Vortrag epischer Dichtungen wie sie den Śaunlukas zukommen, hat aber der Vidūsaka selbstverständlich keine Stelle Er kommt ja auch tatsächlich im Mahānataka und im Dūtangada, die wir für die Śaunlukas in Anspruch nehmen müssen, nicht vor Glücklicherweise sind wir jetzt in der Lage, mit Bestimmtheit behaupten zu können, daß das episch mythologische Drama in vorklassischer Zeit den Vidūsaka noch nicht aufgenommen hatte Wohl kennen Āsvaghosa und Bhasa den Vidūsaka, aber er tritt nur im Prakaraṇa, dem hungerlichen Schauspiel, auf und in den Dramen, die auf die Kathā zurückgehen, so bei Āsvaghosa im Śāriputrakaraṇa, bei Bhasa im Cārudatta Svapnavasavadatta Pratijñayaugandharāyana, Avimaraka Er fehlt dagegen in allen Dramen Bhasas, die epische Stoffe behandeln, im Pañcaratra, Balacarita Madhyamavyāyoga, Dūtavākya, Dūtaghatokaca Karnahhara und Ūruhanga Hier tritt ein tiefgehender Unterschied innerhalb des indischen Dramas zutage, der auf seinen doppelten Ursprung hinweist Die Vorführungen der Śaunlukas auf der einen die Künste der alten *natas* auf der anderen Seite sind die Wurzeln, aus denen das indische Drama erwachsen ist Welcher Art jene Künste der *natas* waren und wie sie sich zum Drama umgestalteten, hoffe ich später zeigen zu können¹⁾

Ali und Āla.

In einem demnächst erscheinenden Aufsatz habe ich den Nachweis zu führen gesucht daß das *l* des späteren Sanskrit, das nicht auf altem *l* oder *r* beruht aus zerebralem *l* entstanden ist, das seinerseits wiederum auf ein zerebrales *ḍ* zurückgeht Ich sehe die Herkunft des *l* aus *ḍ* unter anderem als gesichert an wenn in alten nordindischen Inschriften oder Handschriften die Schreibung *l* statt des später üblichen *ḍ* vorliegt, und es sei gestattet, hier an einem weiteren Beispiel zu zeigen, wie solche Schreibungen für

weist schon der Name *wayang* bedeutet Schatten Das Wayang wong ist überhaupt erst im 18. Jahrhundert angekommen (Jayaböll a a O S 119)

¹⁾ Wenige Tage nach Abschluß dieser Arbeit sandte mir Konow einen Sonderabdruck seines Artikels Zur Frühgeschichte des indischen Theaters aus den Aufsätzen zur Kultur und Sprachgeschichte Ernst Kuha gewidmet Konow geht von ganz anderen Tatsachen aus und beurteilt die Śaunlukas und Grantlikas ganz anders als ich, seine Schlußworte über den doppelten Ursprung des indischen Dramas decken sich aber fast völlig mit meinen eigenen Ich freue mich über dies Zusammentreffen, weil es mir eine Gewähr dafür zu sein scheint daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden Bemerken will ich noch daß Konow der Liste der Dramen Bhasas die auf dem Fpos beruhen und die Vidūsaka enthalten noch das Abhucanātaka und das Pratimānātaka hinzufügt die mir nicht zugänglich sind

die Etymologie und selbst für die Interpretation vedischer Texte von Bedeutung sein können

Für *ali* 'Biene' verzeichnen die Petersburger Wörterbücher als früheste Belege Stellen aus Kālidāsa's Raghuvamśa. Ein so spät erscheinendes Wort unterliegt von vornherein dem Verdacht, ein Lehnwort aus den Volkssprachen zu sein. In einer Felseninschrift zu Tusām im Panjāh, die aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammt, wird das Wort mit *l* geschrieben *Jāmbavatīadanāravindorjpitāhā Visnunā* (CII III, 270)¹⁾. Das weist auf ein ursprüngliches **adī*, das sich am natürlichsten als eine Prakritform aus **rdī* erklärt. Analogien für den Übergang eines anlautenden *r* in *a* bieten M. AMg usw. *acchar* = *rechar*, Pali AMg *accha* = *rkṣa*, AMg *ana* = *na* (Pischel, Gramm d. Prakritspr. § 57). Dem **rdī* entspricht im Griechischen genau *ἄροῖς*, das Herodot 1, 215, 4, 81 für 'Pfeilspitze', Aeschylus, Prom. 880 für den 'Stachel' der Bremse gebraucht *οἰστρον δ' ἄροῖς ἔχει μ' ἄντρος*²⁾. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ältere Bedeutung des Wortes im Griechischen erhalten ist. Als Name der Biene kann *ali* verkürztes Kompositum sein, wie *khadga* 'Rhinozeros' für älteres *khadgarisāna* steht oder *sūcīka* (RV 1, 191, 7) auf ein *sūcīmulha* oder eine ähnliche Bildung zurückgeht. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß **rdī* nach einem bei Tiernamen auch sonst zu beobachtenden Gebrauch die Biene nach ihrem charakteristischen Körperteil bezeichnet, *ali* wurde sich dann zu *ἄροῖς* verhalten wie etwa innerhalb des Lateinischen *barbus* 'Barbe' zu *barba*.

Ohne weiteres ist nun auch verständlich, warum *ali* nach den indischen Lexikographen (Am 2, 5, 14, Trik 683, Vaj 1, 4, 1, 32) auch den Skorpion (*vr̥śika*, *druna*) bezeichnen kann. Die Biene und der Skorpion sind sehr verschiedene Tiere, der Stachel aber ist beiden gemeinsam³⁾.

Neben *ali* lehren die Lexikographen auch *alīn* in der Bedeutung 'Biene' (Am 2, 5, 23, Trik 782, Hal 2 190, Vaj 1, 2, 3 42, Hem. abh. 1212⁴⁾, Med n 34, Śabdārṇava bei Ujval zu Un 4, 138) und 'Skorpion' (Trik 782, Hār 220⁵⁾, Med n 34). An den meisten Stellen läßt es sich nicht

¹⁾ Childers gibt das Pali Wort als *ālī* (Abhidh. Rasav.) Ich kann darin der Schreibung in der Inschrift gegenüber nur eine falsche Schreibung sehen. Für *l* spricht außerdem das nachher besprochene Pali *ala*. Solange *ali* im Pali nicht aus der älteren Literatur belegt ist, muß es überhaupt als aus dem Sanskrit zurückubernommen gelten.

²⁾ Auf weitere Verwandte des Wortes näher einzugehen, muß ich mir hier versagen. Sie liegen wahrscheinlich in ved. *arlayati*, *rdūdara*, *rdūpā*, *rdūrīdh* vor.

³⁾ Ob *ali* in der Bedeutung 'berauschendes Getränk' dasselbe Wort ist, ist schwer zu entscheiden. Um die nach dem PW nur im Śabdar in ŚKDr verzeichneten Bedeutungen 'Krahe' und 'Kuckuk' brauchen wir uns, solange sie nicht besser bezeugt sind, kaum zu kümmern.

⁴⁾ *Indindiro li rolambah*, aus *ali* erschließt der Kommentar beide Formen.

⁵⁾ *Drunā cālī ca vr̥śikah*. Auch Am 2, 5, 14 *alidrunau tu vr̥śike*, Vaj 1, 4,

entscheiden, ob der *i-* oder der *in-*Stamm vorliegt. So laßt es sich z. B., falls ich nichts übersehen habe, nicht feststellen, ob Kālidāsa *ali* oder *alin* für 'Biene' gebrauchte (Kum. 4, 15 *alipanktiḥ*; Raghuv. 9, 30 *alinirapata-triṇaḥ*; 9, 41 *alibhiḥ*; 9, 44 *alikadambaka-*; 9, 45 *alivrajāḥ*; 12, 102 *alivṛn-daiḥ*). Daṇḍin und Māgha gebrauchen beide Stämme nebeneinander; so Kāvya 3, 34 *alin*¹⁾; Śiś. 4, 30 *alinām*; 6, 12 *aleḥ*; 12, 64 *alayah*, aber Kāvya. 2, 176 *alinām*; 3, 13 *alinah*; Śiś. 6, 4 *alini*. Zu *alin* findet sich nach dem PW. auch ein Femininum *alini* in der Bedeutung 'weibliche Biene' (Śiś. 6, 72; Prasannar. 107, 14) und 'Bienenenschwarm' (Bhartrh. 1, 5 [22] *alinī-jisnuḥ lacānām cayah*)²⁾. Als Name des Skorpions im Tierkreis findet sich *alin* Varāham. Brhats. 5, 40; 40, 5 (*alini*)³⁾. *Alin* ist natürlich eine Weiterbildung von *ala*, n., das Hal. 3, 23; Vaij. 1, 4, 1, 32; Hem. abh. 1211 als Bezeichnung des Schwanzes oder genauer des Schwanzstachels des Skorpions verzeichnet ist. Im Pali erscheint *ala*, m, wiederholt in der Bedeutung 'Schere des Krebses'. Belege hat Franke, WZKM. VIII, 324 gesammelt⁴⁾. P. *ala* ist sicherlich mit dem *ala* des Sk. identisch⁵⁾. Es scheint, daß man *ala* zunächst von dem Schwanzstachel auch auf die Scheren des Skorpions und dann weiter des Krebses übertragen hat. Das letztere ist um so begreiflicher als der Inder wegen der Ähnlichkeit der äußeren Gestalt Skorpione und Krebse in eine Klasse stellte; Suśruta spricht 2, 257 von *samudravṛścikas*, 'Seeskorpionen', womit offenbar Hummer und ähnliche Tiere gemeint sind⁶⁾. Die Schreibung mit *l* im Pali⁷⁾ beweist, daß

1, 32 *vrācika tv ālyaladrūṇā* (so zu lesen) kann natürlich *alin* vorbeugen. Sicher erscheint der *in-*Stamm Vaij. 2, 3, 6, 14 *simhakanyātulālinām*.

¹⁾ Auch *alimat* Kāvya. 3, 17 weist auf *ali*.

²⁾ An der zweiten Stelle, die im PW für 'Bienenenschwarm' angegeben wird, Bhāṣ. Pur. 10, 54, 33 ist *Yadupravṛṇā nalinam yathā gayāḥ* zu lesen.

³⁾ Man wird danach auch an anderen Stellen des Werkes den *in-*Stamm annehmen dürfen, so *alpraveśe* 40, 2, *aligāt* 40, 6, *almulhe* 40, 7 usw.

⁴⁾ Franke möchte glauben, daß durch dieses Pali *ala* die Dhātup. 15, 8 verzeichnete Wurzel *ala* *vāraṇe* als gesichert gelten könne. Ich kann dem nicht zustimmen. Die Wurzel *ala* wird *bhūṣanaparyāptvādmneṣu* gelehrt, die gleichen Bedeutungen lehren die Lexikographen für *alam*; z. B. Am. 3, 3, 251 *alam bhūṣanaparyāptisakti-vāranarācalam*, Śāś. 786 *vāraṇe bhūṣane śaktau vdyād alam it dhvanim*, usw. Da nach scheint es mir unbestreitbar, daß die im PW ausgesprochene Vermutung, *al* sei eine zur Erklärung von *alam* erfundene Wurzel, richtig ist. Für mich steht *ala* mit solchen *sautradhātus* wie *ula* *dāhe* (wegen *ullā*), *ura* *galau* (wegen *uraga*) auf einer Stufe. Natürlich hat man die Wurzel *al* später auch für andere Etymologen benutzt und insbesondere für die von *ali*. Ujvaladatta zu Up. 4, 133 leitet *ali* von *alali* ohne nähere Bedeutungsangabe ab, Hemacandra, Up. 619 von *ali* *bhūṣanādau*.

⁵⁾ Die Verschiedenheit des Geschlechtes fällt bei einem solchen Worte kaum ins Gewicht.

⁶⁾ In älterer Zeit hat man aber die Scheren als Hörner des Tieres aufgefaßt. Es ist charakteristisch, daß in den Gāthās der Jāt (267, 1, 389, 1) der Krebs *singī* genannt wird, während der Kommentar von *alas* spricht.

⁷⁾ Bisweilen schreiben die Handschriften auch *ala*.

ala auf *ada* zurückgeht. Dies *ada* ist aber im Mahābhāṣya zu Pan 8, 3, 56 tatsächlich belegt, Patañjali gibt hier, nm zu zeigen, daß das in der Regel genannte *sād* nur das Substitut von *saḥ* sein dürfe, die Beispiele *sādo dandah*, *sādo vṛścikah*, 'der Stock, der Skorpion, der mit einem Stachel versehen ist'¹⁾ *Ada* ist die mit dem Paninischen Lautsystem, das das *l* ignoriert, übereinstimmende Form des Wortes und geht offenbar auf **rda* zurück wie *ali* auf **rdi*. Es liegt wegen des *ada* nahe, zu denken daß *ali* überhaupt auf *alin* beruhe, und in der Tat wäre bei einem Lehnwort aus dem Prakrit, wo die Stämme auf *i* und *in* vielfach zusammenfallen, die irrtümliche Verwendung als *i* Stamm nicht unmöglich. Allein gerade die Übereinstimmung mit *āḍis* spricht doch für die Ursprünglichkeit von *ali* und das Nebeneinanderstehen von **rdi* und **rda* läßt sich durch die Annahme erklären, daß der *a* Stamm zunächst regelrecht als Hinterglied des Kompositums eintrat²⁾ und dann weiter frei verwendet wurde.

Anstatt *ali*, *alin* lehren Halāyudha, 3, 23, Mankha 797³⁾, in der Bedeutung 'Skorpion' *ali*, Hemacandra, abh 1211, *alin* und *ālī* (*āly ālih*). Dieselben Formen werden im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amarakosa, 2, 5, 14, aus dem Lexikon des Bopālita und eines Anonymus zitiert⁴⁾ Vaij 1, 4, 1, 32 nennt *ali(n)* neben *ali(n)*⁵⁾. Es ist kaum anzunehmen, daß dieses *ālī*, *ālīn* nicht auf dem älteren *ali* *alin* in der gleichen Bedeutung beruhen sollte. Rein mechanische Dehnung des Anlautes ist mir unwahrscheinlich, ich möchte eher annehmen, daß sie in Anlehnung an *āla* erfolgt ist⁶⁾, das nach dem PW bei Suśruta 2 257 296, 297 belegt ist. An den beiden letzten Stellen spricht Suśruta von einer gewissen Spinnenart, die er *ālarisa* nennt *ālamutraviśā*, *jāyante tāluśośaś ca dūhas cālarisānṛite*. An der ersten Stelle lehrt er daß der Skorpion der Viśvambhara (Skorpionenart) der Rājivāsiś der Uccṅginga (Krebsart) und die Seeskorpiene ihr Gift im *ala* haben *vṛścikavṛśvambhararājyamatsyoccatṅgāḥ samudravṛścikāś cālarisāḥ*. Liegt auch hier wirklich *ālarisāḥ* vor

¹⁾ *Ala* und *ada* hat schon Wackernagel, Altind. Gr. I p. 222, zusammengestellt.

²⁾ Wackernagel a. a. O. II¹ p. 118f.

³⁾ Zitiert mit einem Beleg von Mahendra zu Hem. an. 2 464.

⁴⁾ *Abh. alih*, | *vṛściko drūna ālih syād iti Bopālitaḥ* | *ālī* | *athālī sṛjād vṛścike bhramare pumān iti Kośintaram*.

⁵⁾ Siehe oben S. 429 Anm. 5. Ebenso kann Har. 229 Vaij. 2 3 6 14 *ālīn* vorliegen. Auch sonst ist eine Entscheidung über die genaue Form des Wortes oft nicht möglich. Sūryasiddhi 12 66 *dhanurṃṣṭṛgālikumbheṣu* kann *ali* *alin* *ālī* oder *ālīn* enthalten.

⁶⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich daß *ālī* *ālīn* Skorpion eine künstliche Neubildung ist, die der Absicht entspringen ist das Wort von *ali* *alin* Biene zu differenzieren. Man beachte daß Halāyudha Mankha und Hemacandra, die *ālī* *ālīn* Skorpion lehren *ali* *alin* in dieser Bedeutung nicht verzeichnen. Was das PW für *ālī* in der Bedeutung Biene anführt ist so unsicher daß es sich nicht lohnt darauf einzugehen.

und ist *cālarisāh* nicht etwa einfach in *cā alarisāh* zu zerlegen¹⁾, so dürfte es das Wahrscheinlichste sein, daß *āla* eine Ableitung von *ala*, *ada* ist als 'die aus dem *ala* stammende (Flüssigkeit)', auch der Rājiva mag irgendein als *ala* bezeichnetes Organ haben, das eine Flüssigkeit absondert, und mit den *ālarisā* Spinnen ist vielleicht eine kleinere Skorpionenart gemeint, die den Spinnen ähnelt. Andererseits ist aber auch die Annahme eines ursprünglichen *āla* 'Ausfluß, Schleim'²⁾ durchaus nicht unmöglich, das Wort könnte dann, wie Liden, Stud 31 gezeigt hat, mit *ved rjīsā* verbunden werden.

Nun gibt es aber auch ein *āla*, das nach den Lexikographen (Am 2, 9, 103, Vaj 1, 3, 2, 14, Hem abh 1059, an 2, 463, vgl auch Bhāvaprak 1, 1, 263) den gelben Arsenik, Auripigment, bezeichnet. Belegt ist es in Verbindung mit *manahsilā* bei Susruta (siehe PW) und oft, mit verdeutlichendem Zusatz, als *haritāla* im Mbh und in der klassischen Literatur³⁾. Mit diesem *āla* läßt sich *āla* 'Ausfluß' schon der Bedeutung nach nicht vereinigen, sollte sich die Ableitung des *āla* Ausfluß von *ada* bestätigen, so sind die Worte auch lautlich erst im Laufe der Zeit zusammengefallen, denn *āla* 'Arsenik' hat altes *l*. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort für 'Arsenik' in RV 6, 75 15 vorliegt, wo der Pfeil das Beiwort *dlākta* erhält. Sayana erklärt das Wort *ālena vīsenāktā*, und man hat danach *ala* hier meist als Gift gedeutet. Es liegt aber kein Grund vor, warum *āla*, wenn es im späteren Sanskrit eine bestimmte giftige Substanz bezeichnet, dieselbe Bedeutung nicht auch schon im Veda haben sollte, und ich halte daher die Übersetzung 'mit Arsenik bestrichen', die Geldner in seinem Glossar gibt, für richtig⁴⁾.

¹⁾ Der Zusammenhang läßt nicht erkennen, ob *ala* oder *ala* vorliegt, da unter den *adhiṣṭhanas* der tierischen Gifte sowohl Körperteile wie *damstrā nahka* als auch Ausscheidungen wie *mutra puriṣa* vorkommen. Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Susruta in der Aufzählung der 16 *adhiṣṭhanas* weder *ala* noch *ala* erwähnt. Kaviraj Kunja Lal gibt *ala* in seiner Übersetzung durch 'saliva' wieder als ob *talā* dastände, vielleicht mit Rücksicht auf Bhāvaprak 2 4, 165 wo aber *talā* als *adhiṣṭhana* des Giftes nur für den Uccitika (= Uccitṅga) usw. gelehrt wird.

²⁾ Die Bedeutung 'Laich', die im PW offenbar wegen des Rājiva angesetzt ist, erscheint mir nicht gerechtfertigt.

³⁾ Der Kommentar zu Am 2 9 103 in der Bombayer Ausgabe führt das Zeugnis eines Madhava für die Form *ala* an, die sich auch Rajanigh 13 65 findet. Sie beruht wohl ebenso auf falscher Zerlegung von *haritāla* wie das von den Lexikographen (Śaśv 776 Am 2, 9, 103 Trik 948 Vaj 1, 3 2, 14, Hem abh 1059, an 2, 480 Med I, 23f auch Bhāvaprak 1, 1, 263 Rajanigh 13, 65) gelehrt *talā* neben dem in Bhāvaprak Rājānigh auch *talaka* erscheint vgl Garbe, Ind. Min., p 48.

⁴⁾ Man wird nicht dagegen einwenden dürfen, daß nach AV 4, 6 das Gift, mit dem der Pfeil bestrichen wird, offenbar ein Pflanzengift ist, da es in V 8 *opadhe* angedeutet wird. Warum sollte man nicht mineralische und vegetabilische Gifte neben einander verwendet haben? Von mineralischen Giften (*dhāturiṣa*) kennt aber Susruta 2 252 nur *phendāmabhasman* und *haritāla*.

Āla 'Arsenik' liegt meines Erachtens aber noch in einer anderen Stelle des Veda vor, ohne bisher richtig erkannt zu sein, nämlich in AV 5, 22, 6

takman vyāla vī gada vyāṅga bhūri yāraya |
dāśīm nistakīrīm iccha tām vajrena sam arpayā ||

Bloomfield¹⁾ hat die Worte *vyāla vī gada vyāṅga* unübersetzt gelassen, Whitney sagt von seiner Übersetzung der ersten Zeile, sie sei nur mechanisch, da Emendationen unbefriedigend seien. Mir scheinen die Schwierigkeiten doch nicht so unüberwindlich zu sein. *Vyāla* hat man bisher fast allgemein mit dem *vyāla* des epischen und klassischen Sanskrit²⁾ identifiziert, und danach entweder durch 'tuekisch' (PW, Grill, Hillebrandt, Whitney) oder 'Schlange' (Ludwig Griffith) wiedergegeben. Diese Auffassung ist unhaltbar. Neben Sk *vyāla* findet sich *vyāda*³⁾, das allein schon beweisen würde, daß das *l* uher *l* aus *d* entstanden ist. Die Zwischenstufe *vyāla* ist uherdies in der Felseninschrift des Rudradāman zu Junāgadh in Kathāwād (151 oder 152 n. Chr.)⁴⁾ tatsächlich bezeugt (Z 10 *dasyuvyā lamrgarogādibhīr*). Die Schreibung *l* für *l* ist für den AV ganz unwahrscheinlich — die bisher beigebrachten Beispiele sind jedenfalls sehr unsicher — und ich halte sie gerade bei diesem Wort, bei dem sich die Schreibung *vyāda* bis in späte Zeit gehalten hat, für völlig ausgeschlossen. *Vyāla* kann also nur das *āla*, das uns im RV begegnet, enthalten. Der einzige, der das richtig erkannt hat, ist Weher, aber seine Übersetzung 'giftlos' paßt offenbar nicht.

Um die Bedeutung festzustellen, werden wir am besten von dem daneben stehenden *vyāṅga* ausgehen. Hillebrandt gibt es durch 'körperlos' wieder. Das kann nicht richtig sein. Der *Takman* erscheint im Gegenteil in dem Lied sehr körperhaft, in V 3 werden außerdem ausdrücklich Eigenschaften seines Körpers erwähnt. Ludwig Grill²⁾, Griffith, Weher, Whitney übersetzen *vyāṅga* mit 'ghedlos'. Diese Übersetzung ist zum Teil durch die Ansicht beeinflußt, daß *vyāla* 'Schlange' sei. Ist das unmöglich, so ist damit auch der Auffassung von *vyāṅga* als 'ghedlos' der Boden entzogen. Aber auch davon abgesehen paßt sie nicht. Die Schilderung des *Takman* enthält weder in diesem Lied noch anderswo irgend etwas, was darauf hinwiese, daß man sich den Fieberdämon als Schlange dachte. Ich kann aber auch nicht einmal zugeben, daß *vyāṅga* irgendwo ein Beiwort der Schlange ist. Nach Grill und Bloomfield soll das in AV 7, 56, 4 der Fall sein. Das Tier, um das es sich in jenem Lied handelt und das in V 5 und 7 *śarkota* genannt wird, wird nirgends mit einem unzweideutigen Namen für 'Schlange' bezeichnet, wenn es den Schlangen auch nahe zu stehen scheint (V 1). Es gehört vielmehr zu den *maśakas*, den stechenden

¹⁾ Für die genaueren Literaturangaben verweise ich auf Whitney, *Atharva Veda Samhita*, p. 259.

²⁾ In der vedischen Literatur kommt das Wort nach dem PW sonst nicht vor.

³⁾ Siehe die Stellen im PW. ⁴⁾ Ep. Ind. 8, 43.

Insekten (*maśākasyārasām viśām* 3; *maśakajāmbhanī* 2). Es ist klein (*arbhāsya* 3), ist *kaṅkāparvan*¹⁾ (1), hat Arme (*nā te bāhūr bālam asti* 6), trägt etwas Kleines in seinem Schwanz (*pūcche bibharsy arbhakām* 6), verwundet mit Mund und Schwanz, hat aber das Gift nur in seinem Schwanzbehälter (*yā ubhābhyām prahāraṣi pūcchena cāsyēna ca | āsyē nā te viśām kīm u te pucchadhāv asat* 8). Deutlicher, scheint mir, kann doch der Skorpion nicht beschrieben werden²⁾ Dazu kommt, daß sowohl die Anukra-nianī (*mantrokta vr̥ścikadevatākam*) als auch Keśava (*vr̥ścikabhaisajyam ucyate*) das Lied auf den Skorpion beziehen. Andere Stellen, wo *vyāṅga* oder *anaṅga* Beiwort oder Name der Schlange ware, gibt es nicht; *vyāṅga* bedeutet vielmehr im Sk für gewöhnlich 'eines Gliedes entbehrend, verkruppelt', was als Beiwort für den Takman nicht paßt.

Daneben gibt es aber ein ganz anderes *vyāṅga*, das das PW. aus Su-śruta und Śārṅgadharas. in der Bedeutung 'Flecken im Gesicht'³⁾, aus dem Hariv. in der Bedeutung 'Fleck, Schandfleck' belegt. Das Wort muß aber auch einmal die Bedeutung 'fleckig' gehabt haben. Wenn nach den Lexikographen (Triṅ. 168; Vaij 1, 4, 1, 47; Hem abb. 1354; an. 2, 47; Med g 24) *vyāṅga*, der 'Frosch' ist, so hat er sicherlich diesen Namen als der 'fleckige'; schon in dem Froschlied RV. 7, 103 wird der *pīśni* neben dem *hārīta* erwähnt. Das PW. hat daher meines Erachtens mit vollem Recht auch in dem Vers des AV. für *vyāṅga* die Bedeutung 'fleckig' angesetzt. Natürlich erklärt sich das Beiwort aus den Krankheitssymptomen. Wenn Bloomfield das mit einem non liquet ablehnt, so möchte ich demgegenüber darauf hinweisen, daß der Takman in V. 3 *parusāḥ pāruseyāḥ* heißt und daß Bloomfield selbst das mit 'fleckig, mit Flecken bedeckt' wiedergibt. Etymologisch ist *vyāṅga* natürlich ein Bāhuvrīhi aus **aṅga* 'Fleck' (zu *aṅj*) und dem Präverb *vi* in der Bedeutung 'nach verschiedenen Seiten gebend, sich ausbreitend', die in der älteren Sprache die gewöhnliche ist⁴⁾. Ebenso

¹⁾ Es wurde zu weit führen, hier auf *kaṅka* einzugehen, *kaṅkāparvan* beweist jedenfalls, daß das Tier Gelenke hat.

²⁾ Auch die Worte in V 7 *ti vr̥ścanti mayūryāḥ* scheinen mir eine Anspielung auf den gewöhnlichen Namen des Skorpions, *vr̥ścika*, zu enthalten. Pfauenfedern werden auch später als Mittel gegen Skorpionenbisse verwendet; siehe Suśruta 2, 294. Für die Deutung auf den Skorpion hat sich übrigens schon Grill², p. 185. ausgesprochen, der trotzdem p. 166 *vyāṅga* für das Beiwort einer Schlange erklärt.

³⁾ Auch Vaij 1, 4, 4, 125

⁴⁾ Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II¹, p. 285. Erst allmählich hat sich daraus die Bedeutung 'fehlend' entwickelt, die später fast ausschließlich herrscht, im RV. aber noch sehr selten ist. Es gibt im RV. eigentlich nur ein Wort, in dem *ti* vollkommen einem *a* entspricht, *vyāṅas* in 3, 33, 13. Dieser Gebrauch von *ti* verstärkt den schon durch das Metrum und die Dualformen auf -au vor Konsonant erweckten Eindruck, daß die Strophe später hinzugefügt ist (vgl. Oldenberg, Rigveda I, 245). Den Bedeutungsübergang lassen Wendungen erkennen wie 10, 73, 7 *ddāam . . . lṅg-vānah . . . tīmāyam* 'den Dāna zu einem machend, dessen Zaubermacht nach verschiedenen Seiten ausmündet, zerstört'. Im Banne der späteren Bedeutung

ist *vīparuh* in AV 7, 56, 4 als Beiwort des Skorpions 'mit Gelenken an allen Seiten', und das legt es nahe, das danebenstehende *vyangah* in diesem Fall als 'mit Ghedern auf allen Seiten' aufzufassen, wenn auch die Bedeutung 'mit Flecken bedeckt' auch hier nicht ausgeschlossen ist

Die Bedeutung, die *vi* in *vyanga* hat, muß es auch in dem offenbar parallelen *vyāla* haben, dies muß also 'auf allen Seiten mit Arsenik bestreut' bedeuten. Das Beiwort mag zunächst seltsam erscheinen. Aber ganz ähnlich wird der Takman in V 3 *aradhraṃsā nārunāh* genannt, 'rot wie Streupulver' oder 'wie rotes Streupulver', was dem Sinne nach jedenfalls so viel ist wie 'gleichsam mit rotem Pulver bestreut'. Zweitens aber ist es für den Takman charakteristisch, daß er den Kranken gelb macht (*ayām yō vīśān hāritān kṛnōsi* 2, *ayām yō abhiśocayisnūr vīśā rūpān hāritā kṛnōsi* AV 6, 20, 3), AV 1, 25, 2 3 wird er als 'Gott des Gelben' angeredet. Daß der *haritasya dea* mit *haritāla* bedeckt ist, ist also nicht verwunderlich¹⁾

Die Auffassung von *vyāla* und *vyanga* ist auch für die Erklärung von *vī gada* bestimmend. Der Imperativ 'sprich heraus' (Ludwig, Griffith, Whitney in der Übersetzung) ist vollkommen sinnlos²⁾. Whitney hat daher schon in seinem Index verhorum vorgeschlagen, *vīgada* zu lesen. Das ist im Grunde gar keine Textänderung, sondern nur eine Berichtigung des Padapāṭha, und ich hege keinen Zweifel, daß Whitney soweit das Richtige getroffen hat. Whitney hat aber weiter das Wort zu *gad* 'sprechen' gestellt, und Grill und Hillebrandt sind ihm gefolgt und haben *vīgada* durch 'stumm' bzw. 'wort, sprachlos' übersetzt. Warum der Takman so genannt

von *vi* hat man derartige Komposita im Veda vielfach falsch aufgefaßt. So ist z. B. in 1, 187, 1 *vy ojaṣa vītram īparvam ardayat*, *vīparvam* sicherlich kein leeres Beiwort 'gelenklos'. Es ist vielmehr zu übersetzen 'er durchstieß den Vītra, so daß die Gelenke (oder Stücke) auseinander gingen', vgl. 8, 6, 13 *vī vītram parvaṣo rujan*, 8, 7, 23 *vī vītram parvaṣo yayuh*.

¹⁾ Der Ausdruck *vyāla* wurde vielleicht noch verständlicher werden, wenn wir annehmen durften, daß schon in vedischer Zeit der gelbe Arsenik als Schminke oder Puder verwendet wurde. Später geschieht das jedenfalls. Besonders Schauspieler gebrauchen ihn, so daß *natasaṃyāka* (Trk. 473) *natamandana* (Hem. abh. 1059, Rajanigh. 13, 65) *natabhūṣana* (Vaj. 1, 3, 2, 13, Madhava im Kom. zu Am. 2, 9, 103) geradezu Synonyma von *haritāla* sind. Aber auch der Tilaka des Brautigams bestand für gewöhnlich aus gelbem Arsenik, wie Kum. 7, 33 zeigt, während der Hochzeitstilaka (*vivahadikṣatīlaka*) für die Braut von der Mutter aus feuchtem glück bringenden gelben und aus rotem Arsenik hergestellt wird (*haritalam ārdram mān galyam ādāya manahsilam ca*, ebd. 23). Einen Tilaka aus rotem Arsenik machte einst Rama der Sita (Ram. 2, 95 prak., 18ff., 5, 40, 5, 65, 23). Ich möchte es nicht für unwahrscheinlich halten, daß wir uns unter dem roten *aradhraṃsa* roten Arsenik, *manahsilā*, zu denken haben, vgl. auch RV 2, 34, 13 *arunēbhīr nāyibhīh*, 10, 95, 6 *āyayo 'runayo na*.

²⁾ Grill hat seine Konjekturen *vī gadha* in der zweiten Auflage selbst zurückgenommen, so daß es sich erübrigt, darauf einzugehen.

sein sollte, bleibt völlig unerklärlich¹⁾ Ebenso wenig kann ich Bloomfield's Vermutung glücklich finden, daß *vigada* 'chatterer' sei mit Bezug auf das Delirium des Kranken Ich halte das schon deswegen für unmöglich, weil weder *gad* noch *vigad* jemals 'plappern' bedeuten²⁾ Weber übersetzt *vigada* 'beulenloser', was wohl ein Druckfehler für 'keulenloser' (von *gadā*) ist Warum der Takman so genannt sein sollte, durfte schwer zu sagen sein *Vigada* kann meines Erachtens nur *gada* 'Krankheit' enthalten Für ausgeschlossen halte ich aber, daß es 'frei von Krankheit' bedeuten und euphemistische Anrede an den Krankheitsdämon sein könnte, wie Bloomfield weiter vermutet V₁ muß hier natürlich wieder dieselbe Bedeutung haben wie in *vyāla* und *vyāṅga*, *vigada* ist also gerade umgekehrt 'mit Krankheiten auf allen Seiten' Wiederum bietet V 3 eine Parallele, wie dem *vyāṅga parusaḥ pāruseyaḥ*, dem *vyāla aradhīamsā vārunaḥ* entspricht, so ist dort dem *vigada viśādhāvīrya* gegenübergestellt Daß man sich den Takman als von zahlreichen anderen Krankheiten begleitet dachte, zeigt V 11, wo er gebeten wird, nicht den *Balāsa*, den Husten und den *Udyuga* zu Genossen zu machen, und V 12 wo er aufgefordert wird mit seinem Bruder *Balāsa* seiner Schwester Husten und seinem Vetter *Pāman* fortzugehen Bloomfield hat auch schon darauf hingewiesen, daß das Kusthakraut, das gegen den Takman hilft, in AV 5 4 6 6 95, 3 gebeten wird den Kranken *agada* zu machen

Nicht anders als bei *vi gada* begt die Sache bei *bhāri yāvaya* Nach dem Padapāṭha sind das zwei Worte (*bhāri* | *yāvaya*) Ist das richtig, so können sie nur bedeuten 'halt viel (oder vieles) fern', was völlig unverständlich ist³⁾ Bloomfield will *īyāram* aus dem *īyārena* des vierten Pada ergänzen 'hold off (thy missile) far'⁴⁾ Ich halte die Ellipse hier für unmöglich und bezweifle, daß *bhāri* die angegebene Bedeutung haben kann Das für die drei vorhergehenden Wörter gewonnene Ergebnis erhebt meines Erachtens Whitney's Vermutung, daß *bhāriyāvaya* gegen den Padapāṭha als ein Wort zu lesen und ein Kompositum aus *bhāri* und *āvaya* sei, zur Gewißheit⁵⁾ *Bhāri* am Anfang des Kompositums entspricht offenbar dem

¹⁾ Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist ob es überhaupt je ein *gada* 'Sprache' gegeben hat *Atiṣṭātagada* in AV 12, 4 16 hat schon Leumann Et Wörterb., p 81, richtig als frei von Krankheit erklärt *Gadāḥ* in Mbh 1, 43 22 erklärt Nilakanṭha durch *damāsthāne kṣurenokīri e mardyamanaḥ aṣadhavideṣaḥ*, höchstens könnte es 'Spruch' bedeuten In der Ramatap Up (Weber, p 350) erscheint ein *gadī* das 'Spruch' zu bedeuten scheint

²⁾ *Gadgada* beweist selbstverständlich nichts für das nicht reduplizierte *gad*

³⁾ Ludwig 'halte (dich?) weit ab', Griffith 'keep thyself far away from us' Daß diese Übersetzungen nicht richtig sein können, braucht nicht erst gesagt zu werden

⁴⁾ So schon Grill², p 158 aber in der Übersetzung nur 'halt geflassen fern'

⁵⁾ Die Schreibung stimmt mit der alten Aussprache überein, s. e. Wackernagel Altind Gr I, § 271 und die dort angeführte Literatur Als ein Wort wollte übrigens

in den drei anderen Komposita. Schwieriger ist die Feststellung der Bedeutung von *ārayā*. Das Wort begegnet noch einmal AV. 8, 6, 26 in einem Lied, das Schwangere schützen soll; das Amulett soll den Feinden anhängen

aprajāstvām mṛtāvatsam dā rōdam aghām ārayām.

Das größere PW. gibt als Bedeutung 'Nichtempfangen, Unfruchtbarkeit'¹⁾. Allein das paßt nicht, da ja die Unfruchtbarkeit schon durch *āprajāstvām* ausgedrückt ist. Im kleineren PW. wird denn auch gerade umgekehrt 'Empfangnis' als Bedeutung angesetzt, augenscheinlich unter der Annahme, daß *aghām* als Adjektiv mit *ārayām* zu verbinden sei²⁾. Dem widerspricht die Lesung der Zeile in Hir. Gr̥hyas. 1, 19, 7; Āp. Mantrap. 1, 4, 11: *aprajastām pautramṛtyuṃ pāpmānam uta vāgham*; Sāmamantrabr. 1, 1, 14 *aprajasyam pautramartyam pāpmānam uta vā agham*. Die Fassung beweist, daß *aghām* nicht zu *ārayām* gehört; *ārayām* muß vielmehr ein besonderes Übel sein. Nun wird in der medizinischen Literatur *āvi* von den Geburtswehen gebraucht (Caraka, Śārīrasth. 8, 82 *āvi-prādurbhāve*; 83 *āvikhiḥ samkliṣyamānā*; 88 *anāgatāvi*; Suśruta 1, 279 *āvinām prañāsah*; 368 *aprapṭāvi*). 'Geburtswehen' wurde als Bedeutung für *ārayā* in AV. 8, 6, 26 vorzüglich passen; formell wurde sich *āvi* zu *ārayā* verhalten wie etwa ved. *prañi* zu klass. *pranaya*. In unserer Stelle kann es sich natürlich nicht speziell um Geburtswehen handeln; *ārayā* mußte hier eine allgemeinere Bedeutung haben, und diese liegt für das entsprechende *āvi* in der vedischen Literatur tatsächlich vor. Kāth. 30, 9 *āvyam vā etais te 'pājayamās tad apāryānām apāryatvam āryam etaitav apajayati*; Taitt. S. 2, 2, 6, 3 *āvyam vā esā pratigrhṇāti yō 'vim pratigrhṇti . . . nāryām pratigrhṇāt . . . yā ubhayadā pratigrhṇti*; Taitt. S. 3, 2, 9, 4 *yād vai hōtādhr̥v̥yām abhyāh̥yāyata āryām asmin dadhāti tād yān nā | apahānīta puruṣo ya samr̥at̥sarād gr̥hā āveriran* Sāyana erklärt an der letzten Stelle *āryah* (sic) für eine bestimmte Krankheit (*rogaviśeṣah*), *āveriran* durch *sarvarogādibhiḥ pīdyeran* Seine Erklärung erweckt nicht gerade den Eindruck, daß sie auf wirklicher Kenntnis beruhe, wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für *āvi* in diesen Stellen die allgemeine Bedeutung Weber *bhūryāvaya* fassen; seine Übersetzung 'reichlich Abgewehrter' halte ich aber für unmöglich.

¹⁾ So auch Weber, Henry, Whitney. Ludwig, dem Griffith folgt, will *rodam aghamāyavam* lesen, 'Böses verkundendes Weinen' Sāyana ergibt nichts. Er hat *aghāṛṇayam* gelesen und erklärt *aghāṇām pāpānām tatphalabhūtānām dukkhānāp r̥sakr̥d r̥yanam*.

²⁾ Außerdem hat dazu wohl die angebliche Bedeutung von *ārayas* beigetragen, das in AV. 7, 90, 3 erscheint *yāthā ślopo apāyātā striṇi eṣad ānārayāh* *Ānārayāh* übersetzt das größere PW. mit 'nicht weichend, nicht ablassend', das kleinere mit 'keine Empfängnis zustande bringend', Henry mit 'inoffensive', Whitney mit 'impotent' Sāyana etymologisiert. Mir scheint, daß *ārayas* gar nichts mit *ārayā* zu tun hat, sondern Synonym von *retas* ist. Naigh 1, 12 wird *ārayāh* unter den *udakānāmānā* aufgeführt, in derselben Liste steht auch *r̥tāh*.

tung 'Weh, Schmerz' ansetzen, wie es im PW geschieht¹⁾ Nehmen wir dieselbe Bedeutung für *ātaya* in unserer Stelle an, so ergibt sich, daß begrifflich *bhūriyāvaya* dem *īgada* entspricht wie *ryanga* dem *ryāla*, eine gewiß nicht unbeabsichtigte Parallelität des Ausdruckes Ich übersetze demnach die Zeile 'o Takman, der du mit Arsenik bestreut bist, von Krankheiten umgeben, mit Flecken bedeckt, viel Schmerzen bereitest'²⁾

Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch.

Die indischen Rechtsbücher bestimmen, daß der Richter die Zeugen vor Abgabe ihrer Aussage zu vernahmen habe, bei der Wahrheit zu bleiben So schreibt Nārada 1, 200 vor

puranair dharmavacanaiḥ satyamāhātmyakīrtanaiḥ |
anṛtasyāpavādanaiḥ ca bhṛśam ultrasayed imān ||

'Durch alte Dharmasprüche, die die Erhabenheit der Wahrheit preisen und die Lüge tadeln, soll er sie (die Zeugen) in gewaltige Furcht versetzen' Die gleiche Vorschrift gibt Brhaspati 7, 19 (Jolly)

satyaprasamsāvacanair anṛtasyāpavādanaiḥ |
sabhyaiḥ sa bodhanīyas tu dharmasastrapranedibhiḥ ||

Denselben Brauch bezeugen aber auch schon die älteren Werke, Yājñavalkya (2, 73 *sāksināḥ śrāṇayet*), Manu (8, 79 *sabhāntaḥ sāksināḥ prāptān prādevāḥo 'nuyuyūta vidhinā tena sāntrayan*) Viṣṇu (8 24 *sāksināḥ ca śrāṇayet*), Baudhāyana (1, 19, 9 *sāksinam dāvam*)³⁾ *uddiṣṭam*

¹⁾ Vgl. auch Geldner, Ved Stud 1, 246 Anm 1

²⁾ *Āla* scheint auch ein Pflanzennamen zu sein Kauś 25, 18 wird gegen Harnverhaltung und Verstopfung ein Infusum vorgeschrieben das unter anderem *āla* enthält Darla bemerkt dazu *ālam godhumaiyadhik* (') Keśava erklärt *āla* durch *yavagodhumavalli* AV 6, 16, 4 besteht aus den ziemlich rätselhaften Worten *alasālāsi pūrva śilānjālasya uttarā | nilagalasālā* Sayana erklärt *alasālā śalānjāla* (sic) und *nilagalasālā* als die Namen von drei *sasyavallī* (*sasyamañjari*) Kauś 51 16 schreibt die Verwendung der Strophe beim *ālabheṣaya* (aber Say *annabheṣayam*) vor, wobei man drei Spitzen von *śilānjāla* (sic) in der Mitte des Feldes eingrät, Kes nennt die drei *sasyavallī* Die vorausgehende Strophe schließt *apehi nīr āla* Say liest *nīrāla* und sagt es sei die Krankheit dieses Namens Das Wort ist aber kaum von dem *āla* der Strophe 4 zu trennen vgl Bloomfield SBE ALII 465f Kauś 35 28 endlich wird für einen Liebeszauber ein Pfad vorgeschrieben dessen Spitze ein Dorn ist der mit Eulenfedern versehen ist und dessen Schaft *asūlā* ist (*asūlākāṇḍayā*) Bloomfield Kauś p XLVI und Caland Altind. Zaub., p 119 sehen in *asūlā* wiederum einen Pflanzennamen aber Darla erklärt *asūlam kṛṣṇam ālam kāṇḍam* (NIS *kāṇḍum*) *yasyāḥ śā* Wurde es nicht ganz gut zu dem übrigen passen wenn an den Schaft des Pfades der Stachel eines schwarzen Skorpions gesteckt war? Wie sich der Pflanzennamen zu den oben besprochenen Worten verhält, vermag ich nicht zu sagen Giftig kann die Pflanze kaum gewesen sein wie ich in Hinblick auf RV 8 75 15 bemerken möchte, da nach Kauś 25 18 der Kranke die *Ālabhā* trinken muß

³⁾ So lesen die Grntha und Nagari Handschriften Die Telugu Handschrift des Kommentars des Govindasvāmī und die Nagari Abschrift einer Malavälī

yatnāt pṛcedh vicakṣaṇaḥ), und mir scheint, daß auch Āpastamba ihn im Sinne gehabt hat, wenn er 2, 29, 7 den Zeugen *ubhayataḥ samākhyāpyaḥ* nennt, 'nach beiden Seiten hin zu belehren', d. h. über den Lohn für die Wahrheit und über die Strafe für die Lüge¹). Die meisten Rechtsbücher enthalten denn auch mehr oder weniger umfangreiche Proben solcher Ermahnungsreden des Gerichtsberrn, so Baudh. 1, 19, 10—12; Vas. 16, 32—34; Visnu 8, 25—37; Manu 8, 80—86; 89—101, Yājñ. 2, 73—75; Nār. 1, 201—228; Brh 7, 20f

In der zweiten Rede bei Mann stehen unter anderen die folgenden Verse (8, 97—100):

yāvato bāndharān yasmin hanti sāksye 'nṛtaṃ vadan |
tāvataḥ samākhyāyā tasmiñ chrṇu saumyānupūrvāśaḥ || 97
pañca paśvanṛte hanti daśa hanti gavānṛte |
śatam aśvānṛte hanti sahasraṃ puruṣānṛte || 98
hanti jātān ajātāmś ca hiraṇyārthe 'nṛtaṃ vadan |
sarvaṃ bhūmyanṛte hanti mā sma bhūmyanṛtaṃ vadīḥ || 99
apsu bhūmivād ity āhuḥ strīṇāṃ bhoge ca maitihune |
abjeṣu caiva ratneṣu sarveṣu aśmamayesu ca || 100

'Vernimm nun, mein Lieber, in richtiger Aufzählung, wie viele Verwandte bei verschiedenen Arten der Zeugenaussage derjenige tötet, der die Unwahrheit spricht. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh, zehn tötet er bei einer Lüge um eine Kuh, hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend bei einer Lüge um einen Sklaven²). Die Geborenen und die Ungeborenen tötet er, wenn er um Gold eine Lüge spricht. Alles tötet er bei einer Lüge um Land. Sprich daher nicht eine Lüge um Land. (Bei einer Lüge) um Wasser, um den geschlechtlichen Verkehr mit Frauen und um Juwelen, die im Wasser entstanden sind, und allen, die aus Stein bestehen, ist es wie (bei der Lüge) um Land, so behauptet man'

Handschrift haben *tu etam*, das Govinda seiner Erklärung zugrunde legt und Buhler und Hultzsch angenommen haben. Ich bezweifle, daß das richtig ist. *Uddis* ist hier offenbar wie andere Verben des Sagens mit doppeltem Akkusativ konstruiert: 'Ein Verständiger soll den Zeugen befragen, der über das, was ihm von den Göttern droht, belehrt ist'. Auf Govinda ist nach dem, was Hultzsch, S. VIII bemerkt, kein Gewicht zu legen.

¹) Buhler übersetzt 'after having been exhorted to be fair to both sides', aber Haradatta erklärt offenbar richtig. *ubhayata ubhayor apy pakṣayoḥ | satyavacanena cāsatyavacanena sākṣino yad bhāṛīphalam tat satyam brūh | anṛtaṃ tyaktvā satyena svargam epyasi | aurtavaṃ uktrā mahāghoram narakam pratipatsyasa ityādinā pralārena samākhyāpya prāṇvādlādibhiḥ pṛṣṭa ita śeṣaḥ*. Die handschriftlich bezeugte Lesart *samākhyāpyaḥ* scheint mir besser als das grammatisch falsche *samākhyāpya*, das Bühler aufgenommen hat.

²) Buhler: 'concerning men', mit der Note 'i. e. slaves'. Zur Bedeutung des Wortes vergleiche den Mantra bei Kauś. 133, 3 *mama gāvo mamāśvā mamājās cāvayāś ca mamāiva puruṣā bhavan* (erg. *case*), Suttantapīṭa 769 *khettavaṃ vatthum hiraṇṇam vā garāṣṣam dāsaporisam | thuyo bandhū puthu kāmā yo naro anugijjhahī*, usw.

Vers 97—99 kehrt in der entsprechenden Rede bei Nārada wieder (1, 207—209)¹⁾ mit dem an die Spitze gestellten Halbvers (206)

paśugo'svapurusānām hiraṇyam bhūr yathākramam

Die kürzere Version des Werkes schiebt hinter 207 (= M 97) noch den Vers ein

*annānte janma hanti dīe vā sasyānte tathā |
trīṇ yānānte hanti caturtham vāhanānte ||*

‘Bei einer Lüge um Speise tötet er eine Geburt, ebenso zwei bei einer Lüge um Saat, drei tötet er bei einer Lüge um einen Wagen, die vierte bei einer Lüge um ein Zugtier’

In der kurzen Ermahnungsrede bei Vasistha erscheint nur M 98, und zwar mit der Lesart *lanyānte* für *paśānte* (16, 34)

Auch Baudhāyana fuhr in seiner Rede die Verse M 98, 99cd auf, im übrigen weicht aber sein Text ab (1, 19, 11—12)

*trīṇ eva ca pitrṇ hanti trīṇ eva ca pitāmahan |
sapta jātān ajatāmś ca sākṣī saṁsyam mṛṣā vadan || 11
hiraṇyārthe 'nte hanti trīṇ eva ca pitāmahan |
pañca paśvanṛte hanti daśa hanti gavānte ||
śalam aśīanṛte hanti sahasram purusanṛte |
sarvam bhūmyanṛte hanti sākṣī saṁsyam mṛṣā vadan || 12*

Der Zeuge, der ein falsches Zeugnis ablegt, tötet drei Vater und drei Großvater, sieben²⁾ Geborene und Ungeborene. Bei einer Lüge um Gold tötet er drei Großvater. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh³⁾, usw.

Endlich kehrt der Inhalt der Manu Strophen in Sutraform und nicht als Teil einer Ermahnungsrede, sondern als Lehre des Śāstra³⁾ bei Gautama 13, 14—22 wieder

*kṣudrapaśīanṛte sākṣī daśa hanti || 14 go'svapurusabhumisu daśa
gunottaran || 15 sarvam vā bhūman || 16 harane narakah || 17
bhūmivad apsu || 18 mātṛhūnasamyoge ca || 19 paśūvan madhusar
piśoh || 20 govad vastrahiraṇyadhānyābrahmasu || 21 yānesv asīvat || 22*

‘Bei einer Lüge um ein Kleinvieh tötet der Zeuge zehn, um eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Land in jedem folgenden Fall zehnmal soviel (als im vorhergehenden), oder alles um Land. Für die Wegnahme (von Land) ist die Hölle (die Strafe). Um Wasser ist es wie um Land, und (ebenso) um geschlechtlichen Verkehr. Um Honig und Schmelzbutter ist

¹⁾ Lesarten in 207 *bāndhavāṇs tasmīn tārataḥ saṁpravalakṣyaṁ*

²⁾ Buhler three fathers and three grandfathers i. e. seven ancestors* was nur nicht klar ist

³⁾ Wie sehr man aber gewohnt war, diese Worte als direkt an die Zeugen gerichtet anzusehen zeigt die Bemerkung Haradattas zu 13, 22 *an ye tu kṣudrapa śīanṛta it pīrabhya sākṣīnṛta e yojayanti | kṣudrapaśīanṛte sākṣīno daśapaśūhanana doṣah | tasmāt tvajā satyam eva vaktavyam it sākṣī śrūva jātāya it | evam sarva tropaṇīṣṭi api*

es wie um ein Kleinvieh. Um Kleider, Gold, Getreide, den Veda ist es wie um eine Kuh. Um einen Wagen ist es wie um ein Pferd.'

Die Gautama-Dharmasūtras gelten als das älteste uns erhaltene Rechtsbuch, und man könnte dabei denken, daß auch die Form, in der uns die Anschauungen über die Folgen der falschen Zeugenaussage hier vorliegen, die älteste sei. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. So gewiß im allgemeinen auf dem Gebiet des Dharma wie in anderen Wissenschaften die versifizierten Lehrbücher jünger sind als die in Prosa abgefaßten, so gewiß scheint es mir zu sein, daß die Sūtra-Verfasser so und so oft alte Memorialverse in Prosa aufgelöst haben¹⁾, und daß das auch hier der Fall gewesen ist, dafür spricht meines Erachtens nicht nur die metrische Form bei Baudhāyana und Vasiṣṭha, sondern auch der ganze Charakter dieser Äußerungen. Gautama war zu der Umwandlung der Verse in Prosa geradezu gezwungen, da er es sich bekanntlich zum Prinzip gemacht hat, überhaupt keine metrischen Regeln aufzunehmen. Dazu kommt, daß sich, wie wir später sehen werden, beweisen läßt, daß jene Sūtras nicht die originelle Schöpfung Gautamas, sondern einer älteren Quelle entlehnt sind.

Auch inhaltlich ist Gautamas Fassung gewiß nicht die ursprüngliche. Alle, auch die nachher aus den Epen und dem Pañcatantra anzuführenden Strophen, sprechen von der Lüge um eine Kuh, ein Pferd und einen Sklaven. Diese drei können wir also mit vollkommener Sicherheit der ältesten Fassung zuschreiben. Aber auch das Kleinvieh bildet offenbar ursprünglich den Anfang der Reihe, es fugt sich ungezwungen ein, während das Mädchen, das Vasiṣṭha dafür einsetzt, nicht recht in den Rahmen paßt, wenigstens nicht an erster Stelle. Als alt muß ferner auch die Lüge um Land gelten, wenn sie auch bei Vasiṣṭha, der nur einen Śloka zitiert, fehlt, sie bildet bei Gautama, Baudhāyana, Manu und Nārada deutlich den Gipfelpunkt und Abschluß der Reihe. Ganz unwahrscheinlich ist dagegen die Ursprünglichkeit der Lüge um Gold. Das Gold steht allerdings bei Manu und Nārada zwischen dem Sklaven und dem Land, aber in den älteren Werken außerhalb der Reihe, und zwar bei Gautama dahinter, bei Baudhāyana davor. Und auch bei Manu und Nārada paßt es eigentlich gar nicht in die Reihe hinein, da *jātān ajātāmś ca* doch ganz dasselbe ist wie *sarvaṃ* und somit die Steigerung, die sicherlich ursprünglich beabsichtigt ist, fehlt. Was bei Gautama und Manu hinter der Lüge um Land aufgeführt ist, wird schon durch die Art der Anführung als spätere Zutat charakterisiert²⁾. Und

¹⁾ Ich muß es mir versagen, das hier durch Beispiele im einzelnen zu belegen. In zahlreichen Fällen schimmert der ursprünglich metrische Charakter von Sūtras noch deutlich durch, in anderen ergibt er sich aus dem Inhalt oder durch Vergleich mit der Spruchliteratur.

²⁾ Die genaue Übereinstimmung im Wortlaut zwischen Manu 100ab und Gaut 18, 19 läßt auf direkten Zusammenhang schließen, und da der Verfasser der Manusmṛti, wie M 3, 16 zeigt, Gautama kannte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Manu 100ab gerade aus Gautama entnommen ist. Ein zweiter Fall, wo Manu in einem Zu-

wie man die Reihe am Schluß vervollständigt hat, so hat man sie auch am Anfang erweitert. Daß der aus der kürzeren Version des Nārada angefuhrte und nur hier überlieferte Vers sekundär ist, ist wohl selbstverständlich. Das Gleiche gilt aber auch von Baudh 11, 12a. Über den Inhalt von 12a ist schon gesprochen, Vers 11 kann ursprünglich gar nicht mit Vers 12 verbunden gewesen sein, weil die beiden Verse inhaltlich gar nicht zu vereinigen sind. In Vers 11 wird ja allgemein die Tötung von drei Vätern, drei Großvätern und sieben Geborenen und Ungeborenen als Folge des falschen Zeugnisses, ohne jede Rücksicht auf die Art der Aussage, hingestellt. Was die Zahlen der Getöteten betrifft, so steht Gautama mit seinem '10, 100, 1000, 10000, 100000 oder *sarvam*' allen anderen Quellen¹⁾ gegenüber, die anstatt dessen '5, 10, 100, 1000, *sarvam*' nennen. In Indien hat immer die Sucht bestanden, Zahlen ins Ungemessene zu steigern. Wir werden daher schon prinzipiell die niedrigeren Zahlen als die älteren ansehen müssen, und das Schwanken Gautamas zwischen 100000 und *sarvam* beweist, daß ihm die Fassung mit dem *sarvam* bekannt war. Aus der Vergleichung der Dharmasāstras ergibt sich also als die wahrscheinlich älteste Form des Memorialverses

ksudrapasīanrte pañca daśa hanti garānṛte²⁾ |
satam aśvānṛte hanti sahasram puruṣānṛte |
sarvam bhūmyanṛte hanti

Der letzte Pada muß da die Quellen hier auseinandergehen, zunächst zweifelhaft bleiben. Das Resultat ist nicht überraschend. Die auf Grund innerer Indizien erschlossene Form ist, abgesehen von einer inhaltlich belanglosen und unsicheren Variante, genau diejenige, die der Vers bei Baudhayana zeigt, also in der ältesten Quelle, die ihn überhaupt in metrischer Form bietet.

Dieser Memorialvers hat sein Gegenstück auch im Rāmāyana. Hier steht 4, 34, 9

satam aśvānṛte hanti sahasram tu garānṛte |
ātmānam svajanam hanti puruṣaḥ puruṣānṛte ||

'Hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend aber bei einer Lüge um eine Kuh, sich selbst und die Angehörigen tötet der Mensch bei einer Lüge um einen Menschen.'

Es wird wohl niemand bezweifeln, daß Valmiki, als er die Strophe dichtete den alten Memorialvers im Sinne hatte. Er beabsichtigte allerdings zu einem volkstümlichen Spruche mit Gautama übereinstimmend ist die Regel über die eßbaren Tiere, vgl. ZDMG LXI, 642.

¹⁾ Nur das Rāmāyana, das aber nicht direkte Quelle ist, nennt noch andere Zahlen, siehe nachher.

²⁾ Diese Lesung möchte ich mit Rücksicht auf Gautama für die älteste halten, zumal sie wie wir sehen werden tatsächlich belegt ist. Selbstverständlich ist es bei solchen Versen in vielen Fällen unmöglich den ältesten Wortlaut bis in alle Einzelheiten hinein festzustellen.

dings kein wörtliches Zitat, und so erklärt es sich, daß er ihn unvollständig wiedergibt und andere Zahlen nennt. Der Unvollständigkeit hat der spätere Bengali Bearbeiter abzuheffen versucht, er fugt (hinter 34, 14) noch die Zeilen hinzu

hanti jātūn ajātūnś ca bhūmyarthe tv anrtam vadan |

bhūmyanrtena tulyam ca puruṣānrtam ucyate |

kulam āsaptamam hanti naro bhūmyanrtam vadan ||

Das Merkwürdige ist nun, daß die Strophe bei Vālmīki eine ganz andere Bedeutung hat. Sie ist dem Laksmana in den Mund gelegt, der dem Sugrīva Vorwürfe macht, daß er sein Versprechen nicht gehalten habe, zum Lohn für die ihm von Rāma gewährte Hilfe die Sitā zu suchen. In welchem Sinne die Strophe zu verstehen ist, geht deuthch aus den unmittelbar vorhergehenden Worten hervor

yas tu rājā śhīto 'dharme mitrānām upalārinām |

mīthyā pratijñām kurute lo nrśamsataraś tatah ||

‘Gibt es wohl einen gemeineren Menschen als den König, der, in Unrecht verharrend, Freunden, die ihm Dienste leisten, sein Versprechen nicht wahr macht?’

Vālmīki bezog also den Memorialvers nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König, der sein Versprechen in hezug auf Schenkungen an seine Diener nicht halt, und wir haben die Frage zu entscheiden, ob seine Auffassung oder die der Dharmasāstras die ursprünglichere ist. Es scheint mir zweifellos zu sein, daß sie zugunsten Vālmīkis entschieden werden muß. Es laßt sich zunächst schwer ein Grund erdenken, warum aus der unerschöpflichen Fülle von Dingen, auf die sich die Aussage von Zeugen vor Gericht beziehen kann, gerade Kleinvieh, Kuh, Pferd, Sklave und Land ausgewählt sein sollten. Gerade die späteren Zusätze mit ihren zum Teil ganz anders gearteten Gegenständen wie dem *maithuna samyoga* zeigen, wie wenig jene Liste genugte. Andererseits ist aber die Liste ein vollständiges Verzeichnis der Dinge, mit denen ein indischer König die ihm geleisteten Dienste zu bezahlen pflegt, und insbesondere gilt die Schenkung von Land, genau wie in der Liste, als die höchste der Gaben.

Dazu kommt ein Zweites. Schon Hopkins hat in einer Note in seiner und Burnells Übersetzung des Manu bemerkt (zu 8, 98), daß es seltsam sei, daß das heilige Tier, die Kuh, hier an Rang unter dem Pferd und, wie wir hinzufügen können, unter dem Sklaven und Land zu stehen scheine. Ein falsches Zeugnis in bezug auf einen geheiligten Gegenstand dürfte doch sicherlich eine schwerere Sünde sein als ein anderes. Man wird die Berechtigung dieser Bemerkung anerkennen müssen. Allein die Sache ändert sich vollständig, wenn der Memorialvers ursprünglich auf einen vertragsbruchigen König ging. So hoch auch der ideale Wert der Kuh in den Augen eines Hindu gewesen sein mag, ihr tatsächlicher Wert stand sicherlich

stets hinter dem eines Pferdes oder eines Sklaven zurück, von Land ganz zu schweigen. Es ist daher ganz natürlich, daß der König, wenn er seiner Verpflichtung in bezug auf eine Kuh nicht nachkommt, eine kleinere Sünde begeht als in den später genannten Fällen. Vielleicht hat man übrigens später in Indien ähnliche Bedenken gehabt wie Hopkins, und die Vertauschung von Kuh und Pferd, wie sie im Rāmāyana und in dem nachher angeführten Spruch des Pañcatantra vorliegt, ist nicht zufällig. Daß in diesem Punkt aber die Dharmaśāstras das Ältere bewahrt haben, wird, wie wir sehen werden, auch durch das Mbh. bestätigt.

Wir gelangen so zu dem Schluß, daß in den Dharmaśāstras ein Spruch, der ursprünglich der Rājanīti angehört, auf den falschen Zeugen umgedeutet ist¹⁾. Es läßt sich weiter aber auch nachweisen, daß in der Vorlage, auf die Gautamas Sūtras zurückgehen, der Spruch noch seine ursprüngliche Bedeutung hatte. Bei Gautama folgen auf das Sūtra *sarvam vā bhūmau* unmittelbar die Worte *harane narakah*. Ihr Auftreten in diesem Zusammenhang ist sehr seltsam. 'Land wegnehmen', d. h. die einem Tempel oder einem Brahmanen oder sonst einer Privatperson verliehenen Güter wieder einziehen, kann überhaupt nur der König. Ich brauche nur auf die bekannten Verwünschungssprüche in den Inschriften zu verweisen, in denen dem König, der Land konfisziert, die Höllestrafen angedroht werden, alle drei Ausdrücke des Sūtra, *bhūmi*, *hr* und *naraka* kehren hier wieder.

śastim varasahasraṇi svarge modatī bhūmīdaḥ |
ācchettā cānumantā ca tāny eva narakā vaset ||
svadattām paradattām vā yo hareta vasundharām |
śastim varasahasraṇi narakā pacyate dhrumam²⁾ ||

Die Worte *harane narakah* bei Gautama können sich also nur auf den König beziehen. Wie sollte nun aber der Gedanke hier plötzlich von dem Zeugen auf den König abirren? Die ganze Schwierigkeit verschwindet, wenn sich die vorausgehenden Regeln ursprünglich gar nicht auf den Zeugen, sondern auf den König beziehen. Der Übergang von dem König, der das versprochene Land nicht gibt, zu dem König, der das einmal geschenkte Land wieder wegnimmt, ist leicht genug. Wir können, glaube ich, sogar noch einen Schritt weiter gehen. Ist es richtig, daß Gautama den alten Memorialvers gekannt und in Sūtras aufgelöst hat, so können wir jetzt wohl behaupten, daß der letzte Pāda dieses Verses in der ältesten

¹⁾ Vielleicht hat sich eine Andeutung des ursprünglichen Sachverhaltes noch darin erhalten, daß Manu 8, 89 der undankbare Betrüger eines Freundes mit dem falschen Zeugen auf eine Stufe gestellt wird.

brahmahno ye smṛit lokā ye ca śrībālaghātinaḥ |
mitradruhaḥ śrīghnaśya te te syur bruta mṛeḥ ||

²⁾ In dieser Fassung z. B. Ep. Ind. IV, 197. Für ähnliche Fluch- und Segenssprüche vgl. die Sammlungen bei Pargier, Hultzsch und Jolly, JRAS 1912, S. 248 ff., 476, 1913, S. 674 ff.

Gestalt, wie er Gautama vorlag, anstatt der Worte *sāksī sāksyam mrsā radan* (Baudh) oder *mā sma bhūmyanrtam radih* (Manu, Nar) eine Wendung wie *harane naralah smrtah* enthielt. Daß man diese Worte später beseitigte, weil sie auf den Zeugen bezogen absolut keinen Sinn hatten, ist begreiflich, inhaltlos genug ist es, was bei Manu an ihre Stelle gesetzt ist.

Die Geschichte unseres Memorialverses ist damit noch nicht zu Ende. Udyogaparvan, Kap 35, erzählt Vidura dem Dhrtarāstra ein *itihāsa purātana*, den Samvāda des Daitya Virocana mit dem Brahmanen Sudhanvan. Bei dem Svayamvara der Kesiṇi waren die beiden über die Frage in Streit geraten, wem der Vorrang gebühre. Sie wetten um ihr Leben und tragen auf Sudhanvans Vorschlag Prahrāda, dem Vater des Virocana, die Entscheidung an. Prahrāda, im Innern von der Überlegenheit des Brahmanen überzeugt, macht Ausfluchte, er könne die Frage nicht beantworten, da sein einziger Sohn eine der streitenden Parteien sei. Als Sudhanvan trotzdem auf eine Entscheidung drängt, sagt Prahrāda

aita yo nava prabrūyāt satyam iā yadī tānrtam |
etat sudhanvan prcchāmi durvaktā sma kim vaset || 30

„Wenn einer nun aber weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, danach frage ich dich, Sudhanvan, wie bringt der die Nacht zu der schlecht antwortet?“

Sudhanvan antwortet

yām rātrim adhvinnā stri yām caivāksaparājitah |
yām ca bhārabhitaplango durvaktā sma tām vaset || 31
nagare pratiruddhah san bahirdvāre bubhukṣitah |
amutrān bhūyasah¹⁾ paśyed yah sāksyam anrtam vadet || 32

„Eine Nacht, wie sie eine Frau hinbringt die von einer Nebenbuhlerin verdrängt ist, oder einer, der im Würfelspiel verloren hat, oder einer, dem der Leib vom Lastentragen schmerzt, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht antwortet. In der Stadt eingeschlossen, soll hungernd vor den Toren mächtigere Feinde sehen wer eine unwahre Zeugenaussage macht.“ Daran schließen sich die beiden Strophen Manu 98 und 99²⁾. Prahrāda fällt darauf das Urteil zugunsten des Sudhanvan, der über seine Gerechtigkeit erfreut, ihm das Leben des Sohnes schenkt. Vidura zieht aus der Geschichte den Schluß

tasmād rājendra bhūmyarthe nānrtam vaktum arhasi |
mā gamah sasutāmātya nūsam putrārtham abruvan || 39

„Daher darfst du, großer König nicht um Land willen die Unwahrheit sprechen gehe nicht mitsamt deinen Söhnen und Dienern zugrunde, indem du um deines Sohnes willen nichts sagst.“

Es kann niemandem entgehen, daß die Verse 32–34 hier garnicht am Platz sind. Was sollen hier Äußerungen über den Meineid des Zeugen? Prahrāda tritt in der Geschichte doch nicht als Zeuge auf sondern als

¹⁾ N^c *bhuyatā*

²⁾ Lesart *vadet* für *radih*

Richter! Und ebensowenig ist Dhrtarāstra, der sich an dem Betragen Prahrāda ein Beispiel nehmen soll, ein Zeuge, auch er ist der König, der über die Ansprüche der Pāndavas auf ihr Gebiet zu entscheiden hat. Aber auch davon abgesehen bilden jene Verse gar keine richtige Antwort auf die in Vers 30 gestellte Frage. Prahrāda fragt, wie es dem ergehe, der weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, also entweder unbestimmt und zweideutig oder gar nicht antwortet, in Vers 32—34 werden ihm aber die Folgen einer Lüge auseinandergesetzt. Das alles läßt darauf schließen, daß der Text hier nicht in Ordnung ist. Tatsächlich wird auch der uns angehende Teil der Geschichte in der südindischen Rezension ganz anders dargestellt¹⁾. Als Prahrāda nicht weiß, wie er aus dem Dilemma herauskommen soll, sieht er einen Hamsa, den weisen, allwissenden Dhrtarāstra²⁾. An ihn wendet er sich zunächst mit der Frage, ob er in diesem Fall ein Urteil abgeben müsse. Der Hamsa bejaht es. Darauf legt Prahrāda ihm die Frage vor:

atha yo naua vbruyān na satyam nāntam vadet³⁾ |
hamsa tattvam ca prcchāmi kiyad enah karoti soh || 35

Der Hamsa antwortet

prsto dharmam na vbrūyad golarnasūthlam caran |
dharmād bhraṣyati rājams tu nāsyā loke 'sti na prajāḥ || 36
dharmā elān samrujati yathā nadyas tu kūlajan |
ye dharmam anupaśyantas tumim dhyayanta āsoḥ || 37
śreṣṭho 'rdham tu kareḥ tatra bhareḥ pādas ca kartari |
pādas tesu sabhāśatsu yatra nindyō na nindyate || 38
anena bhavati śreṣṭho nūcyante 'pi sabhāśadoḥ |
kartāram eno gaccheḥ ca⁴⁾ nindyō yatra hi nindyate || 39

Wenn einer auf Befragen nicht das, was Rechtens ist, spricht, indem er sich schwankend wie ein Kuhohr benimmt, der kommt um (den Lohn des) Rechtes, o König, für ihn gibt es keine Welt, keine Nachkommen. Das Recht zerbricht, wie Flüsse die am Ufer wachsenden (Bäume), diejenigen, welche, obwohl sie das Recht erkennen, schweigend in Nachdenken dasitzen. Der König trägt die Hälfte (der Schuld), ein Viertel fällt dem Täter zu, ein Viertel den Mitgliedern des Gerichtshofes, wenn der Schuldige nicht für schuldig erklärt wird. Frei von Schuld ist der König, auch die Mitglieder des Gerichtshofes sind befreit, und die Schuld fällt dem Täter zu, wenn der Schuldige für schuldig erklärt wird.

¹⁾ Der Text der Kumbakonam Ausgabe ist durch zahllose schlechte Lesarten entstellt. Ich habe zur Vergleichung eine Handschrift in Grantha und eine in Telugu herangezogen, kann aber hier nur die wichtigsten Verbesserungen geben.

²⁾ Es ist mit den Handschriften *dhrtarāstraḥ mahāprajā* zu lesen.

³⁾ So die Handschriften (T *vbrūyati*). Ausgabe *prabruyati satyam vā yadi vāntam* nach N.

⁴⁾ So die Handschriften. Ausgabe *gacched vi*.

Dann wendet sich Prahrāda mit einer neuen Frage an den Hamsa
mohād vā caiva kāmād vā mithyārādam yadi bruvan |
dhrtarāstra tattvam prechāmi durivaktā tu kām¹⁾ iaset || 40

‘Wenn einer aus Verblendung oder Begier eine Unwahrheit spricht,
 — Dhrtarāstra, ich frage nach der Wahrheit — wie bringt der die Nacht
 hin, der schlecht entscheidet’

Von der Antwort des Hamsa ist die erste Strophe (41) mit N 31 iden-
 tisch²⁾ Die folgende lautet hier aber mit anderem Schluß

nagare pratiruddhak san bahirdvāre bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyan durivaktā tu tām iaset || 42

Es folgt noch

yām ca rātrim abhidrugdho yām ca putre priye mṛte³⁾ |
sarasiṇa ca hino yo durivaktā tu tām iaset || 43

‘Und eine Nacht, wie sie ein Betrogener hinbringt, oder einer, dem
 sein lieber Sohn gestorben ist, oder einer, der um seine ganze Habe ge-
 kommen ist, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht entscheidet’
 Daran schließen sich dann die beiden Strophen Manu 98 und 99⁴⁾

Diese Darstellung ist im Gegensatz zu der von N durchaus lückenlos
 und folgerichtig, so daß ich nicht daran zweifle, daß uns in S der ursprüng-
 liche Text vorhegt, während N einen verstummelten und wahrscheinlich
 unter dem Einfluß der Dbarmasāstras veränderten Text bietet⁵⁾ Jeden-
 falls ergibt sich aus S, daß sich die Verse über die Tötung der fünf usw.
 hier weder auf den falschen Zeugen beziehen noch auf den König, der den
 versprochenen Lohn nicht zahlt, sondern auf den König, der in einem
 Rechtsstreit um ein Kleinvieh, eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Gold
 oder Land wesentlich ein falsches Urteil fällt. In genau demselben Sinne
 erscheint der erste jener Verse im Pañcatantra im Textus simplicior und
 in Purnabhadras Version. Die Umstände die zur Erwähnung des Verses
 Anlaß geben, sind ähnlich wie in dem Itihāsa. Ein Hase und ein Haselhuhn
 streiten um den Besitz einer Höhle und rufen die Entscheidung eines Katers
 an. Dieser belehrt sie über die Eigenschaften eines Richters zunächst in
 einer Strophe, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Mbh S 5, 35, 40 hat⁶⁾

manād vā yadi vā lobhut krodhād vā yadi vā bhayāt |
yo nyāyam anyathā brūte sa yāti narakam narak ||

‘Der Mann der aus Hochmut oder Habsucht oder Zorn oder Furcht
 ein falsches Urteil fällt, fährt zur Hölle’ Daran schließt sich der Vers

¹⁾ Ausgabe km

²⁾ Abweichend nur *tu* für *ena*

³⁾ So ist mit den Handschriften anstatt des sinnlosen *mṛte priye mṛte* der Aus-
 gabe zu lesen

⁴⁾ Abweichend G (nicht T) *kanyānte* für *paśvante*

⁵⁾ Bei dem Ausfall der Verse S 35d—40c in N scheint die Vermischung der
 gleich auslautenden Pādas 35c (*hamsa tattvam ca prechāmi*) und 40c (*dhrtarāstra*
tattvam prechāmi) eine Rolle gespielt zu haben

⁶⁾ Bühler 3, 107, Kosegarten 3, 108, Purnabh 3 97

pañca paśvanrte hanti¹⁾ daśa hanti gavānrte |
śatam kanyānrte hanti sahasram puruṣānrte ||

R. Narasimhachar hat ferner, JRAS 1913, S 388, darauf hingewiesen, daß in einer Schenkungsurkunde des Ganga Königs Mādhava varman (um 400 n Chr) neben den üblichen Segens- und Verwunschungssprüchen die Verse stehen

śudrapaśīanrte pañca daśa hanti gavānrte |
śatam aśvānrte hanti sahasram puruṣānrte ||
hanti jātān ajātāmś ca suarnasyānrte prabhoh²⁾ |
sarvam bhūmyanrte hanti mā sma bhūmyanrtam vadet ||

Trotz der unverkennbaren Anlehnung an Manus Text können sich diese Verse nicht wie bei jenem auf den falschen Zeugen beziehen, der an dieser Stelle nichts zu suchen hat. Sie können nur, wie alle solche Verwunschungssprüche in den Inschriften, auf den König gehen, und man kann höchstens schwanken, ob sie dem König gelten, der seine Versprechungen nicht erfüllt oder dem, der ein falsches Urteil abgibt. Ich möchte das letztere für das Wahrscheinlichere halten.

Die Bedeutung die der Memorialvers im Mbh, in der Inschrift und im Pañc hat steht, wie man sieht, der ursprünglichen noch sehr nahe, viel näher jedenfalls als die Bedeutung, die die Dharmasastras damit verbinden. Der Spruch gehört hier noch immer der Rājanīti an, von dem König, der selbst seine Diener um den versprochenen Lohn betrügt, zu dem König der über ähnliche Ansprüche an dritte Personen falsch entscheidet, ist nur ein kleiner Schritt. Die ursprüngliche Bedeutung selbst aber kann hier nicht vorliegen. In Gautamas Vorlage, der ältesten erschließbaren Quelle, wurde sonst das *bhūmyanrta* mit dem *harana* identisch sein, was wegen der verschiedenen darauf gesetzten Strafen nicht der Fall sein kann. Außerdem spricht, wie wir sehen werden, ein außerindisches Zeugnis gegen die Ursprünglichkeit dieser Auffassung. Wir müssen also annehmen daß man den alten Spruch über den wortbruchigen König später einerseits auf den ungerecht urteilenden König, anderseits auf den falschen Zeugen umgedeutet hat.

Merkwürdig ist es nun, daß sich diese Umdeutung von Sprüchen der Rājanīti auf den falschen Zeugen immer wiederholt. Die ersten sieben Gāthas des Mahapaduma Jātaka (472) enthalten die Rede der Höflinge des Königs Brahmadaṭṭa, die ihren Herrn warnen, übereilt und grausam gegen seinen fälschlich angeklagten Sohn zu verfahren. Nur die letzte dieser Gāthas nimmt auf den besonderen Fall Bezug, die übrigen sind allgemeine Sprüche über die Pflichten eines Königs bei der Justizverwaltung. Sie

¹⁾ Buhk *ekam aśvānrte hanti*. Hier sind also Kuh und Pferd vertauscht, vgl S 443f

²⁾ Dies *prabho*

sind durchaus nicht etwa buddhistisch, vier von ihnen lassen sich vielmehr in mehr oder weniger ähnlicher Form auch bei Manu nachweisen¹⁾

G 5 und 6 lauten

*n'ekantamudunā sakkā ekantakkinena vā |
attam mahante thāpetum tasmā ubhayam ācare ||
paribhūto mudu hoti atitikkho ca veravā |
etañ ca ubhayam nātrā anumajjham samācare ||*

Weder ein ausschließlich Milder noch ein ausschließlich Strenger kann sich in einer hohen Stellung behaupten, daher übe man beides. Der Milde wird unterdrückt, und der allzu Strenge macht sich Feinde, dies beides aber einsehend, halte man sich in der Mitte.

Damit vergleicht sich Manu 7, 140

*tikṣṇaś caiva mṛduś ca syāt kāryam vikṣya mahīpatiḥ |
tikṣṇaś caiva mṛduś caiva rājā bhavati sammataḥ ||*

Der König muß nach Prüfung des Falles sowohl streng als auch milde sein, ein König, der sowohl streng als auch milde ist, steht in Ansehen.

Diese Gedanken über den Nutzen, den die Paarung von Strenge und Milde bringt, lehren auch im Mbh oft wieder, und die Verse des Epos stehen den Gāthās zum Teil näher als die Strophe Manus. So findet sich der letzte Pāda von G 5 wörtlich in 12, 56, 21

*mṛdur hi rājā satatam langhyo bhavati sarvaśah |
tikṣṇāc codvijate lokas tasmād ubhayam ācara²⁾ ||*

und 12, 102, 33

*diesyo bhavati bhūtānam ugro rājā Yudhisthira |
mṛdum apy avamanyante tasmād ubhayam ācaret ||*

Beide Verse gehören Abschnitten an, die Bhīṣma dem Yudhisthira als eigene Weisheit vortragt. Mbh 12, 56, 39, ein Śloka, der nach N^b aus dem Lehrbuch des Brhaspati stammt³⁾, enthält das Verbum *paribhū* in demselben Zusammenhang wie G 6

*ksamamānam nrpaṁ nityam nīcaḥ paribhavej janah |
hasthyantā gajasyeva sira evāruṇakṣatī ||*

Bhīṣma zieht daraus den Schluß, V 40

*tasmān nairā mṛdur nityam tikṣṇo naiva bhaven nrpaḥ |
vāsantārka eva śrīmān na śīto na ca gharmaḍah ||*

Ausführlich wird die Frage über den Nutzen von *ksamā* und *tejas* in dem als *itihāsa purātana* bezeichneten Smvāda zwischen Prahrāda und

¹⁾ G 1 und ihr Gegenstück, G 4, habe ich bisher in der brahmanischen Literatur nicht gefunden. Dem Sinne nach entspricht Mbh 12, 70, 7 *nāparikṣya nayed dandaṁ*

²⁾ So N^c N^b *āśraya*, Kumb *acaret*

³⁾ Vers 38 *bārhaspatye ca śāstre ca śloko nigaditah purā |
asminn arthe mahārāja tan me nigaditah śruṇu ||*

Mit Var auch Kumb 53, 38. In N^c fehlt der Vers

Bah Vairocana abgehandelt (Mbh 3, 28) Von den Strophen seien hier angeführt

- V 7 *yo nityam kṣamate tāta bahun doṣān sa vṛndati |*
bhṛīyāḥ paribhāṣanti enam udāsīnās tatkhārayaḥ ||
- „ 14 (von dem Mildeu)
athasya dārān icchanti paribhūya kṣamāvataḥ |
- „ 19 (von dem Strengen)
samtūpadvesamohāṃś ca śātrums ca labhate naraḥ |
- „ 23f *tasmān nātyutsrjet tejo na ca nityam mrdur bhavet |*
kāle kāle tu samprāpte mrdus tīksno 'pi vā bhavet ||
kāle mrdur yo bhavati kale bhavati dārunaḥ |
sa vai sulham avāpnoti loke 'musminn ihaiva ca ||
- „ 36 *mrdur bhavaty avajāntas tīksnād udriyate janah |*
kale prāpte dayam ca tad yo veda sa mahīpatih ||

Aber auch in anderen *itihāsa purāṇa* lehren ähnliche Verse wieder, so in dem *Samvāda* zwischen Bhāradvāja und König Śātrumjaya, Mbh 12, 140, 65

mrdur ity avajānanti tīksna ity udriyanti ca |
tīksnakāle bhavet tīksno mrdukale mrdur bhavet ||

und in dem *Samvāda* zwischen Brhaspati und Indra, Mbh 12, 103, 34

mrdum apy avamanyante tīksnād udriyate janah |
ma tīksno ma mrdur bhus tvam tīksno bhava mrdur bhava ||

In Sūtras aufgelöst erscheint der alte Memorialvers in Prak. 1 des Kauṭilyasastra¹⁾ *tīksnadando hi bhūtānam udījanīyah | mrdudandah paribhūyate | yathārhadandah pūjyah*, was im Kamandakīyasastra, 2, 37, wieder versifiziert ist

udījayati tīksnena mrdunā paribhūyate |
dandena nrpatih tasmād yuktadandah praśasyate) ||*

Viel genauer als alle angeführten Verse stimmt aber mit G 6 eine Strophe überein, deren Herkunft leider nicht feststeht Sie findet sich in der Subhāsitāvalī in der Nītipaddhati 2692 unter Strophen die die Unterschrift *ete śrī Vyāsamuneh* tragen²⁾, und in der Śārngadharapaddhati 1397 in der Rājanīti, deren Strophen nach der Unterschrift Rājanitis, Smṛtis, Bharata und Rāmāyana entnommen sind Sie lautet

mrdoh paribhavo nityam caśram tīksnasya nityaśah |
utsrjyastad dayam tasmān madhyam irtim samūśrayet ||

¹⁾ Auch andere Sūtras dieses Abschnittes lassen sich auf alte Memorialverse zurückführen

²⁾ Wiederholt mit abweichendem Text in d r zweiten Hlfte (*tasmād yathārhadandam nayet palgam andāritah*) in 6 15

³⁾ Hinter 2791 Es ist aber natürlich zweifelhaft ob nach der Abuel t Valla bhadevas diese Unterschrift noch für 2692 gilt

Die Übereinstimmungen zwischen dieser Strophe und der Pali Gāthā gehen so ins Einzelne¹⁾, daß mir die Annahme eines direkten Zusammenhanges unabweislich erscheint, und ich glaube, daß wir mit ziemlicher Sicherheit der Pali Gāthā die Priorität zuschreiben können. Jedenfalls aber können wir G 5 und 6 als Verse der Rājanīti in der Volkssprache bezeichnen. Das Gleiche gilt für G 3

adandiyam dandiyati dandiyāñ ca adandiyam |
andho ra visamam maggam na jānāti samāsamam ||

‘Wer den nicht zu Bestrafenden bestraft und den zu Bestrafenden nicht bestraft, der kennt nicht Recht und Unrecht wie ein Blinder (nicht) einen unebenen Weg (findet)’

Bei Manu 8, 128 lautet die Strophe

adandiyāñ dandayan rājā dandiyāñ cañāpy adandayan |
ayaśo mahad āpnoti narakam carva gacchati ||

‘Der König, der die nicht zu Bestrafenden bestraft und die zu Bestrafenden nicht bestraft, erlangt große Schande und fährt zur Hölle²⁾’

Eine Rājanīti Strophe ist jedenfalls auch G 2

yo ca appatikkhitrā dandam lubhati khattiyo |
sakantakam so gilati jaccandho va samakkhikam ||

Wir können das nur übersetzen ‘Und der König, der, ohne (den Sachverhalt) ordentlich geprüft zu haben, eine Strafe verhängt, gleicht einem Blindgeborenen, der (Fische) mitsamt den Graten und mitsamt den (darauf sitzenden) Fliegen verschlingt’. Schon das Fehlen des eigentlichen Objektes im Hauptsatz macht es aber meines Erachtens völlig klar, daß hier ein Fehler bei der Übertragung des Ardhmāgadhī Originals in das Pali gemacht ist³⁾, und daß der letzte Pada ursprünglich etwa lautete *jādyandhe ra macchiyam*. *Macchīya* = sk *matsyaka* verwechselte der Übersetzer mit dem viel häufigeren *macchīyā* = sk *makṣikā*, p *maḷḷhikā* und machte dann den Text danach zurecht. Daß der ursprüngliche Sinn ist ‘Der verschlingt wie ein von Geburt an Blinder Fisch mitsamt den Graten’, wird durch die entsprechende Strophe bei Manu 8, 95 bestätigt

andho matsyāñ vīsnūti sa narah kantakāñ saha |
yo bhāṣate rthavāṣakāyam apratyakṣam sabhām gatah ||

¹⁾ Man vergleiche auch noch den Wechsel zwischen *āśraya* und *ācara* in Mbh 12, 56, 21

²⁾ Dem Sinne nach ähnlich, aber dem Wortlaut nach fernerstehend ist Visnu 5, 195

dandiyam pramocayan dandiyad deḡunam dandam āvāhet |
niyuktāś cāpy adandiyāñ dandakārī narādhamah ||

Vgl auch Yajū 2, 243

³⁾ Das Bild von dem Mann, der Reis mitsamt den Hulzen und Halmen und Fische mitsamt den Schuppen und Graten (*matsyāñ sasakalāñ sakantakāñ*) ißt, gebräucht auch Patañjali, Mahabh. (Kiellhorn) II, 144, 172, 245. Vom Verschlucken von Fliegen ist aber sonst meines Wissens nicht die Rede

Die Zusammengehörigkeit der beiden Strophen ist jedenfalls unbestreitbar, bei Manu aber bezieht sich die Strophe nicht auf den König, sondern auf den Zeugen, der vor Gericht seine Aussage macht, sie gehört wiederum der oben erwähnten Ermahnungsrede des Richters an die Zeugen an. Buhler übersetzt daher 'Der Mann, der in einem Gerichtshof einen unwahren Bericht von einem Sachverhalt gibt (oder eine Tatsache behauptet), von der er kein Augenzeuge gewesen ist, der gleicht einem Blinden, der Fische mitsamt den Graten verschluckt'. So läßt sich der Text allenfalls verstehen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß den Worten der zweiten Verszeile und besonders dem *artharalkalyam* ein Sinn untergelegt wird, der zum mindesten ungewöhnlich ist. Nun lautet die Strophe in der Matrka der *Naradasmr̥ti* 3, 14

andho matsyān nāśnāti nirapeksah sakantakān |
parokṣam artharalkalyād bhāsate yāḥ sabhām gataḥ ||

Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber, daß der *sabhām gataḥ* der Richter ist, der *sabhya*, wie er in Vers 3, 4, 11, 15, 17 oder *sabhā sad*, wie er in Vers 5, 7, 8, 9, 12, 13 genannt wird, und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß der Sinn der Strophe ist 'Wer als Richter aus mangelhafter Kenntnis des Sachverhaltes ein unklares Urteil abgibt, der gleicht einem Blinden, der unbekümmert Fische mitsamt den Graten ißt'. So kommt auch der Vergleich zu seinem Recht, der Richter, der sich die Sache nicht ordentlich ansieht, handelt wie ein Blinder oder, wie der Kommentator *Asahāya* durch seine Bemerkung *evam sāstracaksuḥ* andeutet, es fehlt ihm das Auge des *Sāstra*. Es scheint mir unter diesen Umständen vollkommen sicher, daß auch hier die Beziehung der Strophe auf den Zeugen sekundär ist.

Läßt sich somit in zwei Fällen beweisen, daß Sprüche der *Rajaniti* auf den falschen Zeugen umgedeutet sind, so werden wir in anderen Fällen, wo uns in der Überlieferung eine zwiespaltige Auffassung entgegentritt, nicht anders urteilen. Die Strophe *yam rātrīm adhvinnā stri*, die sich *Mbh* S 5, 35, 41 auf den schlechten Richter bezieht, steht bei *Narada* 1, 203¹⁾ in der Ermahnungsrede an die Zeugen. Ebenso ist der Spruch über den schlechten Richter *Mbh* S 5, 35, 36 in jene Ermahnungsrede eingefügt, allerdings mit großen Umanderungen (1, 204)

sākṣī sākṣye samuddiṣṭaḥ gokarnaśikṣitam vacah |
sahasram vārunaḥ pāsān munkte sa bandhanād dhruvam ||

Bisweilen können wir die allmähliche Umwandlung des Spruches noch erkennen. *Mbh* S 5, 35, 37 heißt es von dem Richter, der sich um die Entscheidung herumdrückt

dharmā elān samrujati yathā nadyas tu kṛtājñān |
ye dharmam anupaśyantas tūṣṇīm dhyāyanta āsate ||

¹⁾ Lasart nur *sa* für *tu* oder *śma*

Bei Nārada, Mātrkā 3, 11, bezieht sich der Spruch ebenfalls noch auf den Richter

*ye tu sabhyāḥ sabhām prāpya tūsnim dhyāyanta āsate |
yathāprāptam na bruvate sarve te 'nrtavādinaḥ ||*

Bei Viṣṇu 8, 37 ist er aber auf den Zeugen übertragen

*jānanto 'pi hi ye sākṣye tūsnimbhūtā upāsate |
te kutasākṣinām pāpais tulyā dandena cāpy atha ||*

Bei Yājñavalkya heißt es endlich, 2, 77

*na dadāti ca yah sākṣyam jānann api narādhamah |
sa kutasākṣinām pāpais tulyo dandena caiva hi ||*

Die letzte Strophe hat mit der des Mbh nicht mehr die geringste Ähnlichkeit, und doch hangen sie im Grunde miteinander zusammen

Ähnlich liegt die Sache bei der Strophe über den schlecht entscheidenden König, Mbh S 5, 35, 42

*nagare pratiruddhah san bahirdvāre bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyan durvaktā tu tām vaset ||¹⁾*

Bei Nārada 1, 202 heißt es in der Rede an die Zeugen in der kürzeren Version

*nagare pratiruddhah san bahirdvārī bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyed yah sākṣyam anrtam vadet ||*

In der längeren Version ist die erste Zeile dieser Strophe abgeändert worden, offenbar weil man eingesehen hatte, daß die Worte durchaus nicht für den Zeugen paßten. Sie lautet hier

nagno mundah kapālena paradvāre bubhukṣitah |

In dieser Form steht die Strophe der noch viel durchgreifender umgearbeiteten Fassung nahe, die in den Ermahnungsreden bei Vasistha 16, 33 und Manu 8, 93 erscheint und die Nārada selbst in 1, 201 anführt

*nagno mundah kapālī ca²⁾ bhikṣārthi ksutrapāsitah |
andhah satrukule³⁾ gaccheḥ yah sākṣyam anrtam vadet ||*

In dem *satrukule gacchet*, das als Fluch für die Zeugen ziemlich unmotiviert erscheint, hat sich noch eine Spur von den Feinden erhalten, die ursprünglich das Reich des ungerechten Königs vernichten

Mit der Tendenz, die uns bei diesen Undeutungen immer wieder entgegentritt, wird es auch in Zusammenhang stehen, wenn in die Mbh S 5, 35, 38, 39 entsprechenden Strophen bei Baudh 1, 19, 8, Manu 8, 18, 19 und Nārada, Mātrkā 3, 12, 13 der Zeuge hineingebracht wird

*pādo 'dharmaṣya kartāram pādo gacchatī sākṣinam⁴⁾ |
pādah sabhāsadah sarran pādo rūjānam recchati ||*

¹⁾ Dem Sinn nach steht dem Manu 8 174 nahe

*yas ti adharmena kāryaḥ mohāt kuryan narādhipaḥ |
acirāt tam durātmanam raṣe kurranti śatruvaḥ ||*

²⁾ M kapalena

³⁾ M śatrukulam, N śatrugṛham.

⁴⁾ M N pādah sākṣinam recchati

*rājā bharaty anenās ca¹⁾ mucyante ca sabhāsadaḥ |
eno gacchati kartāram yatra nindyo ha nindyate²⁾ ||*

Daß in der ersten Strophe ursprünglich gar nicht von dem Zeugen die Rede war, scheint mir deutlich daraus hervorzugehen, daß er in der zweiten Strophe auch in den Dharmaśāstras nicht erwähnt wird. Auch hat der letzte Pāda der zweiten Strophe hier keine Entsprechung in der ersten, solche *yamala* Strophen pflegen aber, wie zahllose Beispiele zeigen, genau parallel zu sein. Dazu kommt, daß die Fassung des Epos sprachlich wie metrisch altertümlicher ist, man beachte insbesondere, wie der letzte Halbvers zuerst bei Baudh. und dann weiter bei Manu und Nar. geglättet wird³⁾.

Wir können aber, glaube ich, nicht nur die Umdeutung der alten Memorialverse auf den Zeugen konstatieren, sondern auch den Grund dafür angeben. Rücksichten auf praktische Bedürfnisse, die bei der Entstehung der gesamten älteren Dichtung in Indien eine Rolle gespielt haben, sind auch hier maßgebend gewesen. Als die Ermahnungsrede der Zeugen in der Gerichtsverhandlung üblich wurde, hatte man natürlich das Bestreben sie so feierlich und eindrucksvoll wie möglich zu gestalten. Alte Sprüche sollten erklingen, wie Nārada ausdrücklich bemerkt, und so griff man, anstatt neue Verse zu schmieden, lieber auf die alten Niti Sprüche zurück und dichtete und deutete sie um, so gut oder so schlecht das nun gehen mochte.

Kehren wir noch einmal zu dem Memorialverse von dem wir ausgingen, zurück. Über den Ausdruck *pañca* usw. *hanti* gehen die Ansichten der Kommentatoren des Manu weit auseinander. Rāmacandra umschreibt *hanti* zunächst durch *ghatayati*, fügt dann aber hinzu *yad va narakē yojayati pātayati* 'er macht sie in die Hölle fahren', und im folgenden bleibt er bei dieser Erklärung. Die gleiche Erklärung geben Medhātithi (*pañca bāndha vams caritam hanti tataś ca tesām narakapātanam*) Sarvajñanārāyaṇa (*narakē pātayati*) Govinda (*narakē yojayati*) und Kulluka (*narakē yojayati*). Nach Raghavananda bewirkt der Schuldige, daß die Verwandten aus dem Himmel fallen und in Tierleibern wiedergeboren werden (*uttamalokat patayati tiryagyonim prapayati va, hananam tiryagyonivapraṇāptiḥ*). Ähnlich sagt Nilakantha zu Mbh. 5. 35, 33 *pañca puriṣṭān hanti naśayati paralōkā cyāvayati*. Diese Erklärungen treffen sicherlich nicht das Richtige. Sie legen in *hanti* einen Sinn hinein, den das Wort ursprünglich unmöglich gehabt haben kann. Die Anschauung, daß die Lüge den Vateru schade, ist allerdings älter als jene Kommentare. Sie tritt z. B. in den Sprüchen Vas. 16. 32, 37 zutage.

¹⁾ M N *anenās tu*

²⁾ Handschriftlich auch *ha M N nindārtho yatra nindyate*. Inhaltlich entspricht Gaut. 13. 11 *śāksaḥ yajñakartṛṇa doṣo d'armatanantṛpi* 1. 1. 3m.

³⁾ Auch der zweideutige Ausdruck *pādo dharmasya* ist sicher nicht ursprünglich.

*brūhi sāksin yathātattvam lambante pitaras tava |
tava vākyaṃ udīksānā ulpalanti patanti ca ||
srajanasyārthe yadi vārtahetoh pakṣāśrayenana vadanti kāryam |
te śabdaramśasya kulasya pūrvān sargasthitāms tān api pātayanti ||*

Ähnlich wie die Kommentatoren wird auch schon Baudhāyana den Spruch verstanden haben, wie die vorausgehenden Strophen 1, 19, 11, 12a b zeigen, aber gerade diese Strophen haben wir als nachtraglichen Zusatz erkannt. Der Memorialvers selbst enthält nichts, was auf die Vater oder sonstige Verstorbene als die durch den Lugner vernichteten Personen hin wiese. Manu wurde sich in der Einleitungsstrophe 8, 97 gewiß auch anders ausgedrückt haben, wenn er sie im Auge gehabt hatte, und selbst dem Bengali Bearbeiter des Rām lag noch der Gedanke an sie fern, wie sein Zusatz *kulam āsaptamam hanti* zeigt.

Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa und Kullūka geben denn auch noch eine andere Erklärung 'er tötet fünf' soll soviel heißen wie 'er ladt eine ebenso große Schuld auf sich, als ob er fünf getötet hatte' (*Medh ātha vā taur hataur yat pāpam tad asya bhavaty aghnann api hantīty ucyate*, Sarv lecit tu tīratpurusaḥantir-doso bhavaty asyārtha ity āhuh, Kull ātha vā yāratām bāndhavānām hananaphalam prāpnoti). Haradatta zu Gaut 13, 14 faßt das *hanti* ebenso auf, bezieht aber die Zahlen auf die in dem Sūtra angeführten Gegenstände, nach ihm ladt man sich durch die Lüge um ein Kleinvieh eine Schuld auf, als ob man zehn Stück Kleinvieh getötet hatte (*śudrapaśavo 'jāvikādayah | tadviṣaye 'nrtavadane sāksi dasa hanti | tesām daśānām vadhe yārān dosas tāvān asya bhavaty*), und analog lautet die Erklärung in den übrigen Fällen. Diese dritte Erklärung gibt auch Rāma zu Rām 4, 34, 9 neben der ersten (*śālam hanti śalāśrahananado sabhāl gosahasrahananabhāl ātmaghātadosabhāl | njam punya lokam nāśayati vā | tathā srajanasya pitrādeh punyalokam ca nāśayati*). Daß Haradattas und Rāmas Erklärungen falsch sind zeigt Manu zur Genüge. Aber auch Medhātithis, Sarvajñanārāyanas und Kullūkas zweite Erklärung ist viel zu gezwungen, um richtig zu sein.

Wenn im Grunde kein einziger Kommentator den Vers richtig versteht, so laßt das darauf schließen, daß die Anschauung, daß eine Lüge nicht dem Lugner selbst, sondern soundsovielen seiner Verwandten den Tod bringe, zu ihrer Zeit nicht mehr lebendig war. Daß sie zur Zeit der Abfassung der Manusmṛiti bestand, zeigt die Angabe in 8, 108, daß ein Zeuge als meineidig gelten soll, wenn ihn innerhalb von sieben Tagen nach dem Tag seiner Aussage Krankheit, Feuer oder der Tod eines Verwandten trifft. Diese Anschauung geht aber bis in die vedische Zeit zurück. Über einen Lugner wird in RV 7, 104, 15 (= AV 8, 4, 15) der Fluch gesprochen, der mit der Erwähnung einer bestimmten Zahl von Verwandten auffällig mit unserem Memorialvers übereinstimmt.

adhā sā vīrair daśābhir vi yūyū yō mā mōgham ydtudhānety dha

‘Und um zehn Männer¹⁾ soll der kommen, der mich fälschlich einen Zauberer nennt’

Wir können aber die in unserem Memorialvers zutage tretende Anschauung noch weiter zurück verfolgen. Vendidad 4, 2 richtet Zarapuštra an Ahura Mazdāh die Frage *casti aete mišra tava ya! ahurahe mazdā*, ‘Wieviele sind deine, des Ahura Mazdāh, Verträge?’ Ahura Mazdāh antwortet, es seien sechs, und zählt sie der Reihe nach auf 1 *vacahinō*, 2 *zastā marštō*, 3 *pasu mazō*, 4 *staorō mazō*, 5 *vīrō mazō*, 6 *dainhu mazo*. Eine ähnliche Reihe findet sich in dem Fragment Vd 4, 48 *ho upa marətō hāu asperənō - mazō hāu anumayō mazō hāu staorō mazō hāu vīrō mazo*.

In Vd 4, 3—4 wird dann auseinandergesetzt, daß der folgende Vertrag immer stärker ist als der vorhergehende *vacō paorim mišrām kərənaont*, *zastō masō adāt framarəzant*, *zasto masō adāt antarə urvaitya fradaəant*, *pasu mazo adāt framarəzant*, *pasu mazō adāt antarə urvaitya fradaəant* usw., ‘das Wort macht den ersten Vertrag. Der *zastō masō* hebt (ihn) dann auf, der *zastō masō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort. Der *pasu mazō* hebt (ihn) dann auf, der *pasu mazō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort usw.’²⁾

In 4, 5ff. schließt sich daran die Frage *cvat aešo mišrō auu društō āstārənt yo vacahino* ‘wieweit macht solcher Vertrag, (nämlich) der *vacahinō*, sundig, wenn er lugnerisch gehrochen worden ist?’ Die Antwort lautet *priš satāiš hada cīpanəm narəm nabūnazdīštanəm para barənt*, was Bartholomae, Altir Wtb 1757, übersetzt ‘mit dreimal hundert mit hufenden Männern aus der nächsten Verwandtschaft hat er es (die Schuld) wieder gutzumachen’. In denselben Formeln wird für die folgenden Verträge die Zahl der mithufenden Verwandten auf 600 (*ḥšvaš satāiš*), 700 (*hapta satāiš*), 800 (*ašta satāiš*), 900 (*nava satāiš*), 1000 (*hazanrəm*) festgesetzt.

In 4, 11—16 wird dann noch eine den genannten Zahlen entsprechende Zahl von Hieben für den Schuldigen bestimmt *yō mišrām auu društənt yim vacahinəm k̄a he asti cīpa tīšrō sata upāzanəntəm upāzōi! aspəhe aštraya tīšrō sata sraošo caranaya* usw.

Schon Spiegel, ZDMG XXX, 567f., hat diese Auseinandersetzungen des Avesta mit Manus Strophen über den falschen Zeugen zusammengestellt³⁾. Die von Spiegel erkannte Übereinstimmung wird aber noch viel größer, wenn wir anstatt der Strophen Manus den Memorialvers in der Form und in der Bedeutung, die sich uns als die ältesten ergeben haben, der Ver-

¹⁾ Sayana RV *daśabhir itraih putraih | upalakṣanam etat | sarvair bandhuy inah*, AV *daśabhir daśasamīhyākair itraih putraih*. Die Strophe enthält nach der Tradition bekanntlich den Schwur, mit dem sich Vasīṣṭha von der Anklage Viśvāmitras reinigte.

²⁾ Ich schlicke mich hier durchaus der Auffassung Bartholomae's, Altir Wtb 1536f., an.

³⁾ Darnach Jolly, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd 3, 250 SBl. 33, 92, Recht und Sate, S 142.

gleichung zugrunde legen. Da der indische Spruch ursprünglich nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König geht, der den versprochenen oder ausbedungenen Lohn nicht zahlt, so handelt es sich im Indischen ebenso wie im Iranischen um eine Bestimmung über den Vertragsbruch. Die avestische Liste stimmt außerdem nun mit der indischen vom dritten Gliede ab in der Sache wie in der Reihenfolge aufs genaueste überein. Dem *pasu mazo* entspricht das *pašianrtam*, dem *staoro mazō* das *gavānrtam* und das *ašānrtam*. Das *av pasu* bezeichnet hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, wo es neben *staora* erscheint, genau wie das *sk pašu* das Kleinvieh¹⁾, *av staora*, das Großvieh, schließt, nach Vd 7, 42 zu urteilen, außer Rind und Pferd auch noch Esel und Kamel ein²⁾. Dem *vīrō mazō* entspricht das *purusanrtam*. Bartholomae, Altir Wtb, 1454f, übersetzt *vīrō mazō* 'durch Verpfandung, Burgstellung eines Mannes geschlossen', er versteht unter *vīra* also offenbar einen Freien, der die Burgschaft für die Innehaltung des Vertrages übernimmt. Ich halte das, von anderen Gründen abgesehen, schon deshalb für nicht richtig, weil dann der *vīrō mazō* ganz aus der Reihe der übrigen Verträge herausfallen würde, bei denen doch der genannte Gegenstand, das Stück Vieh oder das Land, un zweifelhaft der Besitz des einen der beiden Vertragsschließenden ist³⁾. Meines Erachtens kann *vīra* hier nur die Bedeutung 'Sklave' haben, also in genau demselben Sinne gebraucht sein wie das entsprechende *sk purusa*. Die Verwendung von *vīra* in dieser Bedeutung braucht nicht zu befremden, da *vīrō mazō* sicherlich ein alter Ausdruck ist und gerade in der älteren Sprache *vīra* auch sonst hinter *pasu* in der Bedeutung 'Höriger, Diener, Sklave' erscheint. Y 31, 15 *hanarā vāstryehyā aenanhō pasauš vīrātā adruyānto* 'ohne Gewalttat gegen das Vieh und die Sklaven des nicht lugenden Bauern', Y 45 9 *pasuš vīrēng ahmāhēng fradapāi ā* 'um Ge deihen zu verschaffen unserem Vieh und unseren Sklaven', Y 58, 6 *pairi manā pairi iacā pairi šyaopānā pairi pasuš pairi vīrēng spētār manyare dademahi haurvafšavo drō gaeṣā drvafšavō drō vīrā drū haurva ašavantō*⁴⁾ 'wir eignen dem heiligen Geist die Gedanken zu, die Worte zu, die Werke zu, das Vieh zu, die Sklaven zu, die wir unversehrtes Vieh gesunden Haus stand, gesundes Vieh, gesunde Sklaven haben, gesund und unversehrt sind und mit dem Aša verbunden sind, vgl. auch Y 62, 10 *upa juvā haṣōnt gauš iṣṣva upa vīranqm pourulas* 'es möge dir zu eigen werden eine Herde von Kühen, zu eigen eine Fülle von Sklaven', Yt 10, 28 *āt ahmāi*

¹⁾ Bartholomae a a O Sp 879. Daß hauptsächlich an Schafe zu denken ist, zeigt die Ersetzung von *pasu* durch *anumaya* in Vd 4, 48.

²⁾ Bartholomae a a O Sp 1590f. Daß auch im Avesta das Pferd an Wert über der Kuh steht, geht außer aus Vd 7, 42 auch aus Stellen wie Yt 9, 3 (5, 21) *satēm aspanqm ha-anrēm gavqm bacvārē anumayanqm* hervor.

³⁾ Ganz so geschlossen sind natürlich, trotz Spiegel, Comm. I, 119, Deutungen auf den Ehevertrag oder den Vertrag zwischen Lehrer und Schüler.

⁴⁾ So nach Bartholomae für *ašvantō* der Ausgabe.

nmānāi dadāiti gaušca iṣṭva vīranqmca 'und diesem Haus gibt er Herden von Kühen und Sklaven', Yt 13, 52 *buyāi ahmā nmāne gāušca iṣṭva upa vīranqmca* 'es soll sich in diesem Haus einstellen eine Herde von Kühen und von Sklaven'¹⁾ Dem *daivihu mazo* endlich entspricht das *bhūmy-anrtam*, auf die genauere Bedeutung von *daivihu* werden wir noch zurückkommen

Über das in *pasu mazō* usw. an zweiter Stelle erscheinende Wort bemerkt Geldner, Studien zum Avesta I, 95²⁾ 'mazan̄h ist nicht s v a Große Vd 7, 51 ist für *avarentəm mazo* vielmehr *maso* zu schreiben nach Yt 13, 6, Y 65, 3 *mazan̄h* gehört zu sk *mah*, *mamh*, *mamhate*, z *maz*, ist also zunächst s v a Gabe Vd 18, 29 *yasca mē aētahe marāyahe yat paro daršahe tanu mazō gauš dapa* 'wer mir diesem Vogel Parōdarša nur eine winzige Gabe von Fleisch gibt' An unserer Stelle ist *mazō* das, was man drangibt, -setzt = Pfand' Eine Wurzel *maz*, die Geldner aus *masatā* 'er wird zuteilen' in Y 54, 1 erschließen wollte, läßt sich für das Avestische nicht erweisen, Bartholomae a a O Sp 1113, führt *masatā* auf *mad* zurück. Die Verbindung von *mazah* mit sk *mamhate* ist im höchsten Maße unwahrscheinlich, da *mamh* 'schenken' kaum von sk *magha* 'Gabe' zu trennen ist, vgl insbesondere RV 1, 11, 3 *mamhate magham*, 9, 1, 10 *maghā ca mamhate*³⁾ Außerdem liegt *mamh* eher der Begriff des reichlichen Spendens zugrunde, jedenfalls aber nichts was auf die Entwicklung zu 'Pfand' schließen ließe. In den beiden anderen von Geldner angeführten Stellen liegt unzweifelhaft, wie Geldner nach den Lesungen seiner Ausgabe jetzt selbst anzuerkennen scheint⁴⁾, *mazah* 'Größe' vor Vd 7, 51 *yasca me aētaēqm yat dahmanqm avarentəm mazō iḥānāyāt yajā he tanuś anhat* 'und wenn mir einer von diesen Leichenstätten soviel an Größe (d h ein Stück so groß) wie sein Körper ist, abgräbt', Vd 18, 29 'und wer ein Stück Fleisch so groß wie der Körper dieses meines Vogels Parōdarša verschenkt' Obwohl somit der Geldnerschen Erklärung eigentlich völlig der Boden entzogen ist, hält doch auch Bartholomae in seinem Wörterbuch für *pasu-mazo* usw. an der Deutung 'woher Verpfandung eines Schafes stattfindet, durch Verpfandung eines Stucks Kleinvieh, eines Schafes geschlossen' usw. fest. Ich glaube nicht, daß es jemals ein Wort *mazah* 'Draufgeld, Pfand,

¹⁾ Mir scheint, daß auch im Veda an manchen Stellen, wo von *itra* die Rede ist, dabei eher an Horige zu denken ist als an mannliche Nachkommen so z B RV 5 57, 7 *gómād akṛvād rathavāt sutram candravād rādho maruto dadāi nah* Gelegentlich erscheint *itra* in dieser Bedeutung noch in der späteren Sprache siehe z B Mbh 3 113 12 *paśun prabhūtān paśupānś ca itrān* im nächsten Vers bezeichnen diese *itrā* sich als *dāśā* des Vihāṇḍaka, an den sie verschenkt sind

²⁾ Ich habe die Transkription verändert

³⁾ Andererseits ist *mamhate* wahrscheinlich von *mahayati* 'erfreut, verherrlicht' ganz zu trennen

⁴⁾ In der Ausgabe ist *tanuma o* in Vd 18 29 als ein Wort gedruckt

Pfandwert' (Bartholomae a. a. O. S. 1157) gegeben hat¹⁾; *mazāh* kann meines Erachtens auch hier nur 'Größe' sein, der *pasu.mazō*²⁾ *miṣrō* usw. ein Vertrag 'von der Größe' oder, wie wir sagen würden, 'in der Höhe' eines Kleinviehs usw.³⁾. Auch hier zeigt sich wieder die genaueste Übereinstimmung mit dem indischen Spruch, in dem es sich ja ebenfalls um Lohnverträge in Höhe der genannten Gegenstände handelt. Bei dieser Auffassung schwinden denn auch die Schwierigkeiten in Vd. 4, 3, 4, die Geldner a. a. O. S. 89; 96f., zu einer ganz anderen und unhaltbaren Auffassung von *framaraṣaiti* und *fradaṣaiti* veranlaßt haben. Die beiden Paragraphen besagen nichts weiter, als daß die Abmachungen über einen höheren Lohn die früheren Abmachungen über einen geringeren Lohn ungültig machen.

Ich bin überzeugt, daß man in *mazāh* an unserer Stelle überhaupt nie etwas anderes als 'Größe' gesucht haben würde, wenn nicht der *pasu.mazō*, *staorō.mazō*, *vīrō.mazō* und *daiṇhu.mazō miṣrō* hier mit dem *vacahinō* und dem *zastā.marštō*, dem durch das Wort und dem durch Handschlag geschlossenen⁴⁾ Verträge, in eine Reihe gestellt waren. Es herrscht also kein einheitliches Prinzip in der Reihe; in den beiden ersten Fällen bildet die äußere Form des Vertrages, in den vier letzten der Wert der Sache, um die der Vertrag geschlossen wird, die Grundlage der Klassifizierung. Die Vergleichung mit dem indischen Spruch löst auch diese Schwierigkeit. Sie

¹⁾ Auch an anderen Stellen, wo Bartholomae dieses Wort wiederzufinden glaubt, vermag ich es nicht zu erkennen. Vd 5, 60 steht *nōit̄ zi ahurō mazdā yān-huyanqm atarstanqm paiti ricya* (lies *ricyā*) *daṣpe nōit̄ asporēnō mazō nōit̄ avacino-mazō*. Wolff übersetzt das nach Bartholomae 'denn Ahura Mazda ist nicht willens, (etwas) von beweglichen Sachen verkommen zu lassen nicht (was) einen Asporēna (als Pfand) wert (ist), nicht (was) noch weniger wert (ist)'. Es scheint mir ziemlich unnatürlich, daß man den Wert einer Sache danach bestimmt haben sollte, wieviel sie als Pfandobjekt galt. Viel ungezwungener ist es doch, auch hier *asporēnō mazō* einfach als 'etwas von der Größe, d. h. im Werte, eines Asporēna' aufzufassen. Ebenso wenig scheint mir der Begriff des Pfandes in dem Wort *tanu mazāh* am Platz zu sein, das Pūrsiṣṇhā 18 erscheint. Die Stelle lautet in Bartholomae's Lesung und Übersetzung (a a O Sp. 637) *tanu mazō aṣayānti yō tanu.mazō bīraoṣat̄ tanu mazō zi aētameit̄ aṣayqm pafre yot̄ nōit̄ yara miṣō namne*, 'ein Aṣawerk im Pfandwert des Leibes muß verrichten, wer ein Drugwerk um Pfandwert des Leibes verbrochen hat. Und zwar hat er ein Aṣawerk im Pfandwert des Leibes dann vollendet, wenn er niemals mehr falsch gedacht hat'. Ganz abgesehen davon, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß dasselbe Wort hier eine völlig andere Bedeutung haben sollte als in Vd 18, 29, scheint mir auch hier die Auffassung 'in der Größe, in der Höhe, im Wert des Leibes' an sich viel näher zu liegen.

²⁾ Das Kompositum ist offenbar sekundär in die a Flexion übergeführt worden; darauf läßt wenigstens der Akkusativ *pasu mazm* usw. in 4, 13ff. schließen.

³⁾ Spiegel, de Harlez, Darmesteter übersetzen *mazāh* durch Wert, was natürlich dasselbe ist. Auch die Pahlavi-Übersetzung gibt *mazo* in *pasu mazo*, *staorō.mazō*, *daiṇhu.mazō* genau so durch *masik* wieder wie das *mazō* in Vd 7, 51; 18, 29.

⁴⁾ Das ist sicherlich der Sinn des Wortes. Das in 4, 3 für *zastā marštō* eingesetzte *zastō mazō* oder *zastō masō*, wie Geldner liest, ist offenbar in Anlehnung an die folgenden Ausdrücke gebildet.

zeigt, daß die Reihe ursprünglich überhaupt nur die vier letzten Glieder umfaßte, die beiden ersten sind ein späterer heterogener Zusatz. In anderer Weise ist die Reihe in Vd 4, 48 im Anfang durch den *upa marətō*, den 'besprochenen', und den *asparənō mazō*, den Vertrag 'in der Höhe eines Asparəna', erweitert worden, und gerade dieses Schwanken scheint mir zu hestatigen, daß wir es hier mit nachtraglichen Zusätzen zu tun haben.

Die Übereinstimmung zwischen den iranischen und den indischen Anschauungen erstreckt sich weiter aber auch auf die Folgen, die der Bruch der genannten Verträge nach sich zieht. In beiden Fällen werden Verwandte des Vertragsbrüchigen, deren Zahl mit jedem höheren Vertrag wächst, geschädigt. Daß die Zahlen selbst differieren, ist dabei belanglos, auch läßt es sich kaum entscheiden, auf welcher Seite dabei die größere Ursprünglichkeit liegt. Zu dem Satz *priš satāiš hada cīpanqm narqm nabānazdištanqm para baraiti* bemerkt Geldner, dessen Übersetzung sich inhaltlich nicht von der oben angeführten Übersetzung Bartholomae's unterscheidet¹⁾, a a O S 97 'Wie weit der Vertragsbruch auf die Familie des Betreffenden zurückwirkte, ob sie nur guten Namen und Kredit verlor oder für jeden entstehenden Schaden mit aufzukommen hatte, ist nicht gesagt'. Er versteht unter den Strafen also irdische Strafen, und das wurde von der indischen Anschauung weit abliegen. Es fragt sich aber, ob *para baraiti* wirklich 'er trägt es, er hat die Schuld zu tragen' (Geldner), 'er hat es wieder gutzumachen' (Bartholomae) bedeutet. Zunächst macht schon der Wechsel des Subjektes in *āstaraiti* und *para baraiti* Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn auf die Frage 'Wie weit macht der lugnerisch gehrochene Vertrag sundig?' die Antwort lauten sollte 'Er hat die Schuld wieder gutzumachen usw.'. Von dem Schuldigen ist in der Frage ja zunächst gar nicht die Rede, sondern nur von dem Vertrag. Also ist von vornherein zu erwarten, daß auch *para baraiti* auf den Vertrag geht. Weiter hat aber auch *para baraiti* sonst nirgends die von Geldner und Bartholomae angenommene Bedeutung. Überall, im Avestischen wie im Altpersischen, heißt es nur 'wegnehmen, beseitigen', und ich sehe schlechterdings nicht ein, wie man dazu kommen sollte, hier den Begriff 'die Schuld' zu ergänzen. Der Sinn des Satzes kann daher meiner Ansicht nach nur sein, daß der Vertragsbruch soundsovielen mitbüßenden Männer aus der nächsten Verwandtschaft 'wegnimmt' oder 'bescitigt', d. h. ihnen den Tod bringt. *Para baraiti* wurde dann genau dem indischen *hanti* entsprechen. Allerdings macht die Konstruktion Schwierigkeiten. An statt *priš, hšvaš, hapta, ašta, nava satāiš* sollten wir *priš sala* usw. erwarten. An der letzten Stelle steht nun aber tatsächlich *hazanrəm*, wo wir dem

¹⁾ Auf die Übersetzungen oder vielmehr Umschreibungen dieses Satzes die Spiegel de Barlez und Darmesteter bieten, näher einzugehen, halte ich für überflüssig und bemerke nur, daß die Beziehung der Zahlen auf Jahre, die Darmesteter der Tradition folgend annimmt, völlig willkürlich ist.

satāiš entsprechend vielmehr *hazanra* erwarten mußten. Entweder an der einen oder an der anderen Stelle müssen wir also einen Fehler annehmen, und mir scheint es nach dem oben Gesagten unahweishch, daß dieser Fehler in *satāiš* steckt. Ein Fehler dieser Art steht auch keineswegs allein da. Gerade bei den Zahlwörtern zeigt sich in der Sprache des jüngeren Avesta eine eigentümliche Verwilderung im Kasusgebrauch. Es ist offenbar nur ein Zufall, daß sich der Instrumental *satāiš* für den Akkusativ *sata* sonst nicht nachweisen läßt. Für den Nominativ *sata* steht aber *satāiš* in Yt 5, 95 *yā vazanti hšiaš satāiš hazanrəmca*, Yt 5, 120 *yenhe araiat haenanqm nara satāiš hazanrəmca*, für den Nominativ *hazanrəm* steht *hazanrāiš* in Vd 13, 51 (14, 1) *hazanrāiš suniš strī nāmano hazanrāiš suniš nairyō nāmano*. Andere Fälle solcher Kasusvertauschung (*hazanrəm*, *sata* für Gen Vd 2, 30, *hazanrā* für Gen Yt 5, 96, 8, 49 usw.) lassen sich leicht aus Bartholomae's Wörterbuch feststellen.

Es hat sich uns im bisherigen, wenn wir von den Zahlen absehen, die genaueste Übereinstimmung zwischen den avestischen Bestimmungen und dem indischen Spruch ergeben. Nur in einem Punkt scheinen sie noch voneinander abzuweichen. Wir haben oben festgestellt, daß der indische Spruch auf den König gebt. Im Avesta ist von einer Beschränkung auf den König nicht die Rede. Daß aber ursprünglich auch die avestischen Bestimmungen nur für den König galten, geht meines Erachtens mit völliger Sicherheit aus dem Namen des letzten Vertrages hervor. Nach Bartholomae soll *dairhu* hier 'ein Landstück' bedeuten. Diese Bedeutung hat das Wort an keiner anderen Stelle der avestischen Literatur und eben so wenig in den altpersischen Keilschriften. Es bedeutet sonst nur 'Landgebiet, Landschaft', insbesondere ist es der Name der vierten politischen Einheit des altiranischen Staates, der sich aus *nmana*, dem Haus oder der Familie, *vis*, der Gemeinde *zantu*, dem Gau, und *dairhu*, der Landschaft, aufbaut, und die Bezeichnung der Provinz im altpersischen Reich gelegentlich auch einer Landschaft innerhalb der Provinz. Wir können also auch an unserer Stelle *dairhu* nur als Landschaft oder Provinz fassen. Mit einer Provinz kann aber nur der König belohnen. Man hat später offenbar eingesehen, daß die letzte Vertragsart auf Privatverhältnisse nicht passe. So ist die Reihe in Vd 4 48 entstanden, in der der *dairhu mazo* fehlt und die sich auch durch die Hinzufügung des *asparəno mazo*¹⁾ als für kleine Leute zurecht gemacht erweist.

Eine so weitgehende Übereinstimmung, wie sie sich zwischen dem Avesta und dem indischen Spruch ergeben hat, kann unmöglich zufällig sein. Wir können vielmehr mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie auf Vererbung beruht, und daß schon in arischer Zeit die Anschauung be-

¹⁾ Ich möchte noch ausdrücklich bemerken, daß der *asparəno ma o* nichts mit dem *hiraṇyūrtam* zu tun hat. Wie aus Vd 5, 60 hervorgeht, ist der Wert des *Asparəna* sehr gering.

standen hat, daß ein König, der den mit seinen Dienern abgeschlossenen Lohnvertrag nicht innehält, dadurch seinen Verwandten den Tod bringt, deren Zahl mit der Höhe des Lohnes wächst der niedrigste Vertrag ist der um ein Kleinvieh, ein Schaf oder eine Ziege, es folgt der Vertrag um ein Großvieh, eine Kuh oder ein Pferd, der um einen Sklaven und schließlich der um ein Land. Es ist weiter auch kaum zu bezweifeln, daß diese Anschauung schon in arischer Zeit in einer Formel festgelegt war, eine solche Formulierung wird durch die allmähliche Zahlensteigerung geradezu bedingt.

Das Ergebnis ist, wie mir scheint, für die Rekonstruktion der arischen Urzeit noch von weiterer Bedeutung. Man hat die Frage, wie weit sich bei den Ariern schon ein wirkliches Königtum entwickelt hatte, bisher offengelassen¹⁾. Nun können wir freilich den Umfang des 'Landes', um das es sich in unserer Formel handelt, nicht bestimmen zumal die Ausdrücke dafür im Indischen und Iranischen auseinandergeben, ich meine aber doch, daß ein König, der mit Land lohnen kann und sei es auch nur ein Dorf gewesen²⁾, doch etwas mehr gewesen sein muß als ein kleiner Gauhauptling. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch auf eine andere Tatsache aufmerksam machen, die in die gleiche Richtung weist. In historischer Zeit regiert der indische Herrscher mit Hilfe eines Spionagesystems, das uns z. B. im *Kautilyasāstra* in aller Ausführlichkeit geschildert wird. Der persische König unterhält Beamte in den Provinzen, die ihm über die Tätigkeit der Satrapen Bericht erstatten, und die Griechen berichten von dem Großkönig *ōra* und *ὀφθαλμοί*. Diese Einrichtungen haben sich offenbar aus gemeinsamen Anfängen entwickelt. Im Veda sind die Gotter von Spahern (*spas*) umgeben, insbesondere kommen sie Mitra-Varuna zu. Im Avesta hat Mithra seine Spaher (*spas* Yt 10, 45, *baēvarə - spasano* Yt 10, 46 usw.). Wir können kaum umhin, die Vorstellung von den Spahern des Mitra und Varuna in die arische Zeit zurückzuverlegen. Diese Vorstellung beruht aber gewiß nicht, wie man wohl gemeint hat, auf irgendwelchen physischen Erscheinungen, sie verdankt ihre Entstehung in erster Linie dem Königtum Mitra Varunas. Mitra und Varuna sind die *rājana* oder *samrāja*, die Könige oder Oberkönige. Mithra ist der Landesherr aller Lander (*ispanqm dahyunqm dānīhupatīm* Y 2, 11 usw.), er ist der *vouru gaoyaoi hazanra gaoša baēvarə cašman* (Y 2, 3 usw.) 'der weite Triften Besitzende, Tausendohrige, Zehntausendaugige', d. h. der von seinen *ōra* und *ὀφθαλμοί* umgebene *βασιλεύς*, wie es richtig auch die Tradition auffaßt, die in den Augen und Ohren des Mithra Götter sieht. Bestand aber die Einrichtung der Spaher in arischer Zeit, so muß damals auch schon ein Oberkönigtum entwickelt gewesen sein, Dorfschulzen und

¹⁾ Siehe z. B. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* 12, S. 819.

²⁾ Es sei daran erinnert, daß sich das av. *dānu* zu dem neupers. *dih* 'Dorf' entwickelt hat und daß auch im Indischen später unter der Schenkung von Land immer die Verleihung eines Dorfes verstanden wird.

Stammeshauptlinge haben für Späher keine Verwendung. Wir werden daher annehmen dürfen, daß schon in arischer Zeit ähnliche Verhältnisse geherrscht haben, wie sie uns in historischer Zeit etwa bei den nomadisierenden Saken oder Massageten entgegentreten, und die Erwägung, daß das siegreiche Vordringen der Arier über gewaltige Ländergebiete kaum ohne die Leitung einer Zentralgewalt denkbar ist, scheint mir nur geeignet, diese Annahme zu unterstützen.

Die śākischen Mūra.

In der Sprache, die als nordarisch, ostiranisch, altkhotanisch oder sakisch bezeichnet wird, gab es ein umfangreiches buddhistisches Dichtwerk, von dem Leumann und Konow bereits früher Bruchstücke veröffentlicht hatten. Jetzt hat Leumann wiederum gegen 250 Strophen aus diesem Werk mitgeteilt, darunter einen größeren zusammenhängenden Abschnitt, der eine Mātreyasamiti enthält¹⁾. Die Ausgabe ist von einer Übersetzung begleitet, die ein glanzvolles Zeugnis für den Scharfsinn ablegt, mit dem Leumann die Schwierigkeiten der unbekannten Sprache hemeistert hat. Auf dem Titelblatt nennt er diese nordarisch, und zur Rechtfertigung dieses Ausdruckes bemerkt er S. 9:

‘Soll ich mich nebenbei auch noch entschuldigen wegen des Ausdruckes ‘nordarisch’? Einige Zeit, nachdem ich ihn eingeführt hatte, hat doch Luders gezeigt, daß ‘sakisch’ etwas bestimmtere Vorstellungen erwecken würde. Ich habe die Zulässigkeit dieser letzteren Bezeichnung selber auch schon vor mehreren Jahren bemerkt auf Grund einer Strophenzeile unserer nordarischen Mātreyasamiti. Aber deswegen nun die neue Sprache ‘sakisch’ statt ‘nordarisch’ zu nennen schien mir doch nicht nötig, um so weniger als mir der neue Name zu unschön und zu undeutsch klingt. Eher würde ich die Sprache angesichts der Schwierigkeiten, die sie noch bietet, auf echt bayrisch eine sakrische heißen.’

Ich halte es für überflüssig, näher auf diese Ausführungen einzugehen. Nur das eine sei hier nochmals hervorgehoben: ganz gleichgültig, wie man sich zu der Frage stellt, ob die namenlose Sprache die Sprache oder eine der Sprachen der Śakas gewesen sei oder nicht — der Name ‘nordarisch’ kommt ihr jedenfalls nicht zu. Er ist aus der Vorstellung heraus entstanden, daß ‘ebensowenig wie die Lehnwörter auch die Originalwörter des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes, zulassen’ (Leumann, ZDMG LXII, S. 84). Daß das völlig unrichtig ist, daß diese

¹⁾ Mātreyasamiti: das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben anderen Schilderungen in Text oder Übersetzung. Nebst einer Begründung der indogermanischen Metrik. Von Ernst Leumann. Straßburg 1919.

Sprache vielmehr trotz ihrer starken Beeinflussung durch das Indische ihrem Grundcharakter nach zu den iranischen Sprachen gehört, hat Konow GGA 1912, S 551ff endgültig nachgewiesen. Die Bezeichnung ist also falsch und geeignet, irrige Vorstellungen zu erwecken.

Daß Leumann noch immer an ihr festhält, ist um so auffallender, als er selbst auf eine Stelle in dem von ihm veröffentlichten Text hinweist, die, vorausgesetzt, daß seine Interpretation der Worte zutrifft, die Richtigkeit des von mir vorgeschlagenen Namens Śākisch beweisen würde. Die Strophen, um die es sich handelt finden sich in der Beschreibung des Einzuges des Maitreya und seiner Mönche in die Stadt, die jetzt Benares heißt, zu der Zeit aber den Namen Ketumatī führen wird.

248 *ku ssamana n[ś]jyānā daṇḍa biśśūn[ś]jya ratana vicitra
ku vā mūrīnā daṇḍi śśatīmje māje mūre*

249 *n[ś]jyaskya nā hamaṭe bihīyu ce tate āhvānā kusde
ttiya hā pūyate balya vathāyō grāṭe tū kalu*

250 *ttiya jsa h[ś]jyāna yadandā hataru uysnora vicitra
ttiya śś[ś]jye mūre kadeṇa hataro h[ś]amda tisse yadānda*

251 *pharu tte uysnaura kye śśau mūra hataro kūru yadānda
ssei vaysiṇa stare avaya dukha varāsāre vicitra*

252 *kye va śśiṇi mūre jsa puṇa nānda balya v[ri] bilsamga
o data hvaṇai v[ri] ssa[ri] vaysiṇa gyastu o a re*

253 *kye vā mama śśāsiṇa parsindā ce vā parala dukhyau jsa
cu rro ye avassāra pulā o ysirru ājsatu mrahe*

Leumann übersetzt diese Strophen

248 Als die Mönche die Schätze [= die Juwelenspeicher] sehen (und) die allartigen Juwelen die verschiedenen (und) als ferner die siegeligen (Schatze) [= die Siegelpeicher] sie sehen (und darin) die śākischen unsere Mudrās [= unsere gegenwärtig üblichen Śākī Siegel] —

249 Geringschätzung (da) ihnen wird (wach) außerordentlich. Dann hin schaut der Priester (und) den Beistehende [= seinen Famulus] redet er an zu dieser Zeit (mit den Worten)

250 Mit diesen (Kostbarkeiten) Umstände haben gemacht einst die Wesen verschiedene, dieser einzigen Mudrā [= eines einzigen solchen Siegels] wegen einst Menschen (einander) zugrunde haben gemacht [= gerichtet]

251 Viel [= Zahlreich] (sind) diejenigen Wesen welche (obwohl sie nur) eine Mudra einmal falsch gemacht [= einen Siegelabdruck einmal trugensich verwendet] haben, (doch infolge solch einmaligen Vergehens) sogar jetzt (noch) auf dem Abweg (der tieferen Wiedergeburten) stehen [= sich befinden] (und da) Leiden erleben verschiedene,

252 (et)welche (Wesen) ferner (sind da, die nur) mit einer Mudrā [= mittelst eines einzigen Siegelabdruckes] Tugendverdienste genommen [= erworben] haben (durch Freigebigkeit) dem Priester gegenüber (oder)

dem Monchsorden (gegenüber) oder einem Gesetzesverkündiger gegenüber (und doch infolge solch bloß einmaliger Wohltat) sogar jetzt (noch) unter den Göttern sitzen [= weilen],

253. (et)welche ferner (die) in meinem Ordensreich loskommen (aus den Leiden des Samsāra, (et)welche ferner (die bereits) losgekommen (sind) aus den Leiden (des Samsāra), — was auch man die ubrigen fragt oder Gold, Silber (und) die Nebenmetalle! [= was will man erst noch nach den ubrigen Wesen und nach den verschiedenen Metallen fragen! Auch auf allerlei Weisen, die noch nicht genannt sind, haben die einstigen Wesen, teils in schlimmem und teils in gutem Sinn, die Siegel und auch die Metalle verwendet und sind dafür hernach im Laufe des Samsāra je nachdem bestraft oder belohnt worden.]

Jedem, der diese Übersetzung liest, wird sich, glaube ich, die Überzeugung aufdrängen, daß *mūra* hier nicht richtig wiedergegeben sein kann. Um von allem ubrigen zu schweigen, wie sollte man denn dazu gekommen sein, die Siegel aufzuspeichern, und wie sollte der Anblick solcher Siegel in den Mönchen das Gefühl der Geringschätzung hervorrufen? Mir scheint schon aus dem Zusammenhang allein klar hervorzugehen, daß *mūra* hier nur 'Münze' oder eine bestimmte Münze bezeichnen kann und daß die *mūrinā* 'Münzhäuser' sind, d. h. entweder Häuser, in denen man das gemünzte Geld aufbewahrte oder — und das ist mir das Wahrscheinlichere — die Münzen, in denen das Geld hergestellt wurde. Ich wurde also übersetzen

Wenn die Mönche die Schatzhäuser sehen und die mannigfachen verschiedenen Juwelen, wenn sie auch die Münzhäuser sehen (und) unsere śākischen Münzen, wird ihnen in hohem Grade Geringschätzung . . . Dann schaut der Buddha hin; er redet seinen Famulus an zu jener Zeit. Mit diesen haben einst die verschiedenen Wesen Umstände gemacht; dieser einzigen Münze wegen haben einst Menschen (einander) zugrunde gerichtet. Zahlreich sind die Wesen, die einmal mit einzige Münze getäuscht haben (und) sich noch jetzt in dem Zustand der qualvollen Geburten befinden (und) verschiedene Leiden erfahren. Einige erwarben sich auch mit einer einzigen Münze dem Buddha, dem Orden oder einem Gesetzesverkunder gegenüber Verdienste¹⁾ (und) sitzen noch jetzt unter den Göttern, einige werden auch in meiner Lehre erlöst, einige sind auch von den Leiden erlöst. Was fragt man auch nach den ubrigen (Schatzen)²⁾ oder Gold, Silber und den Nebenmetallen?

¹⁾ Ein Beispiel bietet die Geschichte des jungen Mädchens, das dem Orden zwei Kupfermünzen schenkte, in Kumāralātas Kalpanāmanditikā (Sūtrālamkāra, traduit par Huber, p. 119 ff.)

²⁾ Ich ergänze zu *avaśṣṛṣṭā* nicht *uṣṇaura*, sondern *ratana*; vgl. V 248. Nachdem der Buddha sich ausführlich über das Unglück und das Glück verbreitet hat, das das Geld über die Menschen gebracht hat, überläßt er seinen Hörern die Ausführung derselben Gedanken mit Bezug auf andere Schätze und ungemünztes Gold, Silber, Kupfer usw.

Glücklicherweise sind wir für die Bedeutung von *mūra* nicht auf die angeführte Stelle allein angewiesen. Das Wort findet sich zu wiederholten Malen auch in den aus Dandān Uiliq stammenden Urkunden in dieser iranischen Sprache, die Hoernle, JASB Vol LXVI Part I p 234ff und vollständiger Vol LXX Part I Extra Number I p 30ff veröffentlicht hat¹⁾, siehe Vol LXVI, Nr 6, 7, 15, Vol LXX, Nr 5, 8, 12, 13. Das Wort

¹⁾ Die Lesung der Daten hat Konow berichtigt und in Zusammenhang damit die ganze Frage der Datierung und Lokalisierung dieser Urkunden endgültig gelöst (JRAS 1914, S 339ff). Davon abgesehen hat aber die Entzifferung der Urkunden kaum Fortschritte gemacht, und es erscheint mir unter diesen Umständen nicht unangebracht, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die vielleicht geeignet sind, das Verständnis dieser schwierigen Texte zu fördern. Das Wort, mit dem die Urkunden bezeichnet werden, ist offenbar *pidaka*, eine Ableitung von der Wurzel *pir* 'schreiben', die durch die Formen *pide* 'er hat geschrieben', *parste pide* 'er hat veranlaßt zu schreiben' (Leumann, *Matr* S 70, 152ff) gesichert ist. *Pidaka* ist offenbar eine ahavische Bildung wie *lihtaka* oder *lihtaya* 'Brief', das in den Kharosthi Dokumenten von Niya erscheint (Stein, *Ancient Khotan*, p 368, Konow, *SBAB* 1916, S 817). *Pidaka* findet sich in dem einleitenden Satz der Urkunden, der mir im einzelnen nicht klar ist, in Nr 1, 12, 17 und in einem der letzten Sätze in Nr 1 *tiira si pidaka prammam hiſma khujhā Briyasi u Budaſa m hamguſti viſiſāre* und Nr 12 *tiira ʒaf / piſidaka / prammam khujhā Mamdrusa hamguſti vāſiſā*. Ich mochte das übersetzen 'Und dann soll diese Urkunde entscheidend (*prammam* = sk *pramānam*) sein, worauf hin Briyasi und Budaſa'm (d i Budaſa n — Buddhasasana) als Vertragsschließende hinstreten (bzw. Mamdrusa als Vertragsschließender hintritt)'.* Hoernle a a O S 34, hat für *hamguſti* allerdings die Bedeutung 'Zeuge erschlossen, mir scheint aber aus Nr 12, so unklar der Zusammenhang im einzelnen auch sein mag, doch deutlich hervorzugehen, daß Mamdrusa nicht der Zeuge, sondern derjenige ist, der sich zu den in der Urkunde angegebenen Vereinbarungen bereit erklärt. Das Wort *hamguſti* findet sich außerhalb des eigentlichen Textes der Urkunden sehr häufig in Verbindung mit Namen und zwar gewöhnlich in ganz auffälliger Schreibung mit dazwischengesetzten horizontalen Strichen. Nr 1 *Briyasi | ham | gu | ʒaf Budaſa m | ham | gu | ʒaf*, *Punagām | ham | gu | ʒaf*. Nr 12 *Mamdrusu | ʒaf | ham*. Nr 17 *Rruhada | ʒaf | ham | guſti*. Ebenso steht in der bei Stein *Anc Kh* Tafel CX abgebildeten Urkunde *La(?) tta | ha (?) ham | gu | ʒaf*. Nur am Schluß von Nr 17 steht *Rammaki hamguſti*. Hoernle scheint dann die Unterschriften der Zeugen zu sehen, allein um wirkliche Unterschriften kann es sich nicht handeln, da jene Worte in allen Fällen von derselben Hand geschrieben sind wie die Urkunden selbst. Es ergibt sich also, daß als die eigentliche Unterschrift nur die drei Striche anzusehen sind, die der Unterschreibende in die von dem Aussteller der Urkunde dafür freigelassenen Lücken zwischen den letzten Silben des Namens oder des Wortes *hamguſti* setzte. Das trifft auch für den Rammaki in Nr 17 zu. Der Schreiber der Urkunde hat hier vergessen, die nötigen Lücken zu lassen und Rammaki hat daher seine drei Striche darüber, hinter die Schlußworte der Urkunde [*khujhā Rammaki hamguſti vāſiſā*] gesetzt. Daß des Schreibens unkundige Personen in dieser Weise zu zeichnen pflegten, scheint mir aus den gleichzeitigen chinesischen Urkunden von Dandān Uiliq hervorzugehen, die zum Teil schon Hoernle a a O S 21ff, bekannt gemacht und später Chavannes in *Steins Ancient Khotan* p 521ff, mit Übersetzung herausgegeben hat. In Nr 3 schließt der Text der eigentlichen Urkunde allerdings nach Chavannes mit den Worten 'Les deux parties ont ensemble trouvé cela équitable et clair et ont apposé l'imprunte de leurs doigts pour servir de marque', einer Formel die sich in Nr 5 und 10 wieder

steht nicht etwa am Schluß, sondern im Text der Urkunden selbst, und das macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß es hier Siegel bedeute und sich etwa auf die chinesischen Stempelabdrucke beziehe, die einige

holt. Aber in den Urkunden ist von einem Fingerabdruck nichts zu sehen. Dagegen finden sich in Nr 3, rechts von der neunten Zeile, in der der Entleiher Su Men ti genannt wird, drei wagerechte Striche, und drei ähnliche, nur etwas kürzere Striche stehen, wie schon Stein, p 276, bemerkt hat, in Nr 10 rechts von dem Namen des Entleihers und dem seiner Frau und links von der erwähnten Formel, doch sind die letzteren vielleicht wieder ausgewischt. Ganz deutlich sind die drei Striche auch in Nr 9 links von dem Namen des Sohnes der Entleiherin. An Stelle der Striche erscheinen drei mehr punkt- oder hakenförmige Gebilde in Nr 5 links von den Zeilen, in denen der Entleiher und seine Zeugen genannt werden, in Nr 6 rechts von dem Namen der Entleiherin und in Nr 9 rechts von dem Namen der Entleiherin. Mir scheint es völlig sicher, daß auch diese drei Striche oder Punkte die Stelle der Unterschrift der Vertragsschließenden oder der Zeugen vertreten, daß sie hier nicht wie in den Urkunden in einheimischer Sprache nebeneinander, sondern untereinander stehen, erklärt sich natürlich aus der Richtung der chinesischen Schrift.

Ich möchte endlich noch darauf hinweisen, daß das von Hoernle, JASB Vol LXVI Part I p 235f Nr 9 (Plate XII) veröffentlichte und JASB Vol LXX Part I Extra Number I p 41 unter Nr 16 aufgeführte Fragment gar nicht zu den Urkunden gehört. In Zeile 1 steht *pidā kṣira sica nāṇamaya kamtha* 'eine Stadt namens Sica im Lande Pirava', Zeile 2 *bāri beramāri* 'sie lassen Regen regnen', Zeile 3 *si ganyasa nammamya kamtha* 'nun die Stadt namens Gamyasa', Zeile 4 *pamyasa gampḥa* 'fünfzig Meilen', Zeile 7 *u kamma halar mamāśuri ā'sanaṇ* und in welcher Gegend Mañjuśrī Kumara' (vgl. die häufige Phrase *kamma halar gyasta ba ysa aste hasty* Vajracch usw.), Zeile 8 *[ma]ñjuśrī ā'sanaṇ tta hte si cu hiri kina* 'Mañjuśrī Kumāra sprach so nun weswegen', Zeile 9 *mañjuśrī ā'sanaṇ tta tta [hu]ḥ [s]* 'Mañjuśrī Kumāra sprach dann so nun'. Es begt hier offenbar der Anfang einer Erzählung vor. Man vergleiche etwa die Einleitung zum Saddharmapundarika, wo der Bodhisattva Maitreya den Mañjuśrī Kumarabhūta nach gewissen Wundererscheinungen, insbesondere nach der Ursache eines Blumenregens, fragt. Aber die hier erzählte Legende scheint lokalen Charakter zu tragen. Pirava ist wahrscheinlich mit dem Pirova identisch, das in den Kharoṣṭhi Urkunden von Niya IV, 66, 136, XV, 168, 333 (Rapson, Specimens, p 5-7) erscheint. Ist Sica vielleicht das Saca, das sich ebenda I, 104, XV, 318 (Rapson p 14-15) findet? Für die Charakterisierung des Fragmentes ist es ferner wichtig, daß es nicht in der Buchschrift geschrieben ist, sondern in der Schriftart, die Hoernle als 'kursive' Brahmi bezeichnet und die offenbar die Schrift des täglichen Lebens war. Sie hat sich jedenfalls, wenn wir von zwei später in eine Handschrift des Aparimitāyusūtra eingelegten Blättern abehen, bisher in keiner Potli gefunden, sondern nur in Urkunden und in den von Hoernle, JRAS 1911, p 447ff, beschriebenen Rollen, die Dharanis und ähnliche Texte teils in Sanskrit, teils in der einheimischen Sprache enthalten und die augenscheinlich für den praktischen Gebrauch bestimmt waren. In die Klasse dieser Schriftstücke muß auch unser Fragment gehören. Der Text, soweit er sich bis jetzt entziffern läßt, konnte sehr wohl den Anfang eines Dharaniartigen Werkes gebildet haben. Auch die Form und die Größenverhältnisse des Fragmentes stimmen aufs Beste zu der Annahme, daß es einer Dharani Rolle angehört hat. (Aus dem mir erst jetzt zugänglich gewordenen Werke Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, I, p 401, ersehe ich, daß auch Hoernle inzwischen die richtige Bedeutung von *pidaka* und *hamguṣṭa* gefunden hat.)

der Urkunden zu tragen scheinen. Ausgeschlossen wird diese Beziehung dadurch, daß *mūra* ein paarmal in Verbindung mit Zahlen erscheint, so mit 12300 in Nr 5 (*mūri ji stā dōdasau ysūrya drraise tlyām mūryau jsa*), mit 5500 und 1100 in Nr 8 (*pamysārā pamse mūra e y mūre ysāre sa*), mit 1000 in Nr 12 (*mūre ysūre*). Die Verbindung mit so hohen Zahlen macht es meines Erachtens völlig sicher, daß *mura* auch hier ein Geldstück bedeutet, und ich glaube, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Art dieses Geldstückes genauer bestimmen. In den schon in der Anmerkung auf S 466 erwähnten gleichzeitigen chinesischen Urkunden aus Dandān-Uiliq ist häufig von Geld die Rede. Auch hier handelt es sich fast überall um hohe Summen. Ein Mann namens Su Mēn tī leiht 15000 Geldstücke (*uén*), wofür er in acht Monaten 16000 oder 26000 zurückzuzahlen hat (Nr 3). Der Soldat Ma Lang chih leiht von einem Mönch des Klosters Hu Kuo 1000 Geldstücke, wofür er monatlich 100 Geldstücke als Zinsen zu zahlen hat (Nr 5). Eine Frau A sun leiht 15000 Geldstücke (Nr 0), eine andere Frau, Hsu Shih ssu, verpfändet allerlei Gegenstände, darunter einen Kamm, für 500 Geldstücke (Nr 6). Ein Fragment (Nr 7) nennt 100 Geldstücke. Auf den Wert der gemeinten Münze laßt die Urkunde Nr 4 schließen, in der ein Mann 6000 Geldstücke als Kaufpreis für einen Esel einklagt. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß das Geldstück der Urkunden die bekannte durchlochte Kupfermünze ist, die man mit dem anglisierten Wort 'cash' zu bezeichnen pflegt. Derartige Münzen haben sich im Gebiet von Khotan in ziemlicher Anzahl gefunden¹⁾, sie waren offenbar das gewöhnliche Geld während der Zeit der chinesischen Herrschaft in Turkestan bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Die Fürsten von Khotan haben auch nach 728, als die Kaiserliche Regierung ihnen den Königstitel verlieh²⁾, kaum eigene Münzen schlagen lassen, wenigstens

¹⁾ Siehe die Liste der Münzen bei Stein, *Ancient Khotan* p 575ff. und Taf. LXXXIX und XC.

²⁾ Bis dahin scheinen die Mitglieder der *Vīsa* (sk. *Vijaya* chin. Wei chih) Dynastie nur den Titel *a mo chih* geführt zu haben. Als *a mo chih* von Yu tien wird der Fürst von Khotan zu dem Erbsitz von 728 bezeichnet, durch den er zum König ernannt wurde, und das offizielle Schreiben aus dem Jahr 768 (Urkunde Nr 1) ist an den Wei chih, *chih lo* Praefekten der Sechs Städte und *a mo-chih* adressiert (Clavannes in Steins *Ancient Khotan* p 523f). Daß der Titel in Khotan weiter verbreitet war, ergibt sich aus der chinesischen Urkunde von 781 (Nr 4), die einen *a mo-chih* Shih tzü als Herrn zweier Schreiber in barbarischer Schrift erwähnt. *A mo-chih* muß die Wiedergabe eines einheimischen Titels sein, und ich wage die Vermutung, daß es das sk. *amātya* ist, das in der einheimischen Sprache von Khotan *āmāca* Nom. Sg. *āmāca* oder *āmāci*, lautete, wie Vers XXIII 208 des Gedichtes zeigt:

te(oh)jaure hasātā ysāre uspurru āmāca pravaṇḍa

vierundachtzig Tausende lauter *āmācas*, werden Mönche. Ob wir *āmāca* auf Grund der Bedeutung des Sanskritwortes richtig durch Mönster wiedergeben, ist mir einigermaßen zweifelhaft, es scheint mehr der Titel einer Gesellschaftsklasse zu sein, als eine Funktion zu bezeichnen. Denselben Titel führte auch der Fürst von Kaschgar (Su le) bis er zusammen mit dem Fürsten von Khotan zum König ernannt wurde.

ist bis jetzt kein derartiges Stück bekannt geworden. So können wir mit Sicherheit annehmen, daß auch *mūra* in den Urkunden in embeimischer Sprache die chinesische Kupfermunze bezeichnet. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß *mūra* auch in dem Gedicht, das der Sprache nach zu urteilen vielleicht Jahrhunderte alter ist, genau die gleiche Bedeutung gehabt haben müsse, wir werden *mūra* hier wohl in dem allgemeinen Sinn von 'Munze, Geldstück' neben dürfen.

Eine Ableitung von *mura*, *muringya* (fem.) begegnet uns ferner in der Beschreibung der Herrlichkeiten von Ketumatī, V 139

mūringye vari stune stāre sśō krrausu sśō ssau mēta

hambisa ysarrnū lase virā āljsatīnā mēta

Leumann denkt hier an 'siegelige', aus Siegelstein, d. h. aus Achat oder dergleichen bestehende Säulen. Er ist also zu der wenig wahrscheinlichen Annahme gezwungen, daß die Bedeutung von *mura* auch auf das Material erweitert wurde, aus dem man Siegel herstellte. Ich bin überzeugt, daß wir auch bei *mūringya* von der Bedeutung 'Munze' ausgehen müssen, und meine, daß wir uns unter den 'Munzsäulen' Säulen von auf einandergeschichteten Münzen vorzustellen haben, deren Höhe hier allerdings ins Fabelhafte gesteigert ist. Genau so wie in V 253 wird auch hier in unmittelbarem Anschluß an die *muringye stune* ungemünztes Gold und Silber genannt. 'Da stehen Munzsäulen, eine jede einen Krosas hoch, (und) Haufen von Gold in den Gebüsch und große (Haufen) von Silber.'

Einige Schwierigkeiten bereitet die Feststellung der Bedeutung von *mūra* in V 151f, wo das vierte der sieben Juwelen des Königs Śankha beschrieben wird

mūra candāriano sśau ggampḥu hāyza brūñte sśve

daśu virā āniye berāñte pharu ratana vicitra

ttañte rrūnatele ja sśīve uysnora kīri yanindi

āsseñi vrūl/sye mēta astaśśū tcaruua dātana

'Der *mūra candāriana* (*cintāmani*) leuchtet bei Nacht ein Yojana weit, wenn er am Banner sitzt, regnet er viele verschiedene Kostbarkeiten. Infolge dieser Helligkeit verrichten die Wesen bei Nacht (ibre) Arbeiten, aus blauem Vaidūrya ist er, groß, achteckig, prächtig von Aussehen.'

Daß sich der Verfasser den *cintāmani* als eine Münze oder gar eine Kupfermunze gedacht haben sollte, wird durch die Angaben in V 152 ausgeschlossen, die mit der von Leumann angeführten Beschreibung im Lalitavistara übereinstimmen (*maniratnam nīlavariduryam astāmsam*). Man könnte daher zunächst daran denken *mūra* hier als Siegel zu fassen, und sich darauf berufen, daß achteckige Siegel aus Bronze tatsächlich in

(Chavannes a. O.) Ich wurde es aber für vornehm halten, daraus etwa zu schließen, daß in Kashgar die selbe Sprache geherrscht haben müsse wie in Khotan, da es sich hier um ein Lehnwort handelt, das auch in verschiedenen Sprachen Aufnahme finden konnte.

Khotan gefunden sind. Abbildungen von zweien solcher Stücke gibt Stein, *Ancient Khotan*, Taf. L, die chinesische Herkunft steht für das eine fest und ist für das andere höchst wahrscheinlich (Stein a a O S 103, 109, 465). Wir können indessen sicher sein, daß sich kein Zentralasiate den *cintāmanī* in der Gestalt jener Siegel vorgestellt hat. In den Fresken der Höhlen von Turkestan kommt unendlich oft ein Gebilde vor, das einem indischen Langwürfel ähnlich sieht und meist von Strahlen umgeben ist. In den Zeichnungen bei Grunwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan* kann man sehen, wie es von Bodhisattvas, Göttern und Nāgas auf dem Haupt oder in den Händen getragen wird (Fig. 22, 243, 642, 644a), es wird auf einer Lotusblume ruhend (Fig. 165) oder im Wasser schwimmend (Fig. 123) dargestellt oder dient auch einfach zur Füllung des Raumes (Fig. 48, 53). Aus einer unverkennbaren Darstellung der sieben Juwelen in einer Höhle bei Qyzyl (Fig. 275) konnte Grunwedel feststellen, daß dieser Langwürfel die zentralasiatische Form des *cintāmanī* ist, und sie entspricht, da sie in der Tat acht Ecken hat, auch durchaus der Beschreibung im *Laṭavastara*. Mit einem Siegel hat also der *cintāmanī* ebensowenig Ähnlichkeit wie mit einer Münze. Ich glaube daher, daß wir *mura candarana* als ein Kompositum fassen müssen¹⁾ und daß der wunderbare Stein der 'Münzen' oder 'Geld Wunschstein' genannt wurde, weil man glaubte, er könne seinem Besitzer Geld herbeizaubern. Daß es in der Strophe selbst heißt, er regne verschiedene Kostbarkeiten (*ratana*) ab, beint mir damit nicht im Widerspruch zu stehen²⁾.

So sicher es auch sein dürfte, daß *mūra* in der Sprache von Khotan 'Münze' bedeutete, so ist es doch gewiß ebenso sicher, daß das Wort, das auf das alte *mudrā* zurückgeht³⁾, ursprünglich ein Siegel bezeichnete, und es ist von Interesse, daß sich derselbe Bedeutungsübergang den wir hier beobachten können, noch einmal in einer iramschen Sprache auf indischem Boden vollzogen hat. Der heutige offizielle Name der hauptsächlichsten Goldmünze Britisch Indiens, *mohur*, geht ebenfalls durch das Hindustani auf das persische *mūh* 'Siegel' zurück. Ich kann nicht feststellen wann *mūh* zuerst in der neuen Bedeutung gebraucht worden ist. Yule und Burnell, Hobson Jobson, S. 438f., bemerken, daß der Name zuerst mehr

¹⁾ Leumann führt in seinem Glossar *Zur nordarischen Sprache und Literatur*, S. 131 auch ein Kompositum *candarana mura* an, über das sich da kein Beleg dafür mitgeteilt wird schwer urteilen läßt. Ist es richtig so wäre es etwa so aufzufassen wie *śālamudra* (siehe unten S. 471).

²⁾ So erklärt z. B. auch der Jataka-Kommentar den Kalpana Regen in dem bekannten Verso *na kaḥāpanavassena tūti kāmeyā tujatī* DhP. 186 Jut. 258. 2 als einen Regen der sieben Kostbarkeiten. *Māṇḍūkī* *sattaratanaṭṭhassam evaṇṇapeti* | *taṃ idha kaḥāpanavassanā tī tūttam*.

³⁾ Über die Lautverhältnisse und die Herkunft des Wortes hat Hub-schmann KZ XXXVI 176 gehandelt und neuerdings Jücker IF XXX, 273ff. der die Entlehnung aus dem Assyrischen wie mir scheint mit Recht bestritten.

volkstümlich gewesen und im allgemeinen Sinne gebraucht zu sein scheine und erst allmählich auf die Goldmunzen eingeengt sei, die zuerst die Ghūrī Könige von Ghazni um 1200 prägten. Ihre Belege aus der englischen Literatur gehen bis 1690 zurück.

Den gleichen Bedeutungsübergang hat aber auch das indische *mudrā* durchgemacht. Die Grundbedeutung des Wortes, das erst in der nachvedischen Literatur auftritt, ist Siegel, d. h. sowohl das Werkzeug zum Siegeln, der Siegelring, als auch der Abdruck. In dieser Bedeutung findet sich das Wort auch in dem Prakrit der Kharosthī-Dokumente von Niya, wo die keilförmigen versiegelten Doppeltafeln als *kīlamudra*, *kīlamumdra*, *kīlamumtra*, wörtlich 'Keilsiegel', bezeichnet werden. Rapson, Specimens, S. 13, hat mit Rücksicht auf die letzte Form diese zuerst von Stein gegebene Erklärung des Wortes bezweifelt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. *Kīlamumtra* ist sicherlich nur ungenaue Schreibung für *kīlamumdra*. Da in dem Dialekt Tenues zwischen Vokalen und hinter Nasal erweicht werden, so trat eine Unsicherheit in der Schreibung ein, die zu der gelegentlichen Verwendung eines *t* auch für alteres *d* führte wie in *itam* = *sk idam*, *tamda* = *sk danda*¹⁾. Was aber den Nasal betrifft, so mochte ich darauf hinweisen, daß ihn auch die modernen Volkssprachen in dem Wort kennen, im Hindi findet sich *mudrā* neben *mudrā*, im Khas heißt der Ring *munro*, im Sindhī *mudrī*²⁾. Daß das Kompositum nicht den gewöhnlichen Regeln des Sanskrit entspricht, kann bei einem technischen Ausdruck in einer Volkssprache nicht ins Gewicht fallen.

In den heutigen Volkssprachen, Hindi, Marāṭhī, Bengali, Kanaresisch, wird *mudrā* nach Ausweis der Wörterbücher aber auch im Sinne von Münze gebraucht, Molesworth bemerkt, daß *mudra* insbesondere eine Rupie bezeichne, für die der genauere Ausdruck *rūpyamudrā* sei, wie *tāmramudrā* für den kupfernen *pāṣā* oder *suvarnamudrā* für den *mohur* oder *pagoda*. Auch für das Sanskrit verzeichnet das PW auf Grund des Śabdakalpadruma für *mudrā* und *mudrikā* die Bedeutung 'Münze', als Beleg wird nach Śkdr eine Stelle der Mitakṣarā gegeben, die sich im Divyaprakaraṇa unter Yājñ 2, 113 findet:

sauvarṇīm rājatīm tāmriṃ āyasīm vā suśodhitām |

śaḍlena sakṛd dhautām prakṣipet tatra mudrikām ||

und aus Vopadeva 6, 14 *haimamudrikā* hinzugefügt. Aus dem letzteren ergibt sich aber für die Bedeutung von *mudrikā* nichts, und die Stelle der Mitakṣarā ist mißverstanden. Sie ist ein Zitat aus Pītāmaha, der eine

¹⁾ Siehe Konow, SBAW 1916, S. 823ff.

²⁾ Daher der Nasal auch in iranischen Lehnworten aus dem Indischen, bal *mundrig*, *mundari* 'Ring, Fingerring', afgh *mūndra* 'Ring, Ohrring' (Die Nasalisierung ist jetzt schon aus viel älterer Zeit belegt in der Mahapratyañgārā Dhāraṇi, Man Rem I, S. 54, steht *mundragāṇā* [für *mudrāgāṇā*]).

Abart des *taptamūśaṁdhī* beschreibt, bei der nicht eine Münze, sondern ein Siegelring aus einem mit heißer Butter gefüllten Gefaße herauszufischen ist. Daß es sich um einen Ring handelt, wird durch die Bemerkung völlig sichergestellt, daß nach Vollzug des Ordals der Zeigefinger des Beklagten auf Brandblasen hin zu untersuchen sei. Scriba hat in seiner Sammlung der Fragmente des Pitamaha (V 175) die Stelle auch bereits richtig übersetzt. Tatsächlich aber findet sich *mudrā* in der Bedeutung 'Münze' in Mahendras Kommentar zu Hem An 3, 81. Mahendra fugt dort den für *rūpala* gelehrten Bedeutungen *suvarnādī mudrayor api* hinzu und zitiert als Beispiel *tad api sāmpratam āhara rūpakam* (vgl. 2, 293). Um 1200 wurde also *mudrā* im Sinne von Münze gebraucht, und es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Bedeutungsübergang unter dem Einfluß des persischen *muhr* erfolgte. Daß er nahehegt, zeigt aber auch die Geschichte eines anderen indischen Wortes.

In der vedischen Literatur, bis zu den Upanisads hinab, ist das Wort für Silber *rajata*. *Rajata* halt sich auch in der Folgezeit, in der nach vedischen Literatur tritt aber daneben *rupya* auf, das mehr und mehr der eigentliche generelle Name des Silbers wird. Das PW führt als früheste Belege Stellen aus dem Epos und Manu an. Lehrreich ist Mbh 5, 30 81

suvarnasya malam rūpyam rupyasyāpi malam trapu |
jñeyam trapumalam sisam sisasyapi malam malam |

In der alten Zeit steht *rajata* in der Liste der Metalle, wie eine bekannte, in den Brahmanas öfter wiederkehrende Stelle zeigt, die Chāndogya Up 4, 17 7 lautet *tadyathā lavanena suvarnam samdadhyāt suvarnena rajatam rajatena trapu trapuna sisam sisena loham* usw. Für Manu sind *rūpya* und *rajata* völlig identisch. 4, 230 nennt er den *rupyada* neben dem *hiranyada*, 5 112 braucht er *rājata*, im folgenden Verse *raupya*, 8, 135 steht *raupya*, in den beiden nächsten Versen *rajata*. Auch das Kautiliya wechselt zwischen *rupya* und *rajata* als Gattungsnamen. S 60, 85, 241 wird von *suvarnarajata* gesprochen, aber S 86 heißt es *tutthodgatam gaudikam kāmamalam labulam cākranalīkam ca rūpyam*, S 87, 89, 243 steht *rupyasuvarna*. Im Pali ist in der kanonischen wie in der späteren Literatur *rajata* das gewöhnliche Wort, besonders in der festen Verbindung *jataruparajata*, siehe z. B. Digh 1, 1, 10, Cullav 12 1 1ff, Jat II, 67, 1, 92, 27 III, 207, 4, IV, 3, 7, 140, 13. Aber schon in der kanonischen Prosa und in den Gāthās erscheint daneben auch *rūpya*, z. B. Samyuttan I, S 104 wo die Zahne des Elefanten des Māra mit reinem Silber — *suddham rūpyam* — verglichen werden, Jat 440 3, 454, 4 *soṇnamayam manimayam lohamayam aṭṭha rūpyamayam*¹⁾. Ebenso wechseln im Mahāvastu *rajata* und *rupya* *prabhūtajataruparajatapakaranū* II, 168, 12, *suvarnamayāni rupyamayāni* II, 420, 15, *suvarnarūpyamayāni* II, 468 15.

¹⁾ Kaccāyana 8 20 führt nebeneinander *rūpamajam* und *rajatamajam* auf

Es ist für die Zeitbestimmung Pāṇinis nicht unwichtig¹⁾, daß er in diesem Fall auf seiten des Veda steht. Er lehrt in 5, 2, 120 die Bildung von rūpya und hatte hier sicherlich die Bedeutung 'Silber' angegeben, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Statt dessen sagt er rūpād āhata-prasamsayor yap 'an rūpa tritt ya in der Bedeutung 'geprägt'²⁾ oder wenn ein Lob gemeint ist'. Als Beispiele gibt die Kāśikā āhatam rūpam asya rūpyo dīnārah | rūpyah kedārah | rūpyam kīrsūpanam | prasastam rūpyam asyāsti rūpyah puruṣah und bemerkt weiter zur Erklärung nighātikātā danādīnā dīnārādīsu rūpam yad utpadyate tad āhatam ity ucyate 'wenn durch Schlagen mit einem Hammer usw. auf den dīnāras usw. ein Bild entsteht, so heißt das āhata'. In dem von Pāṇini gelehrten Sinne findet sich das Wort auch im Prātimokṣa. Nissag 18—20 lauten im Pālī yo pana bhikkhu jātārūparajataṃ ugganheyya tā ugganhāpeyya vā upanikkhittam tā sādīheyya nissaggiyam pācittiyam, yo pana bhikkhu nānappalāraḥ rūpyasamūhāraṃ samāpajheyya n p, yo pana bhikkhu nānappalāraḥ kalyāṇikāyaṃ samāpajheyya n p. Im Prātimokṣa der Mūlasarvāstivādin heißen die entsprechenden Titel nach Mahāvīyutpatti 260 jātārūparajatasparśanam, rūpikavyavahārah, kalyāṇikāyaṃ, rūpika ist hier natürlich nur falsche Sanskritisierung von rūpya anstatt rūpya. In dem aus Turkestan stammenden Text des Prātimokṣa der Sarvāstivādin³⁾ lauten die Regeln yah punar bhikkhū śāhastam rūpyam udgrhāṇīyād tā udgrāhayed tā nikkāṣṭam tā sādāheyaṃ nikkāṣṭikā pātayāntikā, yah punar bhikkhū nānāprakāraṃ rūpyavyavahāraṃ samāpadyeta n p, yah punar bhikkhū nānāprakāraṃ kalyāṇikāyaṃ samāpadyeta n p. Das rūpyam in Regel 18 scheint hier aber erst später an die Stelle eines älteren jātārūpa

¹⁾ Es ist hier natürlich nicht der Ort, näher auf diese Frage einzugehen, da aber bis in die neueste Zeit hinein immer wieder die Behauptung Webers wiederholt wird, daß Pāṇini in die Zeit nach 300 v. Chr. zu setzen sei, weil er in 4, 1, 49 yavana erwähnt und die Bildung des erst von Katyāyana — ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt — auf die Schrift bezogenen yavanānti lehre, so mag es gestattet sein, nochmals darauf hinzuweisen, wie es schon Ludwig, Sb. Bohm Ges. Wiss. Cl. f. Philos. Gesch. u. Philol. 1893, Nr. 9, S. 7, getan hat, daß die von Weber beigebrachte Tatsache nicht die geringste Beweiskraft besitzt. Wenn die Inder, erst als Alexander der Große in ihrem eigenen Lande erschienen, Kunde von den Griechen erhalten hatten, hätten sie sie ganz gewiß nicht als 'Ionier', sondern mit einem Namen bezeichnet, der auf 'Ελληνες oder Μακεδόνες zurückgehen würde, die Soldaten Alexanders haben sich doch sicherlich nicht 'Ionier' genannt. Der Name Yavana muß lange vor Alexander zu den Indern gelangt sein, entweder über Persien oder durch die Semiten, und selbst wenn die Beziehung von yavanānti auf die Schrift richtig sein sollte, sehe ich nicht ein, was die Annahme verbieten konnte, daß die Inder die griechische Schrift vor 300 v. Chr. kennen lernten. Ich bemerke noch, daß die Schlüsse, die sich aus rūpya bei Pāṇini ziehen lassen, durchaus zu den Resultaten stimmen, zu denen Liebich bei seinen Untersuchungen geführt ist (Pāṇini, besonders S. 50).

²⁾ āhan ist der typische Ausdruck vom Schlagen oder Prägen der Münzen, vgl. Rājāt 3, 103 (PW).

³⁾ Fmot, JA. Sér. XI, T. 2, S. 498.

rajatam getreten zu sein, die tibetische Übersetzung¹⁾ hat statt *rūpyam* *gyer dan dnul*, und ebenso heist die chinesische Übersetzung des Kumārajīva²⁾ dafür 'Gold oder Silber'. In Regel 19 hat der tibetische Übersetzer dagegen *rūpyavyatāhara* gelesen, da er es durch *mnon tshan can gyi*³⁾ *spyod pa* wiedergibt, während Kumārajīva auch hier von 'Silber oder Gold' spricht. In der chinesischen Übersetzung des Prātimokṣa der Dharmaguptas ist nach Beal, Catena, S 219, in Regel 18 von 'gold, silver or even (copper) coin', in Regel 19 von 'purchase or sale of different precious substances (jewels)' die Rede. Die Übereinstimmung des Pali Textes mit dem der Mūlasarvāstivādins und dem der Sarvastivādins in der tibetischen Version läßt kaum einen Zweifel darüber, daß in der ältesten Fassung Regel 18 die Annahme von *jātarūparajata*, Regel 19 *rūpiya* Geschäfte verbot. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen *rūpiyasamūhāra* durch 'transactions in which silver is used'. Allein wenn *rupiya* in der Bedeutung Silber auch schon im Pali-Kanon begegnet und im Sanskrit später beliebig mit *rajata* wechselt, so ist hier die Einschränkung auf Silber doch sicherlich nicht am Platz. Wir können *rūpiya* hier meines Erachtens nur in dem Sinne, wie Panini es braucht, von geprägten Münzen⁴⁾ verstehen und müssen *rupiyasamūhara* durch 'Geldgeschäfte' wiedergehen. Dabei ist sicherlich an das Ausleihen von Geld auf Zinsen, Geldwechsel und ähnliches zu denken, während sich *kṛayavikṛaya* auf den Handel mit Waren bezieht. *Jatarūparajata* war aber ursprünglich wahrscheinlich wirklich das, was der Name heisst, Gold und Silber, die Regel hatte also den Zweck, die Annahme größerer Geschenke in gemünztem oder ungemünztem Gold und Silber zu verbieten, während unbedeutende Geldsummen zu nehmen erlaubt war. Die Mönche von Vesālī machten sich daher im Grund gar keines Verstoßes gegen die Regel schuldig, wenn sie von den Leuten Geld im Wert eines *kaḥāpana* und darunter erbettelten (Cullav 12, 1, 1 *detharuso samghassa kaḥāpanam pi addham pi pādam pi masakarūpaṃ pi*). Erst nachträglich scheinen die Vibhijjavādins ebenso wie andere Schulen, wenigstens im Prinzip, strengere Grundsätze vertreten zu haben und diese kommen in dem alten Pali Kommentar zu den Regeln zum Ausdruck. Hier (Suttav I, 238ff.) wird zunächst *jatarūpaṃ* in 18 durch das seltsame *sattthuvanno* erklärt, *rajatam* soll die kursierende Münze sein, ein *kaḥapana*, ein *māsaka* aus Eisen, Holz oder Lack (*jātarūpaṃ nāma sattthuvanno i uccati | rajatam nāma kaḥapana lohamāsaka dārumāsaka jatumasako ye roḥāram gaḇchanti*). In 19 wird dann *rupiyam* mit genau denselben Worten erklärt wie vorher *jatarūparajataṃ*, aus dem *nānappalāraḇam* des Textes aber

¹⁾ Huth. Die tibetische Version der *Naihsargikaprayascittikadharma*, S 12

²⁾ Fnot a n O

³⁾ Wörtlich 'mit deutlichen Zeichen (*tshan* für *mit san*) versehen. Der Ausdruck findet sich noch einmal im *Bhikṣuṃpāṭam* (Huth, S 16)

⁴⁾ So richtig schon Kern. *Buddhismus* II, S 113. Huth a n O S 13

weiter gefolgert, daß hier auch unbearbeitetes oder zu Kopf-, Hals-, Hand-, Fuß- oder Huftenschmuck verarbeitetes Metall gemeint sei. Das alles zeigt zur Genüge, daß dem Verfasser garnicht daran liegt, eine eigentliche philologische Erklärung zu geben, sein Streben geht vielmehr dahin, den Textworten einen Sinn unterzulegen, der mit der Lehre seiner Schule übereinstimmt. Daß *rūpya* in der Tat die Münze ist, wird durch das Nidāna zu 18 im Suttav bestätigt. Da wird erzählt, wie ein Mönch von einem Laien einen *lahāpāna* annimmt. Da dieser *lahāpāna* den Wert der ihm zugedachten Fleischration repräsentiert, können wir sicher sein, daß der Erzähler dabei an die gewöhnliche Kupfermünze dachte. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird aber dieser *lahāpāna* stets als *rūpya* bezeichnet. Danach kann auch der *rūpyacchaddaka*, der nach dem Kommentar zu N 18 und 19 angestellt wird, um widerrechtlich empfangenes Geld zu beseitigen, nur ein 'Munz' oder 'Geldverwerfer' sein, nicht ein 'bullion-remover', wie Rhys Davids und Oldenberg übersetzen. Natürlich haben wir uns das *rūpya* dieser Zeit nicht in der Form der späteren Münzen vorzustellen, es handelt sich hier selbstverständlich um die sogenannten gepunzten ('punch marked') Münzen, über deren Form und Beschaffenheit man sich bei Rapson, Indian Coins, S 2f unterrichten kann.

Die Feststellung, daß *rūpya* bei Pāṇini 'geprägt' und im Prātimokṣa 'Münze, Geld' bedeutet, ist nicht ohne Wert für die indische Münzgeschichte. *Rūpya* 'Silber' muß auf der Substantivierung des Adjektivs *rūpya* beruhen. Nun hat Rhys Davids On the Ancient Coins and Measures of Ceylon, S 7, allerdings angenommen, daß der Name des Silbers auf *rūpya* in der Bedeutung 'schön' zurückgehe, gerade so wie *suvarṇa* 'Gold' eigentlich das 'schönfarbige' sei. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß *suvarṇa* 'Gold' erst durch Volksetymologie aus *suarna*, *siarna* 'glanzend' oder 'himmlisch' entstanden ist¹⁾, dafür spricht, daß einmal, Taitt Br 3, 12, 6 6, der Udātta noch auf der ersten Silbe und im späteren Sanskrit sehr häufig *siarna* neben *suarna* erscheint. Allein die Umdeutung muß in sehr früher Zeit erfolgt sein, wie aus der gewöhnlichen Akzentuation des Wortes im AV und in den Brāhmaṇas hervorgeht. Für die ursprüngliche Bedeutung von *rūpya* hat das aber wenig Gewicht. Man kann gerade umgekehrt gegen Rhys Davids geltend machen, daß später *durvarṇa* 'schlecht farbig' ein Name des Silbers ist und daß schon Taitt Br 2, 2, 4, 5 dem *suvarṇam* *hiranyam* ein *durvarṇam* *hiranyam* gegenübergestellt wird, wo runter nach Sayanas durchaus annehmbarer Erklärung Silber, Blei, Kupfer usw. zu verstehen ist. Praktisch kann, meine ich, kaum ein Zweifel bestehen, daß *rūpya* 'Silber' eigentlich 'das Geprägte' ist. Das aber zwingt zu der Annahme, daß bereits geraume Zeit vor der Abfassung des Pāli-Kanons, des Epos, Manus und des Kāutilya, also soweit sich ein absolutes

¹⁾ So schon Uhlenbeck, Etym. Wörterb. Über die Beziehungen zwischen Gold und Hummel habe ich an anderem Orte gehandelt.

Datum angeben laßt, schon im fünften Jahrhundert v Chr Silbermunzen in Indien weit verbreitet waren. Nur so laßt es sich erklären, wie *rūpya* in dieser Zeit zu einem generellen Namen des Silbers werden konnte. Die ausschließliche Verwendung des Wortes *rūpya* für das Silber laßt sogar noch weiter schließen, daß man zunächst nur Silberstücke abzustempeln pflegte und erst später auch gepunzte Munzen aus anderen Metallen herstellte. Die zahlreichen Funde in allen Teilen Indiens von gepunzten Silbermunzen, die nach Rapson bis ins vierte Jahrhundert v Chr zurückgehen, stehen mit diesem Ergebnis durchaus im Einklang. Es ist mir unter diesen Umständen nicht recht verständlich, wie Mrs Rhys Davids, JRAS 1901, S 877 behaupten kann: *it was not till towards the Christian era that silver became widely current*, was sich bei T W Rhys Davids, *Buddhist India*, S 100, zu dem lapidaren Satz verdichtet: *no silver coins were used*. Mrs Rhys Davids' einziges Argument ist, daß die Schriften des buddhistischen Kanons das Silber seltener erwähnen als Gold und andere Metalle. Aber selbst wenn in jenen Schriften von Silber noch weniger die Rede sein sollte, als es tatsächlich der Fall ist, wurde das zum mindesten den Funden gegenüber nichts beweisen. Nirgends ist die isolierende Betrachtung einer einzelnen Literaturgattung unangebrachter als da, wo es sich um Realien handelt.

In der auf Pāṇini und das Pratiśākhya folgenden Zeit scheint *rūpya* in der Bedeutung 'geprägt' oder 'Münze' nicht häufig vorzukommen. Die Lexikographen führen es allerdings im Sinne von gemünztem Metall auf (Am 2, 9, 91; Vaj 129, 147; Hem Abh 1046, An 2, 370), wobei die Bedeutung zum Teil auf gemünztes Gold und Silber eingeschränkt wird (Śāśv 133, Visvak 1348, Manikha 605, Med y 52), sie konnten aber direkt von Pāṇini abhängig sein. In der Literatur vermag ich *rūpya* als 'Münze' nur Kāmasūtra S 33 nachzuweisen, wo *rūpyaratnaparīkṣa* als eine Fertigkeit erwähnt wird¹⁾. Mahendra zitiert ferner zu Hem An 2 370 einen Halbvers: *manirūpyādīrjñānam tadvidam nanumanikam*. Als Bezeichnung einer speziellen Münze lebt aber das alte *rūpya* noch heute in dem Namen der Einheit des angloindischen Münzsystems der Rupie. Formell geht hind *rupayā*, *rupiyā*, *rupayā*, Plur gewöhnlich *rupā'e* das in den verschiedenen Dialekten noch zahlreiche Nebenformen aufweist, jedenfalls auf *rupyaka* zurück²⁾. Der Name laßt sich bis ins 16. Jahrhundert zurück-

¹⁾ Handschriftliche Lesart ist allerdings *suranarupaparīkṣā*, aber Yaśodhanu las wie oben, da er erklärt: *rupyam āhatairanyam dīndrādī*. Das PW verzeichnet weiter *rupyadhyaṣa* 'Münzmeister', Am 2, 8 7, Hem Abh 723 *bhaurikah kana kādī yaṣo rūpyādhyaṣas tu naṣṭikah*. Hier laßt die Gegenüberstellung von *kanaka* und *rupya* eher darauf schließen, daß *rupya* Silber bedeutet.

²⁾ In der Bedeutung Silber findet sich *ruppaya* Jacobi, Aug Erz in Māhā rāṣṭri 64 17 (kattai surannam kattai ruppayam kattai man motti ja pavidhina mahaggham bhā dam). Es liegt gar kein Grund vor, *ruppayam* hier mit J J Nyer, Hindu Tales p 217, von *rukma* herzuleiten.

verfolgen, er soll zuerst für die Silbermünze gebraucht worden sein, die Sher Šāhī 1542 nach der Norm prägen ließ, die schon die mohammedanischen Herrscher Dillī in 13. und 14. Jahrhundert angewandt hatten¹⁾ Nun ist es gewiß nicht unmöglich, daß *rūpya* über die Bedeutung 'Silber' hinüber wieder zur Bezeichnung der Münze geworden ist. Daß sich aus 'Silber' der Begriff 'Münze', 'Geld' oder der Name einer bestimmten Geldart entwickeln kann, zeigt nicht nur gr. ἀργύριον, lat. *argentum*, sondern auch tib. *dnul* (*mul*), Silber, das heute auch die Rupie bezeichnet. Für wahrscheinlich möchte ich es aber doch halten, daß *rupayā* auch in der Bedeutung direkt an *rūpya*, Münze, anknüpft, und daß uns somit der Name der Rupie bezeugt, daß die ursprüngliche Bedeutung von *rūpya* niemals ganz verloren gegangen ist.

Die Angabe Pāṇini ist für uns weiter auch deshalb wichtig, weil wir aus ihr schließen können, daß man als *rūpa* das Bild oder die Marken bezeichnete, mit der man die Münzen zu versehen pflegte. Genau in diesem Sinne gebraucht Buddhaghosa das Wort bei der Erklärung der verlorenen Holz- und Lackmünzen *dārumāsaka* ti | *sāradārunā vā telupesikāya vā antamaso tālapannena pi rūpam chinditrā katamāsaka* | *jatamāsaka* ti | *lālkhāya vā niyyāsena vā rūpam samutthāpetvā katamāsaka*. Daß sich *rūpa* in dieser Bedeutung wenigstens vorläufig nicht öfter belegen läßt, liegt in der Natur der Sache, von solchen technischen Dingen pflegt in der Literatur nicht oft die Rede zu sein. Aber offenbar ganz ähnlich wie im Iranischen das Wort für Siegel zu dem Wort für Münze geworden ist, ist auch *rūpa*, das Prägebild, der Name für Münze und weiter einer bestimmten Münze geworden. Die Lexikographen lehren für *rūpa* die Bedeutung *nānaśa*, Śāśv 82, Hem An 2, 293, Trik 831²⁾ Visvak 1187 Medini p 93³⁾ Hem An 2 38 und Med g 15 geben *bhāga* die Bedeutung *rūpārdhaka* 'ein halbes *rūpa*'. Das Kautilya erwähnt wiederholt den *rūpadarsaka* (S 58 *rūpadarsakavibudhāḥ hranyam pratigrhṇīyāt*, 69 84 243) Patañjali führt zu Pāṇ 1, 4, 52 als Beispiel die Sätze an *paśyati rūpatarkhā kṛtsāpanam* | *darsayati rūpatarkhā kṛtsāpanam*. Der *rūpadarsaka* oder *rūpatarka* ist offenbar derselbe Beamte, der Yājñ 2 241 *nānakaparikṣa* heißt, also ein Münzwardein. Das Kautilya braucht für 'Münze' überall *rūpa* (84, 91f, usw.), die gefälschte Münze ist *kutarūpa* (244, ZDMG LXVII, 82) der Fälschmünzer *kutarupakāraka* (210). Eine falsche Münze ist offenbar auch das *rajaviruddham rūpam*, von dem Ksemendra Kalavilāsa 9 56, spricht⁴⁾, 9 67 nennt er sie *kutarupa*. Später erscheint gewöhnlich

¹⁾ Yule Burnell Hobson Jobson p 585

²⁾ *manaleśv* ist wie im PW bemerkt wird Verderbnis für *nanaleśv*

³⁾ Die Drucke haben *nalake namge* Verderbnisse für *nanake*

⁴⁾ Der Herausgeber erklärt es richtig als *rājāyatanakāśālāto nyasthale śa-grhādau nirmītam rajatamudradī*. R. Schmidt ZDMG LXXI, 36 erklärt es als Pragestempel

rūpaka, und zwar meist als Bezeichnung einer bestimmten Münze Tantrakhy 157, 5 glaubt der Vater des Somaśarman in seinem Topf Mehl für 20 *rūpakas* zu haben, in den späteren Versionen werden daraus 100 *rūpakas* (Pañc V, Buhler 68, 8, Pūrnabh 276, 6) Prāptavyamartha kauft das Buch mit dem köstlichen Spruch für 100 *rūpakas* (Pañcat II, Buhler 22, 19ff, Pūrnabh 147, 8ff) Āryabhata gebraucht 2, 30 *rūpaka*, wie es scheint, als Namen der Münzeinheit¹⁾ Varāhamihira schätzt Brhats 81, 12, 13, 16 den Wert von Perlen nach *rūpakas*, das Wort steht hier, wie der Zusammenhang zeigt, im Sinne des vorher (V 9) gebrauchten *kār-sāpana* Zur Erklärung des Pan 5, 1, 48 gebrauchten Ausdruckes *ardha* bemerkt die Kasikā *ardhaśabdo rūpakārdhasya rudhiḥ*²⁾ Später wird auch von Gold *rūpakas* gesprochen Kathās 78, 11ff wird von einem Brahmanen erzählt, der als Lohn für seine Dienste taglich 500 *dināras* forderte Diese werden V 13 *stārnarūpaka* genannt Rajat 6, 45ff berichtet von einem Brahmanen, der in der Fremde 100 *suvarnarūpakas* verdient hatte Wir können also *rūpa* im Sanskrit in der Bedeutung Münze bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen Etwa in dieselbe Zeit führt uns eine Stelle des Jaina Kanons Sūtrakṛtāṅgas 2, 2, 62 wird tadelnd von Leuten gesprochen, die sich nicht des Kaufes und Verkaufes und der Geschäfte mit *māsas* halben *māsas* und *rūpakas* enthalten (*savvaḥ layaṃkṛtāya mās-addhamasa ruvaga-samvatahārāo appaḍi viraya jāvajivāe*)³⁾

Die Tatsache, daß *rūpaka* als Bezeichnung einer Münze in so früher Zeit erscheint, legt die Frage nahe, ob nicht damit das *rūpa* identisch sei, das sich in vorchristlicher Zeit im Pali und Prakrit als Name einer Kunst findet Im Aupapattikasūtra § 107 werden die 72 Kalas aufgezählt, die der vornehme Knabe Dadhapanna von einem Lehrer der Fertigkeiten (*kalāyariya*) erlernt An der Spitze stehen hier *lekḥa ganiya ruva* Ähnliche Listen finden sich im Jaina Kanon noch öfter Samavaya § 72 (Weber, Ind. Stud. XVI, 282f, Verzeichnis der Berliner Sk. und Pr. Handschriften II, 409f), Jñātadharma-katha 1, 119 (Steinthal, Specimen, p. 29), Rajaprasaṃ (Calcutta 1913), S. 290 Sie stimmen nicht ganz genau überein, die drei ersten Glieder sind aber in allen dieselben *Lekḥa*, *ganiya* und *ruva* gehörten also sicherlich zu den wichtigsten Unterrichtsgegenständen und damit stimmt das Zeugnis der bekannten Inschrift des Königs Kharavela von Kalinga in der Hathugumphā-Höhle überein Nachdem dort zunächst geschildert ist, wie der König fünfzehn Jahre lang Kinderspiele getrieben, führt der Text fort *tato lekharupagananāravahāraudhivisaradena savva*

¹⁾ Nach dem Beispiel, das Paramadīśvara zu der Regel gibt, wurde eine Kuh 20 *rupakas* wert sein.

²⁾ Andere Belege bieten Mit zu Yaju 2, 6, Yaś zu Kāmas 209, Valendra zu Hem. An. 2, 293, 3, 81.

³⁾ Man beachte die Übereinstimmung im Ausdruck mit Yas. 19, 20.

jāradātēna nava rasāni yorarajam pasāsītam 'dann verwaltete er, des Schreibens, des *rūpa*, des Rechnens und der Rechtsvorschriften kundig und in allen Wissenschaften ausgezeichnet, neun Jahre lang das Amt des Kronprinzen' Schon Buhler, *On the Origin of the Ind Brāhma Alphabet*, S 13, hat im Zusammenhang mit dieser Stelle auf eine Geschichte im Pali Vinayapitaka hingewiesen, die ebenfalls jene drei Künste erwähnt Mahāv 1, 49, 1f (= Suttav II, 128f) wird erzählt, wie die Eltern des Knaben Upālī überlegen, wie sie ihrem Sohn ein sorgenfreies Leben nach ihrem Tode sichern können Sie verfallen zunächst darauf, ihn das Schreiben lernen zu lassen, verwerfen aber den Gedanken, da ihm die Finger schmerzen könnten (*sace llo Upālī lekham sikkhissatī angulīyo dukkhā bhavissatī*) Auch den zweiten Gedanken, ihn das Rechnen lernen zu lassen, lassen sie wieder fallen, da es seiner Brust schaden könnte (*sace llo Upālī gananam sikkhissatī urassa dukkhā bhavissatī*) Zur Erklärung bemerkt Buddhaghosa, wer das Rechnen lerne, müsse viel denken, daher wurde seine Brust krank werden Allein diese Erklärung ist kaum richtig Die Befürchtungen der Eltern gehen sicherlich auf das laute Schreien, das noch heute beim Rechnen unterrichtet in den indischen Dorfschulen üblich ist¹⁾ Zum dritten verfallen die Eltern darauf, den Upālī das *rūpa* lernen zu lassen, aber auch das verwerfen sie wieder, weil ihm die Augen schmerzen wurden (*sace llo Upālī rūpam sikkhissatī akkhinī dukkhā bhavissatī*), und so lassen sie ihn denn in den Orden treten, wo er ein behagliches Leben führen kann

Die Inder der späteren Zeit haben offenbar selbst nicht mehr gewußt, was unter *rūpa* als Namen einer *kalā* zu verstehen sei Es ist jedenfalls bedenklich, daß die drei Kommentatoren, die wir zu Rate ziehen können, drei verschiedene Erklärungen geben Amrtacandra (zu Aup S 302) um schreibt das Wort durch *rūpaparāvarīkalā* 'die Kunst der Vertauschung von *rūpas*' Er denkt also wahrscheinlich an die Kunst der *bahurūpis*, die ihren Namen davon führen, daß sie unter immer wechselnden Verkleidungen auftreten²⁾ Daß das ganzlich verfehlt ist braucht kaum gesagt zu werden Abhayadeva (zu Sam) erklärt *rūnam* durch *lepyasilāsuvar namanīstracitrādisu rūpanīrmānam* Auch das klingt wenig glaubhaft Allerdings wird *rūpa*, wie die Stellung hinter *citra* zeigt, im Sinne von Bild hauerer³⁾ Lalitav 156, 14 unter den Künsten angeführt in denen sich der Bodhisattva hervortut Allein das Herstellen von Figuren auf bossierten Dingen, Stein, Gold, Edelsteinen, Zeug, Bildern usw oder gar Bildhauerei wird doch kaum einen Teil des gewöhnlichen Schulunterrichtes gebildet

¹⁾ Ich verweise z B auf die Schilderung, die Monier Williams, *Brahmanism and Hinduism*, S 458, von einer Dorfchule in Bengalen gibt *presided over by a nearly naked pedagogue who, on my approach, made his pupils show off their knowledge of arithmetic before me by shouting out their multiplication table with deafening screams*

²⁾ Pīchel, SBAW 1906, S 489

³⁾ Vgl *rūpakrt*, *rupakara* Bildhauer

haben Abhayadeva scheint seine Erklärung einfach mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von *rūpa* zurechtgemacht zu haben, ähnlich wie d'Alwis¹⁾, der *rūpa* in der Stelle des Mahāv durch 'drawing' übersetzt. Mehr Vertrauen scheint auf den ersten Blick Buddhaghosa zu verdienen, der die Schädigung der Augen durch das *rūpa* mit der Bemerkung begründet, wer das *rūpasutta* lerne, müsse viele *lahāpanas* drohen und beschauen. Pischel, SBAW 1906, S 491, hat bei seiner Behandlung der Stelle aus dem Mahāvagga diese Erklärung nicht weiter berücksichtigt. Er hat aus anderen Stellen, auf die wir noch zurückkommen werden, für *rūpa* die Bedeutung 'Abschrift, Kopie' erschlossen, und so soll nach ihm *rūpa* auch hier 'Kopieren, Abschreiben, Beruf des Kopisten' sein. Daß man von dem Beruf eines Handschriftenschreibers wohl behaupten könnte, daß er die Augen angreife, ist gewiß richtig. Trotzdem ist Pischels Auffassung sicher falsch, weil sie nur für diese Stelle passen würde, nicht aber für das *rūpa* in der Inschrift und in den Listen des Jaina Kanons. Es ist undenkbar, daß sich Kharavela als Knabe mit dem Abschreiben von Handschriften befaßt haben sollte, und ich halte es für ebenso ausgeschlossen, daß diese Tätigkeit ein Unterrichtsfach in der Schule gewesen sein sollte. Die übrigen europäischen Erklärungen knüpfen an Buddhaghosa an. Rhys Davids und Oldenberg haben *rupa* durch 'money changing' wiedergegeben. Buhler hielt diesen Ausdruck für zu eng, es sei nicht wahrscheinlich, daß sich ein königlicher Prinz, wie Kharavela, auf den Beruf eines Bankiers vorbereiten werde. Er meinte, *rupa* 'forms' bezöge sich eher auf die einfache angewandte Arithmetik, die heute ein Unterrichtsfach der einheimischen Schulen Indiens bildet. Die Kinder lernen, wieviele Dams, Koris, Pāsās, Pāulas usw. auf die Rupie gehen, Zins und Lohnrechnung und die Anfänge der Feldmeßkunst. Dabei scheint aber Buhler die Bemerkung über die Schädlichkeit des *rupa* für die Augen völlig vergessen zu haben, ich sehe wenigstens nicht ein, inwiefern eine solche angewandte Arithmetik die Augen verderben könnte. Ebensovienig verstehe ich übrigens, warum man diesen Zweig des Unterrichtes als 'Formen' bezeichnet haben sollte. Andererseits wäre es wohl denkbar, daß man eine gewisse Kenntnis der Prägung, des Gewichtes, der Wertverhältnisse verschiedener Münzen zu einander usw. als wichtig genug für das praktische Leben angesehen haben sollte, um es zu einem Gegenstand des Elementarunterrichtes zu machen, an eine Ausbildung für den Beruf eines Geldwechslers braucht man dabei gar nicht zu denken. *Rūpa* wurde dann wie in den oben angeführten Stellen, als 'Münze' zu fassen sein und hier speziell nach einem Gebrauche, für den Franke, ZDMG XLIV, S 481ff. Beispiele gesammelt hat, für *rupasutta* oder *rūpariyā* 'Münzkunde' stehen. So hat Buddhaghosas Erklärung manches für sich, und es ließe sich zu ihren Gunsten vielleicht noch anführen, daß, wie hier *lekha*, *ganānā*, *rūpa* nebeneinander stehen, so im Kaut., S 69, der

¹⁾ Introduction to Kachchāvāna's Grammar S 101

Abschntzer, der Schreiber und der Münzwarde(n) nebeneinander genannt werden (*tasmiād asyūdhyaśāh samkhyāyaka lekhakarūpadarsakanuīgrāha-kottarūdhyaśasakkhāh karmāni kuryuh*). Allein die Übereinstimmung beruht doch wohl nur auf einem Zufall da es sich um ganz verschiedene Dinge, hier um Unterrichtsfächer, dort um königliche Beamte handelt, und andere Erwägungen führen zu einem völlig abweichenden Ergebnis.

In der *Mahāvijyūtpatti* 217 beginnt die Liste der *kalās lipi* | *mudrāh* | *samkhyā* | *ganānū*. Lohitav 156, 9ff werden die *kalās* aufgezählt, in denen sich der Bodhisattva auszeichnete, auch hier stehen *lipi*, *mudrā*, *ganānū* *samkhyā* an der Spitze. Im *Mahāvastu* wird *mudrā* wiederholt unter den Gegenständen genannt, in denen Prinzen oder andere vornehme Knaben unterrichtet werden 2, 423, 14 *evam dāni so kumārāh samvardhiyamāno yam kālām sapṭavarasāh astavarso iā samirito tatāh sekhiyanti lekhāyam pi lipiyam pi samkhyāyām pi ganānāyām pi mudrāyām pi dhāranāyām pi* usw., 2, 434, 9 *evam dāni te kumārā virardhamānā yam kālām vijñāprūptā sapṭavarasā iā astavarasū iā tato sekhiyanti lekhāyam pi lipiyam pi samkhyā yam pi ganānāyām pi mudrāyām pi dhāranāyām pi* usw. 3, 184 6 *te dāni yatra kālā virddhā vijñāprūptā samyātā tato lipiyam pi sekhiyanti lekhāsil paṇānānām dhāranāmudrām*¹⁾ Ebenso findet sich *mudrā* in der stereotypen Liste der Unterrichtsgegenstände im *Divyāvadāna* (3 17, 26 11, 58, 16, 99, 29) [*sa*] *yadā mahān samiritas tadā lipyām upanyastāh samkhyā yām ganānāyām mudrāyām uddhāre nyāse nīśepe* usw. In ähnlichen Listen findet sich *mudda* auch im Pali²⁾ *Milindap* 59 *yathā mahārāja muddā-gaṇanāsankhālekhāsyappatthānesu ādikānūmikassa dandhāyanā bhavati*, *Milindap* 178 wo die Fächer aufgezählt werden die ein Fürst beherrschen muß *yathā mahārāja mahiyā rājaputtunam khattiassarahadhanutharulekha muddāsikkhā khattamantasutimutiyuddhayujjhāpanakariya karaniya*, *Milindap* 3 wo von König Milinda geruhmt wird *bahūni cassa satthāni uggahitani seyyathidam suti sammuti sankhyā yogū nīti vīsesikā gamikā gandhabba tīśccha cōtubbedū purānā itihāsa jōtisā māyā hetu mantanā yuddhā chandasā muddā racanena ekunavasi*. *Milindap* 78f endlich wird *muddā* unter den 16 Dingen genannt die dazu dienen die Erinnerung zu wecken *muddāto pi sati uppayjati* und zur Erläuterung wird bemerkt *katham muddāto sati uppayjati* | *lipiyā sikkhitattū jandati* *massa alikharassa anantaram imam alikharam katābhan ti evam muddāto sati uppayjati*. Daß *muddā* hier dasselbe oder doch etwas ganz ähnliches wie in den vorher angeführten Stellen bedeuten muß wird dadurch wahrscheinlich daß in

¹⁾ Der Text ist zum Teil ganz unsicher. *Lekhāsilpa* ist kaum richtig. Die Handschriften lesen *lipiyam yam sekhiyanti vīśipāsagananam* (B) *lipiyam yam sekhiyamti vīśipāsaganana* (M).

²⁾ Die Stellen aus dem Pali sind bereits gesammelt von Franke in seinem Aufsatz *Mudra — Schrift (oder Lesekunst)?* *ZDMG* XLVI 731ff und von Rhys Davids *SBB* Vol II p 21f.

unmittelbarem Anschluß *gaṇanā* und *dhāraṇā* genannt werden: *gaṇanāya sikkhitattā gaṇakū bahum pi gaṇenti | evaṃ gaṇanāto sati upparjati . . . dhāraṇāya sikkhitattā dhāraṇakū bahum pi dhārenti | evaṃ dhāraṇato sati upparjati*. Im Pali-Kanon wird *muddā* wiederholt als eine Kunst bezeichnet, durch die man sich den Lebensunterhalt verdient. *Brahmajālas.* 1, 25 (= *Sāmaññaphalas.* 60; *Terijjas.*) werden nach Prophezeiungen aller Art *muddā gaṇanā saṃkhānaṃ lācchyaṃ lokāyataṃ* für Śramaṇas und Brahmanen verwerfliche Wissenschaften (*tiracchānavijjā*) genannt. *Majjhiman.* I, 85 hilden *muddā, gaṇanā, saṃkhānaṃ* den Anfang einer Reihe von Künsten (*sippa*), denen sich Leute aus guter Familie zuwenden, und damit stimmt der Kommentar zu *Pāc.* 2 (*Vin.* IV, 7), wo *muddā, gaṇanā, lekhā* als *ukkatthaṃ sippam* dem *hīnaṃ sippam*, das das Gewerbe der Rohrflechter, Töpfer usw. umfaßt, gegenübergestellt werden. Wer die *muddā* ausübt, heißt ein *muddika*. *Sāmaññaphalas.* 14 werden die *muddikas* neben den *gaṇakas* in einer Liste von Berufen aufgezählt. Der eben erwähnte Kommentar (*Vin.* IV, 8) nennt nebeneinander den *muddika*, den *gaṇaka* und den *lekhaka*. Anstatt des letzteren erscheint der Abschätzer großer Massen *Samyuttan.* 44, 1, 13f. (IV, 376), wo die Frage gestellt wird, ob ein *gaṇaka* oder ein *muddika* oder ein *saṃkhāyaka* imstande sei, den Sand in der Gāṅgā zu zählen oder das Wasser im Ozean zu messen.

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, findet sich *mudrā* am häufigsten in der Verbindung mit *lipi*, *lekhā*, dem Schreiben, *saṃkhyā*, dem Abschätzen großer Mengen, *gaṇanā*, dem Zählen oder Rechnen; bisweilen wird das eine oder andere Glied der Reihe fortgelassen, bisweilen auch noch eins wie *dhāraṇā*, Auswendiglernen, usw. hinzugefügt. Andererseits haben wir oben die feste Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* kennengelernt. Nur im *Lalitav.* findet sich *rūpa* in derselben Liste wie *mudrā*, doch hat *rūpa* dort, wie schon bemerkt, eine Bedeutung, die für die Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* nicht in Betracht kommt. Das läßt darauf schließen, daß *mudrā* und *rūpa* in der Verbindung mit *lekhā* und *gaṇana* nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind. Nun haben wir gesehen, daß sich für *rūpa* in dieser Verbindung die Möglichkeit der Erklärung durch Münzen, Münzkunde bietet, und da auch *mudrā* später Münze bedeutet, so liegt es zunächst nahe, *mudrā* auch da, wo es als Name einer Fertigkeit erscheint, als Münzkunde zu deuten. Der *muddika*, der den Sand der Gāṅgā zu zählen versucht, wurde sich, als Münzkundiger oder Geldwechsler aufgefaßt, damit wohl vereinigen lassen, unmöglich gemacht aber wird sie durch das, was *Mil.* 79 über die *muddā* bemerkt wird¹⁾: 'weil man die Schrift gelernt hat, weiß man: unmittelbar auf dieses *alīhara* ist jenes *alīhara* zu machen'. So entsteht die Erinnerung

¹⁾ Ich habe das Gewicht dieser Stelle anfänglich unterschätzt. In der Inhaltsangabe, *SBAW.* 1918, S. 1247, ist daher anstatt 'im Pali und im Sanskrit' 'im Sanskrit und in den indischen Volkssprachen' zu lesen.

aus der *muddā* ' Aus dieser Stelle könnte man eher schließen, daß *mudrā* dasselbe wie *lipi*, also Schreiben, sei, aber warum wird dann in den Listen das Schreiben immer noch besonders neben *mudrā* genannt¹⁾ und was sollte ein des Schreibens Kundiger mit dem Zählen des Gangessandes zu tun haben? Nach Franko, ZDMG XLVI, S 731ff soll *mudrā* ursprünglich 'Schrift' sein, woraus sich dann die Bedeutung 'Lesekunst' entwickelt habe. Es ist richtig, daß nach unserem Gefühl in der Liste der Unterrichtsgegenstände neben dem Schreiben und Rechnen das Lesen nicht fehlen darf. Allein es ist zu bedenken, daß sich das Bedürfnis nach einer strengen Scheidung zwischen Lesen und Schreiben im Unterricht doch erst geltend macht, wenn sich eine Kursivechrift entwickelt hat oder neben der Druck-schrift eine Schreibschrift besteht. Solange das nicht der Fall ist, ist es ganz natürlich, daß 'Schriftkunde' beides bezeichnet, wer die 'Schrift' gelernt hat, kann ebensowohl schreiben wie lesen. Auch die Griechen haben beides als Unterrichtsgegenstand unter dem Namen *τα γραμματά* zusammengefaßt. Mit allgemeinen Erwägungen ist hier kaum weiterzukommen. Ich bezweifle aber auch, daß *akkharam kātābbam* bedeuten könnte 'die Silbe ist auszusprechen', und außerdem paßt die Bedeutung 'mit der Lesekunst vertraut' absolut nicht für den *muddika* im Samyuttan. Rhys Davids übersetzt *muddika* im Sāmaññaphalas durch 'arithmetician', *muddā* im Brahmajālas durch 'counting on the fingers', während er das Wort früher (SBE XI, 199) durch 'drawing deeds' und im Mil bald durch 'conveyancing'²⁾ (S 3), 'the law of property' (S 178), bald durch 'the art of calculating by using the joints of the fingers as signs or marks' (S 59) 'calculation' (S 70) wiedergegeben hatte. Aber auch die neue Übersetzung befriedigt noch nicht völlig, da sie für Mil 79, wo von dem 'Machen von *akkharas*' die Rede ist, offenbar nicht paßt und doch der Ansatz einer einheitlichen Bedeutung für das Wort an allen Stellen gefordert werden muß. Franko hat sich denn auch in seiner Übersetzung des Dighanikāya nur zweifelnd der Deutung von Rhys Davids angeschlossen.

Rhys Davids beruft sich für seine Auffassung von *muddā* auf die Erklärungen Buddhaghosas und die singhalesische Übersetzung des Mil. Sum I, 95 wird *muddā* durch *hatthamuddāganānā*, I, 157 *muddikā* durch *hattha muddāya ganānam nissāya jivino* erklärt, Hinatikumburē sagt nach Rhys Davids (S 3) *aṅgullen aḍḍima* 'adhering with the finger', (S 59) *yam se aṅguli purukhū aluā gena saññū kṛta kiyāna hasta mudra sāstraya* 'the finger ring art, so called from seizing on the joints of the fingers, and using them as signs', wo aber 'finger ring art' sicher falsche Übersetzung ist, es ist die *hastamudrā* Kunst gemeint, von der auch Buddhaghosa spricht

¹⁾ Auch unter den Dingen die die Erinnerung wecken werden schriftliche Aufzeichnungen, *poṭṭhakanibandhana*, noch besonders genannt.

²⁾ Conveyancing hatten schon Gogerly und Childers angenommen. Es verlohnt sich nicht auf diese Deutungen einzugehen, da sie völlig in der Luft schweben.

Mit *hastamudrā* oder kurz *mudrā* aber werden gewisse Hand- oder Fingerstellungen bezeichnet, denen eine symbolische Bedeutung zukommt. Solche *mudrās* spielen im Ritual der Śaivas wie der Vaiṣṇavas seit alter Zeit eine große Rolle. Bāna nennt Harsae S 20 die dem Śiva dargebrachte *astapuspikā 'samyamudrābandhauhitaparikarā'*. Ausführliche Beschreibungen der *mudrās* finden sich in der Rāmāpūjāsaraṇi und im dritten Buche des Nāradapañcarātra¹⁾. Heutzutage bilden die 24 *mudrās* bekanntlich bei der Mehrzahl der Hindus auch einen Teil der täglichen Sandhyā Zeremonien. Entwickelt haben sich die *mudrās* wahrscheinlich im Gebrauch der Tantrikas. Wir finden sie daher auch bei Beschwörungen verwendet, Dandin erzählt Daś S 91, wie ein Mann, der sich für einen *narendra* halt einen angeblich von einer Schlange Gebissenen '*mudrātantramāntrādhyānā dībhik'* behandelt. Der Ausdruck halt sich noch in den Grenzen religiöser Terminologie, wenn ihn die Buddhisten für gewisse Gesten, besonders in der bildlichen Darstellung, verwenden und von *bhūmisparśamudrā* usw. sprechen. Allein *mudrā* wird auch ohne jede Beziehung auf rituelle Praxis oder sonstige religiöse Verwendung von Handbewegungen gebraucht, denen irgendeine Bedeutung zukommt. Jāt III, 528, 2f. lockt eine Frau einen Vijjādhara herbei, indem sie die *hatthamuddā* 'komm' macht. Rhys Davids, SBB II, S 25, meint *hatthamuddam karoṇi* bedeute hier nur soviel wie 'winken'. Wenn das richtig sein sollte, muß sich der Erzähler ungenau ausgedrückt haben. So einfache Handbewegungen wie Winken werden sonst²⁾ als *hatthavikāra* bezeichnet und von der *hatthamuddā* unterschieden, in den Anstandsregeln für den Monch Pīṇvāra 12 1, heißt es *na hattavikaro kātabbo na hatthamudda dassetabbā*. Daß die *hatthamuddā* zum Ausdruck viel Komplizierterer Dinge diene, zeigt das Mahāummaṅga Jātaka. Jāt VI, 364, 13ff. wird erzählt, wie der junge Mahosadha die schöne Anura kommen sieht. 'Er dachte, ich weiß nicht, ob sie verheiratet ist oder nicht, ich will sie durch *hatthamuddā* befragen. Wenn sie klug ist, wird sie es verstehen', und er machte ihr von ferne eine Faust. Sie merkte, daß er sie frage, ob sie einen Mann habe, und spreizte die Hand'. Ebd. 467, 2ff. wird uns ein ganzes Gespräch mitgeteilt, das derselbe Mahosadha mit der Nonne Bherī durch *hatthamudda* führt. Bherī öffnet die Hand, dadurch fragt sie den Mahosadha, ob der König für ihn Sorge. Um auszudrücken, daß der König ihm gegenüber seine Hand verschlossen halte, macht Mahosadha eine Faust. Sie fragt ihn weiter, warum er denn nicht lieber in den Asketenstand trete wie sie selbst, indem sie die Hand erhebt und ihren

¹⁾ Siehe Weber, Rama Tapaniya Upanishad S 300.

²⁾ Mahāv. 4 1, 4. Cullav. 8 5, 3 *sac assa* (Cull. *assa hoti*) *avisaḥ am hatthavikārena dūṭṭiyam amantevā hatthavidaṅgalakena upatthapeyya* (Cull. *upatthāpetabbam*) 'wenn er nicht imstande ist (den Wassertopf usw. allein wegzunehmen) soll er durch eine Handbewegung einen zweiten herbeirufen und ihn durch Aufheben mit den Händen wegnehmen'. Die Interpunktion im Text und die Übersetzung in den SBB ist nicht richtig.

Kopf berührt Mahosadha gibt ihr zu verstehen, daß er nicht Asket werden könne, da er viele zu ernähren habe, indem er mit der Hand seinen Bauch berührt. Den letztgenannten *hatthamuddās* fehlt das Konventionelle, sie erinnern mehr an die Gesten (*samyā*) die die kluge Padmāvatī in der bekannten Erzählung des Vetāla macht und deren Rätsel zu lösen es des Überscharfsinns eines Buddhasarira bedarf (Kathās 75). Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Jātaka-Märchen sind und darum hier alles ins Märchenhafte gesteigert erscheint. Daß die Inder in der Tat eine Fülle von konventionellen Handbewegungen und Fingerstellungen zum Ausdruck aller möglichen Begriffe besaßen, wird niemand bezweifeln, der das neunte Kapitel des Nāṭyaśāstra über den *angūbhāṇaya* gelesen hat. Man war aber noch weiter gegangen. Das Kāmasūtra, S. 33, nennt unter den Fertigkeiten, die der Weltmann und die Hetüre kennen muß, das *aksaramustikākathana*¹⁾. Nach Yasodhara umfaßt das zwei ganz verschiedene Künste, die *aksaramudrā*, die uns hier nichts angeht, und die *bhūtamudrā*, die zur Mitteilung geheim zu haltender Dinge dient. Zur Erläuterung zitiert er die Strophen

mustikāśālayam caiva cchatū ca tripatūḥikā |
patukāṅkūṣamudrās ca mudrā vargesu saptaṣu ||
angulyaś cākṣarāṇy eṣāṃ svarāś cāṅgulipariṇāsu |
samyogād aksaram yuktam bhūtamudrā prakīrtitā ||

Im einzelnen bleibt hier manches unklar, aber so viel kann doch als sicher gelten, daß die Fingerstellungen, deren Namen zum Teil mit den im Nāṭyaśāstra gelehrtens übereinstimmen, in der *bhūtamudrā* zur Bezeichnung von Silben gebraucht wurden, daß es sich hier also um eine wirkliche Fingersprache handelt, wie sie bei uns im Mittelalter in den Klöstern ausgebildet und im 18. Jahrhundert durch den Abbe de l'Epée zuerst im Taubstummenunterricht verwendet wurde.

Eine Art Fingersprache war auch seit alter Zeit beim Vortrag vedischer Texte üblich. Schon das Vaj. Prāt. 1. 121 schreibt das Studium *hastena* 'mit der Hand' vor. Die Paniniya Śikṣa R. 25 sagt

hastena vedam yo dhṛte śāravarṇarthasamyutam |
rgyayajñsāmabhikṣu puto brahmaloke mahīyate ||

Man drückt die Laute zugleich mit der Hand und mit dem Munde aus, Yājñavalkya 25

samam uccarayed vānān hastena ca mukhena ca |
śāras caiva tu hastas ca drāv etau yugapat sthitaṁ ||

Der Vortrag ohne begleitende Handbewegungen ist nutzlos oder bringt sogar Schaden, ebenda

hastabhṛstah śārabhṛsto na vedaphalam ānute || 26
hastahinam tu yo dhṛte mantram vedarūḍo viduḥ |

¹⁾ Müller Heß Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte. Ernst Kuhn gewidmet. S. 163 hat damit die Kauṭilyaś. 125 erwähnte *aksarakālā* identifiziert.

na sādhaṃyati yajumṣi bhuktam aryañjanam yathā || 38
hastahnam tu yo 'dhute svaravarṇavarirarjitam |
rgyajuhśūmabhīr dagdho ryonim adhigacchati¹⁾ || 39
rco yajumṣi sūmāni hastahnamāni yāḥ pathet |
anrco brāhmaṇas tūvad yūvat svāram na vīdati || 40
svavarṇaprayaṇyāno hastenādhitam ācāraṇ |
rgyajuhśūmabhīr pūto brahmalokaṃ āpnuṃyāt || 42

Die Handbewegungen scheinen zunächst nur in einem Heben, Senken oder Seitwärtsbewegen der Hand bestanden zu haben wodurch man die Akzente markierte. Darauf beziehen sich die Regeln im Vaj Prat 1, 122 bis 124. An die Stelle dieser einfachen Bewegungen traten später mehr oder minder komplizierte und oft stark voneinander abweichende Systeme von Fingerstellungen und sie dienten nicht nur zur Bezeichnung der Akzente, sondern auch von Lauten. Die meisten Śikṣās geben auch Regeln für diese Fingerstellungen²⁾. Es gab aber auch eigene Lehrbücher dafür wie den Kauhaleyaḥastavinjāsasamaya aus dem im Tribhāṣavaratna zu Taitt Prat 23 17 eine Strophe zitiert wird die indes mit Pan Ś R 43 identisch ist.

Meiner Ansicht nach kann nun *mudrā* auch in den oben aus dem buddhistischen Sanskrit und dem Pāli angeführten Stellen nichts weiter sein als 'Fingerstellungen'. Mil 79 hat der Verfasser offenbar eine Kunst im Auge, bei der die einzelnen *akṣaras* durch Fingerstellungen ausgedrückt werden also eine Fingersprache von der Art wie sie Yaśodhara beschreibt. An sie ist vielleicht auch in Stellen wie Mil 178 zu denken wo die *mudda* unter den Dingen genannt wird auf die sich insbesondere ein Fürst verstehen muß. Die Tatsache aber, daß *muddā* häufig in Nachbarschaft von *ganana* erscheint und vor allem die Zusammenstellung des *muddika* mit dem *ganaka* im Samyuttaṃ lassen darauf schließen daß man Fingerstellungen auch zum Ausdruck von Zahlen beim Rechnen verwendete und deswegen wird man auch in erster Linie die *mudra* in der Schule gelehrt haben. Buddhaghosa hat also in diesem Fall mit seiner Erklärung vollkommen recht. Griechen wie Römer rechneten bekanntlich indem sie mit der Hand Zeichen bildeten die die Bedeutung von Ziffern hatten und ähnliche Rechenmethoden sind noch heute bei vielen Völkern im Gebrauch. Im heutigen Indien sind nach Peterson Hitopadesa S 5f zwei Arten des Zählens mit Hilfe der Finger allgemein gebräuchlich die beide auch zu summen für Zahlen über 10 hinaus benutzt werden. Entweder werden die

¹⁾ = Pan Ś R 54

²⁾ Siehe z. B. Pan Ś R 43 44 Vāsaṭ 230—238 für die Bezeichnung der Akzente. Manu Sm 4 10—13 Yājñavalkyaṣ 45—65 für die Bezeichnung von Akzenten und Lauten. Aus dem betreffend in Abschnitt der Yājñavalkyaṣ hat Ramakṛṣṇa als Anhang zum Pratijñāsūtra einen Auszug gegeben den Weber Abh d Kgl Ak d Wiss zu Berlin 1871 S 91ff herausgegeben und übersetzt hat.

Finger der offenen Hand, einer nach dem anderen, auf die Handfläche niedergebogen oder es werden die Finger der geschlossenen Hand nacheinander gehoben. In beiden Fällen wird mit dem kleinen Finger begonnen. In der Sanskrit-Literatur wird das Bestehen dieser Methode durch zwei Verse bezeugt, die Peterson richtig gedeutet hat

*purā kavīnām ganānāprasange kaviśtikādhīsthitah Kālidāśah |
adyāpi tattulyakavī abhāvād anāmikā sūtharavati babhūva ||
kim tena bhuvī jātena mātryaivanahārīnā |
satām ganane yasya na bhaved ūrdhvam angulīh¹⁾ ||*

Peterson möchte daher auch in dem bekannten Vers Hit Prast 14 (Pañc Kathām Kosegarten 7)

*guniganagananārambhe patati na kathinī susambhramād yasya |
tenāmbū yadī sutinī vada randhyā līdrśī bhavati ||*

die Worte *kathinī patati* von dem Niedergehen des kleinen Fingers verstehen, während man gewöhnlich übersetzt 'wenn eine Frau durch einen Sohn zur Mutter wird, über den einem nicht aus Verwunderung die Kreide aus der Hand fällt, wenn man die Schaar der Edlen zu berechnen beginnt, welche Frau, sag' an, ist dann noch unfruchtbar zu nennen?' So ansprechend auf den ersten Blick Petersons Auffassung auch erscheint, so muß sie meines Erachtens doch aufgegeben werden, da *kathinī* eben nicht den kleinen Finger, sondern nur Kreide bedeutet. Die Kreide aber benutzte man beim Rechnen, Vet 22, 18 heißt es von dem Astrologen, der den Aufenthaltsort der Ministerstochter berechnet *tena kathinīm ādāya ganitam*, Divyāv S 263 von einem anderen Astrologen *sa Bhūriko ganitre kṛtāvī śīlataṛnām gṛhītā ganayitum ārabdhah²⁾*

Bedeutet *mudrā* in den angeführten Stellen Fingerstellungen, so ist nach dem oben S 482 Bemerkten damit auch die Bedeutung von *rūpa* als dem Namen einer Kunst oder eines Unterrichtsfaches gegeben. Man wird auch in diesem Fall wohl hauptsächlich an Fingerstellungen zu denken haben, die beim Rechnen verwendet werden. Daß man sie als *rūpa* bezeichnen konnte, wird man von vornherein kaum bestreiten, wenn man sich daran erinnert, daß *rupay* und *nirūpay* die gewöhnlichen Ausdrücke für die konventionelle Darstellung von Handlungen und Empfindungen auf der Bühne sind. Für die Bedeutung 'Fingerstellung' treten aber vor allem zwei Ausdrücke ein, die bisher keine befriedigende Erklärung gefunden haben.

Die Lexikographen, Śasv 82 Trik 831, Vajj 226, 55 Visvak 1187, Mankha 533, Hem An 2, 294, Med p 9, lehren für *rūpa* die Bedeutung *granthāvṛtti*. An und für sich ist der eine Ausdruck so unklar wie der andere. Wilson erklärte ihn durch 'acquiring familiarity with any book or authority

¹⁾ Die zweite Hälfte des Verses ist nicht in Ordnung.

²⁾ Fleet, JRAS 1911, S 518ff hat für *ganitre* die Bedeutung 'Rechenbrett' zu erweisen gesucht.

by frequent perusal, learning by heart or rote', Oppert durch 're reading a book', Böhtlingk vermutete 'Zitat' Nach Pischel, SBAW 1906, S 490f soll *rūpa* 'Abschrift, Kopie' bedeuten Er stützt sich dabei auf das Beispiel zu Mankha *ayugmaih sampathed rūpair yugmaih ralsasagāmi tu*, dessen erste Hälfte Mahendra zu Hem An wiederholt Pischel korrigiert die zweite offenbar verderbte Hälfte zu *yugmaiv alsaragāmi tu* und übersetzt 'Man kollationiere mit ungleichen Abschriften, mit gleichen aber Buchstabe für Buchstabe' 'Ungleiche Abschriften' sollen Abschriften von einer anderen Handschrift als das eigene Exemplar, 'gleiche' von derselben sein Diese Deutung ist sicher verfehlt Zunächst kann *sampath* nicht 'kollationieren' bedeuten In *path* liegt immer nur der Begriff des lauten Rezitierens, für *sampath* fuhr das PW als Belege nur Manu 4, 98 an, wo es deutlich 'zu gleicher Zeit rezitieren, studieren' ist, und *asampāthya* 'einer, mit dem man nicht zusammen rezitieren oder studieren darf', M 9, 238 Im Mahābh zu Pan 4, 2, 59 wird dem *veti* das *sampātham pathati* gegenübergestellt, das der Kommentar durch *arthanirapeksam svādhyāyam pathati* erklärt Das Kamasūtra, S 33, erwähnt *sampathya* als ein Gesellschaftsspiel, bei dem einer einen Text vortragt, den ein anderer, ohne ihn vorher zu kennen, zu gleicher Zeit nachsprechen muß Auf keinen Fall können ferner *ayugma* und *yugma* 'ungleich' bzw 'gleich' bedeuten *Yugma* ist nur 'paarig, geradzahlig', *ayugma* 'unpaarig, ungerade', was für Pischels Erklärung nicht paßt Nehmen wir *rūpa* als Fingerstellung und *sampath* in seiner wörtlichen Bedeutung, so ergibt sich auch für *ayugma* und *yugma* ein klarer Sinn, die *ayugmāni rūpāni*, mit denen zusammen man rezitieren soll, sind offenbar Fingerstellungen, die nur an einer Hand, die *yugmāni rūpāni* Fingerstellungen, die mit beiden Händen zugleich gemacht werden Aus dem Vers geht hervor, daß die erstgenannte Methode die gewöhnliche war, und das stimmt zu den Vorschriften der Śikṣas, die Vyāsasikṣa lehrt z B ausdrücklich, daß die Akzente *uttame lare d h* wie der Kommentar bemerkt, an der rechten Hand zu markieren seien Die Erklärung von *rūpa* durch *granthāvr̥tti*, das doch wohl nur 'Wiederholung eines geschriebenen Textes (durch *rupas*)' bedeuten kann, macht es weiter wahrscheinlich, daß man Fingerstellungen auch beim Vortrag nichtvedischer Schriften verwendete, jedenfalls war die Benutzung von Handschriften bei der Rezitation vedischer Texte in der alten Zeit verpönt

Pischel hat a a O auch die *rūpadakḥhas* in Mil 344, 10 und den *lupadakhe* der Inschrift in der Jogimārā Höhle für Kopisten erklärt Ich habe schon oben S 395, Anm 4, zu zeigen versucht, daß die *rūpadakḥhas* nach allem, was wir über sie erfahren, eine ärztliche Tätigkeit ausgeübt haben müssen Ihr Name wurde, wenn *rūpa* ein Synonym von *mudrā* ist, 'in Fingerstellungen geschieht' bedeuten Nun haben wir gesehen, daß die *narendras*, die Giftarzte waren, aber, wie Dis 205ff zeigt, auch andere Krankheiten, vor allem Besessenheit, heilten, als Mittel in

erster Linie *mudrās*, Fingerstellungen, gebräuchten. Ich glaube daher, daß wir in den *rūpadakḥas* Krankheitsbeschwörer sehen dürfen, und daß sich auch hier die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* bewahrt.

Ich meine, daß sich schließlich auch die Angaben des Mahāv mit der vorgeschlagenen Bedeutung von *rūpa* vereinigen lassen. Es ist zu beachten, daß es sich dort nicht um die Ausübung von *lekha*, *ganānā* und *rūpa* handelt, sondern um ihre Erlernung. Das Rechnen selbst schadet der Brust nicht, wohl aber die Erlernung des Rechnens, ebenso verursacht die Ausübung der Fingerstellungen keine Augenschmerzen, wohl aber ihre Erlernung, da sie ein scharfes Hinschauen auf die Hand des Lehrers nötig macht. Man darf bei der Bewertung dieser Angabe auch nicht vergessen, daß bei der formelhaften und schematischen Art der Darstellung die Ablehnung des *rūpa* eine Begründung erfordert, die der Ablehnung des *lekha* und der *ganānā* genau parallel war, da die Fingerschmerzen schon als Grund gegen den *lekha* verbraucht waren, blieb für die Ablehnung des *rūpa* kaum ein anderer Grund als die Augenschmerzen übrig. Mir scheinen jedenfalls die Momente, die für die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* sprechen, so stark zu sein, daß ich Buddhaghosas Erklärung von *rūpa* verwerfen zu müssen glaube. Ihm war die richtige Bedeutung von *rūpa* nicht mehr bekannt, weil das Wort im Sinne von Fingerstellung zu seiner Zeit in der Sprache des täglichen Lebens offenbar längst durch *mudrā* verdrängt war. Nur in technischen Werken hielt sich *rūpa* noch länger, wie der Vers *ayugmañ sampāṭhē rūpañ* usw. beweist. Nachdem es dort von einem Lexikographen, vielleicht Śaśvata, einmal aufgestöbert war, wurde es von einem Kosa in den anderen übernommen. Mit Münzen hat also meines Erachtens *rūpa* als Name einer *kalā* nichts zu tun.

Kehren wir jetzt zu dem Texte zurück, von dem wir ausgegangen sind. Die Münzen werden dort *śātīmje maje mūre* genannt. Da Leumann das erste Wort durch śākisch übersetzt, muß er annehmen, daß *t* hier 'hiatus tilgendes' *t* sei, das öfter für wurzelhaftes *k* oder *g* in Lehnwörtern erscheint, wie z. B. in *aterañe* = *akṛtañāh* 242, *ātama* = *āgamān* 223, *Natapuspī* = *Nāgapuspikāh* 173. Das Suffix *inā*, fem. *imgya*, *mja* hat Leumann Zur nordar. Spr., S. 101, behandelt. Da es häufig auch an Lehnwörter aus dem Sanskrit tritt, so wäre gegen die Ableitung des *śātīmje* von *śaka* nichts einzuwenden, wenn nicht die erste Silbe des Wortes lang wäre. Vor dem Suffix zeigt der Stammvokal sonst keinerlei Veränderung, ich führe aus dem Text an: *ysarrimgya* 136, *ysamthinau* 109, 218, 239, *h'andinā* 191, *parrīyīnā* 294, *ālyseinā* 139, *daṭṭinau* 216, 330, *brittinau* 269, *murinā* 248, *mūrimgye* 139, *gyadimgyo* 192, *jadimgyo* 261, 285, *ggaysimgyo* 276, *mara nimyo* 276, *rataninā* 265, *duḥlingye* 101, *llaiṣinau* 229. Da nun der Volksname stets Śaka lautet, so halte ich die Erklärung von *śātīmje* als śākisch schon formell für unmöglich. Aber auch dem Sinne nach paßt sie nicht. Der ganze Lehrvortrag über die *Maitreyasamiti* ist, wie aus V. 113 und

334 hervorgeht, dem Buddha in den Mund gelegt. Wie sollte er dazu kommen, von 'unseren' śākischen Münzen zu reden? Man mußte schon annehmen, daß der Dichter den Rahmen seiner Erzählung ganz vergessen hatte. Allein dazu liegt kein Grund vor. Śākya, der Stammesname des Buddha, wird in der Sprache des Textes zu Śāya (siehe Leumann, Zur nordar. Spr., S. 136), es hindert uns also gar nichts, śātīnā (phon. śāmā) von Śāya abzuleiten und śātīmje māje mūre als 'unsere Śākya Münzen' zu fassen. Ob die Śākyas in Wahrheit jemals Münzen geprägt haben, ist eine Frage, die hier natürlich nicht untersucht zu werden braucht, die Legende hatte sie schon früh zu mächtigen Herrschern gemacht und der Dichter reproduziert in seiner Schilderung selbstverständlich das traditionelle Bild.

Wenn ich somit auch nicht zugehen kann, daß der Ausdruck śātīmje māje mūre uns das Recht gibt, die iranische Sprache von Khotan als Śākisch zu bezeichnen, so bin ich doch weit entfernt, diesen Namen darum für falsch zu halten. Konow hat allerdings in seinen scharfsinnigen und die ganze Frage ungemein fördernden 'Indoskythischen Beiträgen' (SBAW 1916 S. 787ff.) sich gegen ihn erklärt, es will mir aber fast scheinen, als ob das dort beigebrachte neue Material eher geeignet sei, seine Richtigkeit zu stützen als sie zu entkräften. Konow erkennt an, daß die Sprache der Śakas mit dem 'Altkhotanischen' verwandt gewesen sei, er glaubt aber dialektische Unterschiede zwischen ihnen feststellen zu können. Notgedrungen beruft sich Konow für die Sprache der Śakas in erster Linie auf Namen. Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß Namen für solche Fragen stets eine mehr oder weniger unsichere Grundlage bilden. Namen sind zu allen Zeiten und an allen Orten von einem Volk zum anderen gewandert, und angesichts des harten Völkergemisches, das uns das alte Zentralasien erkennen läßt, wird man die Möglichkeit von Entlehnungen auch in diesem Fall gewiß nicht bestreiten können. Die Verwertung der Śaka Namen wird weiter noch dadurch erschwert, daß sie größtenteils etymologisch noch völlig undurchsichtig sind. Aber sehen wir von diesen Bedenken zunächst einmal ab. Der wichtigste Punkt, in dem sich die Śaka Namen von der Sprache Khotans unterscheiden, ist die Behandlung der Liquiden. Während die Khotan Sprache eine r Sprache ist, zeigen die Namen häufig l. Konow führt S. 799 an *Abuhola*, *Rayula*, *Nañluda*, *Khalasamusa*, *Khalamasa*, *Kalus*, *Laka* und aus Kusana Inschriften *Lala* und *Kamaguli*.¹⁾ Konow ist geneigt, den Namen mit anlautendem l nicht viel

¹⁾ In der Wardak Inschrift. Die Stelle lautet nach Konow: *mena galīyei a kamagulya pudra i agramareyasa iśa Khavadam i kufdañlayiya i agramariyavāharam i thubim i biyavada Śakyamune śarira pariñharet*. Zu dieser Zeit hat der Bevollmächtigte des Vāgramarāja, des Sohnes des Kamaguli, hier in Khavada in dem Vāgramarāja vihāra in dem Stupa eine Reliquie des erhabenen Śakyamuni aufgestellt. Ich habe gegen diese Auffassung des Satzes allerlei Einwendungen zu machen. Erstens

Gewicht heizulegen, da *l* auf *rd* zurückgehen könnte, das in der Khotan-Sprache regelrecht zu *l* wird. Allein da wir in der Loweninschrift *Khardaasa* finden, so scheint dieser Wechsel zur Zeit der Kharoṣṭhī-Inschriften noch gar nicht eingetreten zu sein. Wir müssen also die Tatsache, daß die Namen der Śakas häufig im Anlaut wie im Inlaut ein *l* zeigen, anerkennen. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß auch die Khotan-Sprache vereinzelt noch ein *l* im Anlaut zeigt. In dem von Leumann veröffentlichten Text findet sich z. B. in V. 210 ein *lāyṣgūry* . . ., das Leumann mit Gurtel übersetzt. Ich kenne die Etymologie des Wortes nicht, und es mag ein Lehnwort sein. Wichtiger ist etwas anderes. Konow hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß das Sanskrit der Kharoṣṭhī-Dokumente von Niya unter dem Einfluß der iranischen Khotan-Sprache steht, und daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine die Khotan-Sprache redende Bevölkerung in der Gegend von Niya saß. Nun finden wir aber in den Kharoṣṭhī-Dokumenten eine im Verhältnis zu dem bisher zugänglich gemachten Material sehr große Anzahl von Namen mit *l*: *Calamma* IV, 136, *Śili* I, 105, *Čuḍalayina* IV, 108; *Liṣeya* IV, 136, 106; XVI, 12; I, 104; IV, 108; *Limyaya*, *Liyaya* XVI, 12; *Larsoa* XV, 12; *Larsana* XVII, 2; *Limira* I, 105; *Limsu* IV, 136. Von diesen Namen mag *Śili* allenfalls auf ein Sk. *śilin* zurück-

ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß *Vāgramareya* ein Genitiv sein sollte, da in allen übrigen Fällen der Gen. Sing. von *a*-Stämmen in der Inschrift auf *-asya* ausgeht. Zweitens ist die Annahme, daß *kaḍalayya*, wofür auch *kaḍalaśiya* gelesen werden konnte, ein Fremdwort ist mit der Bedeutung 'Statthalter, Bevollmächtigter', gänzlich unbegründet und überhaupt nur ein Notbehelf. An einen Statthalter des *Vāgramareya* in Khavada — so wäre nach der Stellung der Worte zu übersetzen — ist um so weniger zu denken, als *Vāgramareya* offenbar eine Privatperson ist. Es ist weiter aber auch ganz unwahrscheinlich, daß der Name dieses Bevollmächtigten in der Urkunde gar nicht genannt sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es schließlich, daß überhaupt eine andere Person als *Vāgramareya* die Reliquen aufgestellt haben sollte, zumal im weiteren Verlauf *Vāgramareya* von sich stets in der ersten Person spricht. Ich lese daher *Vāgramareya sa* in zwei Worten, fasse *Vāgramareya* ebenso wie *kaḍalayya* als Nom. Sing. und sehe in dem letzteren mit Pargiter das Äquivalent von Sk. *kṛtālayah* 'der sich niedergelassen hat'. Entweder *Kamagulya putra Vāgramareya* oder *sa iśa Khavadam's kaḍalayya* ist als eine Art eingeschobener Satz zu betrachten: 'zu dieser Stunde — Kamaguly's Sohn (ist) *Vāgramareya* — der, hier in Khavada wohnend, stellt . . . die Reliquie auf' oder 'in dieser Stunde stellt K's Sohn V — der wohnt hier in Kh — die Reliquie auf'. Solche eingeschobenen Sätze sind für die Sprache dieser Inschriften charakteristisch, man vergleiche in der Māñḍūkāla-Inschrift *Lola dadanayago Vēṣpaśisa kṣatrapasa horamurta* — *sa tasa apanaye rihare horamurto* — *etra nanabhagarabudhaharam pratistatayati*, in der Taxila-Inschrift des Patika: *Kṣaharasa Cukhsasa ca kṣatrapasa* — *Laako Kusuluko nama* — *tasa putra Patika* — *Takhasilaye nagare utarrena pratu deho Kṣema nama* — *atra [de]śe Patika apratiṣṭhārita bhagarata Sakamunisa sariram [pra]tithareti samgharamam ca*. Ganz ähnlich ist auch die Ausdrucksweise in der Taxila-Inschrift aus dem Jahr 136 (nach Konow): *iśa divase pradistatita bhagarato dhatu[so] Urasakena Lotarhiaputrana Bahakiena Noacae nagare rastarena tena ime pradistatita bhagarato dhatuo u-w*

334 hervorgeht, dem Buddha in den Mund gelegt. Wie sollte er dazu kommen, von 'unseren' śākischen Münzen zu reden? Man mußte schon annehmen, daß der Dichter den Rahmen seiner Erzählung ganz vergessen hatte. Allein dazu liegt kein Grund vor. Śākya, der Stammsname des Buddha, wird in der Sprache des Textes zu Śśāya (siehe Leumann, Zur nordnr Spr., S. 136), es hindert uns also gar nichts, Śśātīmā (phon. Śśāimā) von Śśāya abzuleiten und Śśātīmje māje mūre als 'unsere Śākya Münzen' zu fassen. Ob die Śākyas in Wahrheit jemals Münzen geprägt haben, ist eine Frage, die hier natürlich nicht untersucht zu werden braucht, die Legende hatte sie schon früh zu mächtigen Herrschern gemacht und der Dichter reproduziert in seiner Schilderung selbstverständlich das traditionelle Bild.

Wenn ich somit auch nicht zugeben kann, daß der Ausdruck Śśātīmje māje mūre uns das Recht gibt, die iranische Sprache von Khotan als śākisch zu bezeichnen, so bin ich doch weit entfernt, diesen Namen darum für falsch zu halten. Konow hat allerdings in seinen scharfsinnigen und die ganze Frage ungemein fördernden 'Indoskythischen Beiträgen' (SBAW 1916 S. 787ff.) sich gegen ihn erklärt, es will mir aber fast scheinen, als ob das dort beigebrachte neue Material eben geeignet sei, seine Richtigkeit zu stützen als sie zu entkräften. Konow erkennt an, daß die Sprache der Śākas mit dem 'Altkhotanischen' verwandt gewesen sei, er glaubt aber dialektische Unterschiede zwischen ihnen feststellen zu können. Notgedrungen beruft sich Konow für die Sprache der Śākas in erster Linie auf Namen. Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß Namen für solche Fragen stets eine mehr oder weniger unsichere Grundlage bilden. Namen sind zu allen Zeiten und an allen Orten von einem Volk zum anderen gewandert und angesichts des bunten Völkergemisches, das uns das alte Zentralasien erkennen läßt, wird man die Möglichkeit von Entlehnungen auch in diesem Fall gewiß nicht bestreiten können. Die Verwertung der Śāka Namen wird weiter noch dadurch erschwert, daß sie größtenteils etymologisch noch völlig undurchsichtig sind. Aber sehen wir von diesen Bedenken zunächst einmal ab. Der wichtigste Punkt, in dem sich die Śāka Namen von der Sprache Khotans unterscheiden, ist die Behandlung der Liquiden. Während die Khotan Sprache eine r Sprache ist, zeigen die Namen häufig l. Konow führt S. 799 an *Abuhola, Rajula, Nañluda, Khalasamuśa, Khalamasa, Kalu, Liaka* und aus Kusina Inschriften *Lala* und *Kamaguli*.¹⁾ Konow ist geneigt, den Namen mit inlautendem l nicht viel

¹⁾ In der Wardak Inschrift. Die Stelle lautet nach Konow: *imeṇa gadiyena kamagula pudra l agramareyaśa khavadam l kaddaḥḥaḥya l agramariyavāḥaram l thubim l bhayavada śākyamune śarira parihareti*. zu dieser Zeit hat der Bevollmächtigte des Vāgramareya, des Sohnes des Kamaguli, hier in Khavada, in dem Vāgramareya vihāra in dem Stupa eine Reliquie des erhabenen Śākyamuni aufgestellt. Ich habe gegen diese Auffassung des Satzes allerlei Einwände zu machen. Erstens

Gewicht heizulegen, da *l* auf *rd* zurückgehen könnte, das in der Khotan-Sprache regelrecht zu *l* wird. Allein da wir in der Loweninschrift *Khārdaasa* finden, so scheint dieser Wechsel zur Zeit der Kharoṣṭhī-Inschriften noch gar nicht eingetreten zu sein. Wir müssen also die Tatsache, daß die Namen der Śakas häufig im Anlaut wie im Inlaut ein *l* zeigen, anerkennen. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß auch die Khotan-Sprache vereinzelt noch ein *l* im Anlaut zeigt. In dem von Leumann veröffentlichten Text findet sich z. B. in V. 210 ein *lāysgūry* ..., das Leumann mit Gurtel übersetzt. Ich kenne die Etymologie des Wortes nicht, und es mag ein Lehnwort sein. Wichtiger ist etwas anderes. Konow hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß das Sanskrit der Kharoṣṭhī-Dokumente von Niya unter dem Einfluß der iranischen Khotan-Sprache steht, und daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine die Khotan-Sprache redende Bevölkerung in der Gegend von Niya saß. Nun finden wir aber in den Kharoṣṭhī-Dokumenten eine im Verhältnis zu dem bisher zugänglich gemachten Material sehr große Anzahl von Namen mit *l*. *Calamma* IV, 136, *Śili* I, 105, *Cuṭalayina* IV, 108, *Lipeya* IV, 136. 106; XVI, 12, I, 104; IV, 108, *Limyaya*, *Liyaya* XVI, 12; *Larsoa* XV, 12; *Larsana* XVII, 2; *Lamira* I, 105, *Limsu* IV, 136. Von diesen Namen mag *Śili* allenfalls auf ein Sk. *śilin* zurück-

ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß *Vāgramareya* ein Genetiv sein sollte, da in allen übrigen Fällen der Gen. Sing. von *a*-Stämmen in der Inschrift auf *asya* ausgeht. Zweitens ist die Annahme, daß *ladalayya*, wofür auch *ladalasiya* gelesen werden konnte, ein Fremdwort ist mit der Bedeutung 'Statthalter, Bevollmächtigter', gänzlich unbegründet und überhaupt nur ein Notbehelf. An einen Statthalter des *Vāgramareya* in Khavada — so wäre nach der Stellung der Worte zu übersetzen — ist um so weniger zu denken, als *Vāgramareya* offenbar eine Privatperson ist. Es ist weiter aber auch ganz unwahrscheinlich, daß der Name dieses Bevollmächtigten in der Urkunde gar nicht genannt sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es schließlich, daß überhaupt eine andere Person als *Vāgramareya* die Reliquien aufgestellt haben sollte, zumal im weiteren Verlauf *Vāgramareya* von sich stets in der ersten Person spricht. Ich lese daher *Vāgramareya sa* in zwei Worten, fasse *l'āgramareya* ebenso wie *kadala* *yaya* als Nom. Sing. und sehe in dem letzteren mit Pargiter das Äquivalent von Sk. *kṛtālayah* 'der sich niedergelassen hat'. Entweder *Kamagulya pudra Vāgramareya* oder *sa tsa Khavadam's ladalayya* ist als eine Art eingeschobener Satz zu betrachten: 'zu dieser Stunde — Kamagulis Sohn (ist) *Vāgramareya* — der, hier in Khavada wohnend, stellt ... die Reliquien auf' oder 'in dieser Stunde stellt K's Sohn V' — der wohnt hier in Kh — die Reliquien auf'. Solche eingeschobenen Sätze sind für die Sprache dieser Inschriften charakteristisch, man vergleiche in der Mānikūla Inschrift *Lala dadanayaga Vēspāśisa kṣatrapasa horamurta* — *sa tsa apanage tihare haramurto* — *etra nanabhagavabudhajharam pratistarayati*, in der Taxila Inschrift des Patika *Kṣaharasa Cukhsasa ca kṣatrapasa* — *Liaka Kusuluka nama* — *tasa putra Patiko* — *Talkhaśilaye nagare utarena pracu deṣo Kṣema nama* — *atra [de]śe Patiko apratīṣṭhanta bhagavata Śakamunsa karāram [prap]tithareti sangharamam ca*. Ganz ähnlich ist auch die Ausdrucksweise in der Taxila Inschrift aus dem Jahr 136 (nach Konow) *śa dānse pradistarita bhagavato dhātuso* *Urasakeya Lotarhnaputana Bahaliēna Noacae nagare eastavena tēna ime pradistarita bhagavato dhātuso* usw.

gehen; die übrigen haben jedenfalls keinen indischen Klang¹⁾ Ebenso wenig sehen diese Namen chinesisch aus. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig als sie der Bevölkerung zuzuweisen, die nach Konow die iranische Sprache sprach.* Die iranischen Khotanesen hatten also im 3. Jahrhundert n. Chr. ebensogut Namen mit *l* wie hundert und mehr Jahre früher die Šakas. Wenn das *l* in der späteren Khotan-Sprache²⁾ fehlt, so bieten sich zwei Möglichkeiten, um diese Differenz zu erklären. Entweder gehören jene Namen mit *l* überhaupt nicht der einheimischen Sprache an, sondern sind von irgendwoher entlehnte Namen, die später aus der Mode kamen. Dann sind sie für die Frage der Verwandtschaft des Šakischen mit der Khotan-Sprache belanglos. Oder aber jene Namen sind einheimisch; dann ist der ganze Unterschied zwischen *l* und *r* nicht dialektisch, sondern zeitlich³⁾. Ich bin geneigt, der ersten Erklärung den Vorzug zu geben; in anderen Fällen scheint mir aber in der Tat ein zeitlicher Unterschied vorzuhegen. So läßt sich das *rl* von *Arla*, das *rd* von *Khardaa* in der Löwen-Inschrift ohne weiteres als Vorstufe des späteren *d* bzw. *l* ansehen. Der Name *Kalui* in der Löwen-Inschrift soll nach Konow nicht zu der Khotan-Sprache stimmen, da hier der Nominativ von alten *ua*-Stämmen auf *ū* endige. Konow verweist auf *hārū*, Kaufmann. Ich weiß nicht, wo der Nominativ *hārū* vorkommt, ich finde in der Dichtung nur einen Akk. Sing. *hārū* XXIII, 140 und einen Nom Pl. *hāruta* XXIII, 208; ein Gen Sing. *hārū* begegnet uns in der Vajracchedikā und im Aparimitāyuhśūtra (Leumann, Zur nordar Spr., S 77, 82). Aus Werken in der jüngeren Sprachform ist für die ursprüngliche Flexion gar nichts zu entnehmen, der vollkommen regelmäßige Akk Sing *hārū* (aus *hārui*) und der Nom Pl *hāruta* lassen auf einen Nom Sing *hārurā* oder *hārurī* (*hārui*) schließen, der genau dem *Kalui* entsprechen würde. Auf das *śp* in *Pśpasari* und *Veśpaśi* möchte ich nicht näher eingehen, da Konow selbst zugesteht, daß die Etymologie und sogar die Lesung dieser Namen unsicher ist. Als letztes Beispiel für

¹⁾ Mit *Lipeya* vergleiche insbesondere die sicher nichtindischen Bildungen *Opyeya* X, 5, *Kunpeya* IV, 136, XVII, 2, *Ōimeya* XVI, 12, *Piteya* I, 105.

²⁾ Wann die große buddhistische Dichtung, das älteste literarische Werk in dieser Sprache, entstanden ist, ist zwar noch nicht ermittelt, wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir es beträchtlich später ansetzen als die Dokumente von Niya oder gar die Inschriften der Šakas.

³⁾ Es liegt nahe, für die Chronologie des Überganges von *l* in *r* das Wort *gufura* zu verwenden, das Konow a. a. O. S 819 in dem Kharoṣṭhi Dokument N XVII, 2 als Titel eines Ku-anasena nachgewiesen und mit *Kujula*, *Kusulaka*, *Kusulaa*, dem Titel des Kadphes I. bzw. des Luksa und des Padika, identifiziert hat. Danach mußte das Wort, das ein Lehnwort aus dem Türkischen zu sein scheint, um 1. Jahrhundert n. Chr. in der Sprache der Šakas wie der Kušanas mit *l* gesprochen sein und der Übergang von *l* zu *r* um 3. Jahrhundert stattgefunden haben. Unsicher werden diese Schlüsse nur dadurch, daß uns *gufura* nicht in der iranischen Sprache von Khotan, sondern in dem Prakrit Dialekt vorliegt und der Lautübergang schließlich auch auf das Konto des letzteren gesetzt werden könnte.*

dialektische Verschiedenheit führt Konow das Wort *gadiya* an, das in dem Datum der Wardak Inschrift *sam 20 20 10 1 masya Arthamesiya sastehi 10 4 1 imena gadiyena* erscheint. Konow sagt mit Recht, daß *gadiya* in dieser Formel nur die Bedeutung 'Zeit', 'Zeitpunkt' haben könne. Bedenken aber kann ich nicht unterdrücken, wenn er weiter *gadiya* für ein śakisches Wort erklärt und es mit *bāda* zusammenbringt, das in den Urkunden in der iranischen Sprache in der Formel *ttāña beda* hinter dem eigentlichen Datum erscheint. Konow sieht es als sicher an, daß das *b* von *bāda* auf altes *v* zurückgehe und daß dieses *v* in *gadiya* zu *g* geworden sei, wie in mehreren persischen Dialekten *v* zu *g* werde. Man kann dem zunächst entgegenhalten, daß der Ursprung des *b* von *bāda* keineswegs sicher ist, Lewmann, Zur nordar. Spr., S. 33f., führt *bāda* auf uramisch **ba(m)zh ta* zurück, was allerdings auch nicht einwandfrei ist. Es steht weiter aber auch keineswegs fest, daß *gadiya* ein śakisches Wort ist, und ich möchte sogar bezweifeln, daß es überhaupt ein Fremdwort ist. Für den Begriff 'Zeit' oder 'Zeitpunkt' standen im Indischen Ausdrücke genug zur Verfügung, warum sollte hier ein Fremdwort gewählt sein, das überdies mit einem indischen Suffix erweitert sein mußte? Ich möchte es vorläufig immer noch als wahrscheinlicher ansehen, daß *gadiyena* ungenaue Schreibung für *ghadiyena* ist und das Wort auf sk. *ghatikā* (*ghati*) zurückgeht, das ein Synonym von *nādikā* ist und den Zeitraum von 6 *ksanas* oder 24 Minuten bezeichnet. *Imena gadiyena* wurde dann mit den in den Kharosthi und Brāhmī Inschriften dieser Zeit häufigen Ausdrücken *ise diva sachunamī*, *isa chunammī*, *asmī lsune* zu vergleichen und etwa 'in dieser Stunde' zu übersetzen sein.

Ich kann nach alledem das Bestehen dialektischer Verschiedenheit zwischen dem Śakischen und der iranischen Sprache von Khotan bis jetzt nicht als gesichert ansehen, es scheint mir im Gegenteil als ob sich die Beweise dafür, daß die Khotan Sprache in der Tat das Śakische ist, mehr und mehr verdichteten. Wer es vorzieht jene Sprache nach dem Lande, in dem sie uns entgegentritt, als Khotanesisch oder Altkhotanisch zu bezeichnen, begeht gewiß keinen Fehler; er darf sich aber nicht verhehlen, daß damit die Frage, welchem Volke sie zugehört, nicht gelöst ist.

Pali uddiyāna.

Im Mahāvamśa Jataka (493) wird erzählt, daß ein wunderbarer Nigrodhabaum gewissen Kaufleuten außer Gold und Edelsteinen und anderen Kostbarkeiten auch *lāsikāni ca vatthāni uddiyāne ca lambale* spendete (G 14). Der Kommentator bemerkt zu den letzten Worten *uddiya nāma kambala aṭṭhi*. Morris JPTS 1889 202f. erschloß für *uddiyāna*, *uddiya* die Bedeutung 'nördlich' und wollte die Wörter mit sk. *udicya*, *udicina* zusammenbringen, ohne die Ableitung im einzelnen begründen zu können.

Diesen Versuch hat Charpentier, IF XXIX, 381ff, unternommen, und da sein Aufsatz ein Musterbeispiel für eine gewisse Methode der neueren Sprachbehandlung ist, verlohnt es sich vielleicht, mit ein paar Worten darauf einzugehen, obwohl der Inhalt das kaum rechtfertigen würde.

Charpentier vereinfacht *uddiyāna*- zunächst zu *uddiya*-. Das Verhältnis von *uddiyāna*- zu *uddiya*- soll dasselbe sein wie das von *tiracchāna* zu *tiraccha* usw. Über diese Bildungen habe Johansson, Monde Oriental II, 94f, mit ausreichenden Beispielen gehandelt. 'Darüber ist also weiter nichts zu sagen: *uddiyāna* neben *uddiya*- ist ohne weiteres klar.' Ich bedaure, diese verbluffende Leichtigkeit, mit der sich Charpentier über alle Schwierigkeiten hinwegsetzt, mir nicht zu eigen machen zu können. Johansson hat doch jene Pali Wörter, die den Ausgang *āna* zeigen, als adjektivische Fortbildungen eines Instrumentals auf *ā* mittelst des Suffixes *-na* erklärt. Wir mußten also zunächst einen Instr. *uddiyā* annehmen, der wohl schwerlich nachzuweisen wäre. Charpentier wurde darin allerdings vielleicht gar keine Schwierigkeit sehen, er würde *uddiyā* einfach mit einem Stern versehen und damit hätten wir dann was wir brauchten. Ich muß nun allerdings gestehen, daß ich an die ganze angebliche Bildung von Adjektiven auf *ana* im Pali noch immer nicht glaube. Schon lange vor Johansson hatte Franke, WZKM IX, 342f ein mitelndisches Suffix *āna* aufgestellt, mit Hilfe dessen er *ajalānani* in den Asoka Inschriften und *p gimhāna*, *vassāna*, *vesiyāna*, *sothhāna*, *tiracchāna* und *puttāna* erklären wollte. Ich habe oben S 283, Anm 3, diese Bildungen anders zu erklären versucht. Johanssons Artikel, der übrigens auf Frankes Bemerkungen keinen Bezug nimmt, habe ich dabei leider übersehen. Was Johansson beibringt, gibt mir aber keine Veranlassung meine Ansicht über die vorher genannten Wörter irgendwie zu ändern, und ebenso wenig vermag ich in *p ekanika* und *sapadana*- eine Ahleitung von **ekā* bzw. **sapada* zu erkennen. *Ekanika* ist meines Erachtens eine Adjektivbildung zu *ekāyana*, die richtige Erklärung von *sapadāna* = *sk sāvadāna* haben bereits Senart, Mahāvastu I, 595f und Hoernle, JRAS 1912, S 741f gegeben. Mir erscheint also Charpentiers Auffassung von *uddiyāna* schon um des Ableitungssuffixes willen, das er annimmt, unmöglich.

Charpentier gibt dann eine Zusammenstellung der Sanskritbildungen auf *ānc* mit ihren Fortsetzungen in Pali und Prakrit, die kaum etwas enthält, was als neu oder interessant bezeichnet werden könnte¹⁾. Dann

¹⁾ Immerhin sei hier hervorgehoben, daß er S 385, Anm 1, erklärt, *p pr saddhim* sei wohl nach Pischel = ved. *sadhrīm*, man könne aber auch daran denken, daß *saddhim* *sadhryā* = *clrum* *vistāl* sei. Ich halte das Letztere sogar für das allein Richtige. In den Mathura Inschriften erscheinen neben *saddhikāhāri* auch Formen wie *saddhyuuhāri*, *saddhyecchāri*, und ich habe diese schon in meiner List of Brahmi Inscriptions, S 223, auf *sadhryagchāri* zurückgeführt. Wenn Geiger, Pālī § 22, *saddhim* wieder aus *sdrīham* entstehen läßt, so kann ich darin nur einen Rückschritt erkennen. Auch die beiden anderen Beispiele, die Geiger für die Reduk.

beginnt die eigentliche Erklärung von *uddiya-*. Sk. *ūdan ūdicī ūdak* soll zunächst **udam ūdicī *uda* und weiter mit Überführung in die *a*-Flexion **udo ūdicī *udam* geworden sein. Analog soll sich aus sk. *pratyān praticī pratyākein *patiyam paticī *patiya(m)* und weiter **patiyo paticī *patiyam*, aus sk. *nyān nīcī nyāk* ein **niyo nīcī *niyam* entwickelt haben, und unter dem Einfluß dieser Formen soll **udo ūdicī *udam* zunächst zu **udiyo ūdicī *udiyam* umgestaltet sein. 'So sind wir dem tatsächlich belegten *uddiya-* einen Schritt näher gerückt.' Um die Verdoppelung des *d* zu erklären, wird zunächst angenommen, daß sk. *samyān samīcī samyāk* 'im Urpālī' zu **sammo *samīcī *sammam* geworden sei und dieses dann ein **uddo ūdicī *uddam*¹⁾ hervorgerufen habe. Durch Kontamination der Reihen **udiyo ūdicī *udiyam* und **uddo ūdicī *uddam* soll dann endlich *uddiyo uddiyā*²⁾ *uddiyam* entstanden sein.

Niemand wird die Berechtigung hestreiten, bei sprachgeschichtlichen Untersuchungen mit erschlossenen Formen zu operieren. Zu fordern ist aber, daß die Urbilder solcher Formen wirklich in der Sprache vorkommen. Hier aber haben die meisten der erschlossenen Formen in der wirklichen Sprache überhaupt keinen Anhalt und maneben sind auch davon abgesehen höchst problematisch³⁾. Glaubt denn wirklich jemand im Ernst, mit solchen sternubersäten Produkten der Phantasie etwas Resles geschaffen zu haben? Und fñst noch schlimmer ist das Spiel, das mit diesen erfundenen Wörtern getrieben wird, als oh sprachgeschichtliche Fragen Rechenaufgaben waren. Nach den Ursachen für all diese Beeinflussungen und Kontaminationen wird gar nicht gefragt, und doch ist es wahrlich ein Unterschied, ob *praticī* 'westlich' ein *ūdicī* 'nordlich' hervorruft oder ein imaginäres *sammo* 'vereint' die Verdoppelung des *d* in einem imaginären *udo* 'nordlich' bewirkt. Charpentier hat gewiß recht, wenn er am Schluß seines Artikels bemerkt 'das mag auf dem Papier etwas verwickelt erscheinen'; wenn er aber hinzusetzt 'in der Wirklichkeit vollzog sich die

tion des *a* zu *i* in unbetonter Endsilbe anführt, halte ich für falsch. Die richtige Erklärung von *sacchī* steht schon in Childers' Dictionary, und warum *sanm* nicht aus dem gewöhnlichen *śanais*, sondern aus einem zu dem Zweck erst erschlossenen **śanam* entstanden sein soll, ist mir unerfindlich.

1) Der Stern ist von mir hinzugefügt, ich wußte nicht, wo **uddam* belegt wäre. Außerdem mußte es doch wohl auch **uddicī* heißen.

2) Diese Form verdiente eigentlich doch auch einen Stern.

3) So wurde z. B. der Ansatz eines **patiyo* höchstens für den östlichen Dialekt berechtigt sein. Für die Vorstufe des Palı mußte Charpentier nach allem, was wir sonst beobachten können, eher **pacco* ansetzen. Auch sonst ließe sich noch mancherlei einwenden, wenn es sich überhaupt verlohnte, sich bei solchen Dingen aufzuhalten. Nur das eine sei noch bemerkt, daß auch **udo* keineswegs durch Gaudavaho 395 *uasindhu-* (= *udakindhu-*). 631 *uamahiḥare* (= *udanmahidhare*) als gesichert gelten kann. Vāḷpati schreibt eine reine Kunstsprache, die vielfach nichts weiter ist als nach den Lautregeln in Māhārīṣṭri umgesetztes Sanskrit. Für die lebende Sprache beweist sie gar nichts.

Entwicklung jedoch ziemlich leicht*, so weiß ich nicht, woher wir die Be-
rechtigung zu solchem Vertrauen nehmen sollen. Charpentiers bloße Ver-
sicherung scheint mir dafür nicht auszureichen.

Ich fürchte, mich aber schon zu lange bei dem wilden 'Urpali' von
Charpentiers Gnaden aufgehalten zu haben. *Uddiyāna* kann natürlich
mit sk *udañc*- gar nichts zu tun haben. Schon die Nebeneinanderstellung
der *uddiyāna* Woldecken oder Teppiche und der *kāśikāni vatthāni*, der
Kleider von Benares, läßt darauf schließen, daß in *uddiyāna* ein Eigen-
name steckt, und es ist eigentlich selbstverständlich, daß es Adjektiv-
bildung zu dem Namen des Landes ist, das wir gewöhnlich mit der späteren
Sanskritform als *Udyāna* bezeichnen. Sachlich stimmt das genau. Woll-
stoffe bezog man aus dem Norden, und die Stelle lehrt uns nur, daß sich
in alter Zeit die Decken aus dem heutigen Swatgebiet besonderer Schätzung
erfreuten. Formell ist sk *Udyāna* sicherlich nicht ursprünglich. Es ist
vielmehr die volksetymologisch umgestaltete Form des einheimischen
Namens. In einer Note zu Huen tsang wird bemerkt, der Name bedeute
'Garten', es sei der Garten eines Königs, nämlich des Asoka, gewesen¹⁾
Nach Watters führt die chinesische Transkription bei Huen tsang *Wu*
chang na eher auf ein *Udana*, andere chinesische Formen wie *Wu t'u* oder
Wu ch'a auf *Uda*²⁾. Ich muß den Sinologen die Entscheidung dieser Fragen
überlassen. Daß man aber den Namen tatsächlich auch in Indien mit zere-
bralem *d* geschrieben hat, geht aus einer Inschrift zu Mathurā aus dem
Jahre 77 der Kusan Ara (Nr. 62 meiner Liste) hervor, die die Gabe *bhiksusya*
Jnalasya Odryanakasya registriert, d. h. des Mönches Jivaka aus *Udiyana*
oder *Uddiyana*³⁾. Ist die aus dem Chinesischen restituierte Form *Uda*
richtig, so konnte vielleicht sogar das *uddiyā* des Pali Kommentars eine
richtige Form sein. Bei der notorischen Unwissenheit seines Verfassers ist
mir das allerdings einigermaßen zweifelhaft, und ich möchte eher glauben,
daß er einfach *uddiyanā nāma lambalā atthi* schrieb und daß dann später
das eine *nā* vor dem anderen weggefallen ist. Jedenfalls hat aber auch er
in *uddiyāna* nicht ein Wort für 'nördlich' gesehen, sonst hätte er sicherlich
das gewöhnliche *udicā* gebraucht. Damit sind, wie ich hoffe, die Geheim-
nisse von *uddiyana* endgültig aufgeklärt und ein Stück 'Urpali' sinkt in
das Nichts zurück, aus dem es geboren

¹⁾ Beal, *Buddhist Records of the Western World* I 119, Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India* I, 225.

²⁾ Andere Transkriptionen sind *Wu ch'ang*, *Hu tien* (oder *yan*) *hang*, *Hu sun-ch'ang*.

³⁾ Bei der ungenauen Schreibweise der Inschriften waren auch die Lesungen *Udiyāna* oder *Uddiyāna* nicht unmöglich.

Pali dhītā.

Das Wort für 'Tochter' lautet im Pali im Nom. *dhītā*. Erst in der späteren Literatur findet sich daneben auch *duhitā*; z. B. Paramatthadīp V, 269, 3 (*jāmātā ti duhitu pati*)¹⁾ und in der Fortsetzung des Mahāvamsa, Turnour, S. 259. So lange *duhitā* nicht in einem älteren Text bezeugt ist — und ich glaube kaum, daß der Fall eintreten wird —, können wir darin unbedenklich einen Sanskritismus sehen²⁾. Auch in der Sprache des Mahāvastu gilt nur *dhītā*³⁾.

In den Mittelprakrits finden sich Formen, die auf *duhitā*, *dhītā* und **dhūtā* zurückgehen. Das Material ist in der Form, wie Pischel es anführt⁴⁾, verwirrend; kritische Sichtung und Ordnung lassen doch etwas einfachere Verhältnisse erkennen. In der Śaurasenī wird nach Pischel *duhidā*, meist aber *dhidā*⁵⁾, *dhūdā* gebraucht. Zunächst scheint hier ein chronologischer Unterschied zu bestehen. Bei Bhāsa kommt in den ersten zehn Dramen der Ausgabe der Trivandrum Sanskrit Series, die mir allein zugänglich sind, und im Cārudatta⁶⁾ überhaupt nur *duhidā*⁷⁾ vor: Avim 4; 38 Nom *duhiā*; 14 Nom *Kuntibhoaduhiā*. Auch für Kālidāsa kann als völlig gesichert nur *duhidā* gelten. Śak. Pischel 139, 5 = Cappeller 82, 22 Nom. *duhidā* (Var. *duhidā*); P. 128, 2 = C 76, 7 Akk *duhidaram*; P 73, 6 = C. 40, 4 *duhiduṇaṇassa* (Var. *duhiā*-, *duhidā*-, Text P falsch *duhidā*-), C. 70, 10 *duhiduṇimittam*. Auch in der als Kompositum aufzufassenden Verbindung mit *dāsī* steht *duhidā* in der Bollensenschen Ausgabe des Mālav. Nom. *dāstieduhidā* 37, 8. Die Lesung ist aber, wie wir sehen werden, ganz unsicher⁸⁾. Die Späteren gebrauchen als selbständiges Wort *duhidā*, *duhidā*, am Ende des Kompositums *dhidā* Sing. Nom *duhidā* Ratnāv. (Cappeller) 327, 26, Priyad 52; Mālatīm (Telang) 64, Karpūr (Konow) 1, 34, 15, 4, 18, 19, Viddhaśāl (J Vidyāsāgara 1883) 51 52, Akk *duhidam*.

¹⁾ Geiger, Pālī § 91, dem auch im Folgenden Belegstellen für Pali Formen entnommen sind.

²⁾ Daß *duhitā* in der Abhidhānappadīpikā aufgeführt wird, beweist natürlich erst recht nichts für die Echtheit des Wortes. Bemerkt sei noch, daß das Diminutiv *dhītikā* im Sinne von 'Puppe' gebraucht wird, z. B. Therīg 374, also genau Sk. *putrikā* entsprechend.

³⁾ Senart I, 521.

⁴⁾ Grammatik der Prakrit Sprachen § 65, 148, 212, und besonders 392.

⁵⁾ *Dhidā* wird dann auch von Sanskrit-Lexikographen angeführt, siehe PW.

⁶⁾ Nach der freundlichen Mitteilung Herrn Morgensternes.

⁷⁾ Ich gebrauche als Normalformen für Ś. und M. *duhidā*, *dhidā*. Die Handschriften und die indischen Ausgaben schreiben meist die Formen mit Ausstoßung des *d*. Wie weit diese berechtigt sind, ist eine Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Sie einfach für falsch zu erklären, weil sie mit den Angaben der Grammatiker nicht übereinstimmen, halte ich nicht für richtig. Das Prinzip, das Prakrit der Dramen nach den Regeln der Grammatiker zu verbessern, darf meines Erachtens auf die älteren Drame nicht angewendet werden.

⁸⁾ Auf ein paar andere Stellen im Vibhram werden wir später eingehen.

Viddhaśāl 121, Instr *duhīae* Prasannarāgh (Govindadeva Śāstrī) 17, Nom *duhidā* Uttararām (Premacandra Tarkavāgīśa) 102 Am Ende des Kompositums Sing Nom *dāsiedhiā* Ratnāv 340, 7¹⁾ 10, Vok *dāsiedhie* Mrechak (K P. Parab) 00 91 125, Ratnāv 331, 3, 339, 14¹⁾, Nāgān (S M Paranjape) 39 57, Viddhaśāl 90, Candak (J Tarkālamkara) 9, 16, Instr *dāsiedhiāe* Ratnāv 340, 32, Nāgān 57, Gen *dāsiedhiāe* Mrech 131, Nāgān 47, Plur Vok *dāsiedhiāa* Cantanyacandr (Rājendralāla Mitra) 84, Gen *mantidhiānam* Mālatīm 196

Die Ausnahmen zu der Regel über den Gebrauch von *duhidā* und *dhidā* sind nicht zahlreich Priyād 14 steht *Viñjhakeuduhidā*, ebd 52 aber *Viñjhakeuno duhidā* Viddhaśāl 54 kommt der Vok *dāsieduhide* vor, ebd 90 aber steht die gewöhnliche Form *dāsiedhie* Die unregelmäßigen Formen beruhen also vielleicht nur auf falschen Lesarten

Wichtiger sind die Stellen, wo *dhidā* in den Ausgaben erscheint In der Vikramorvaśī hat Bollensen diese Form auf Grund seiner drei Handschriften an mehreren Stellen in einen Text aufgenommen 15, 7 *Kāsīrāa dhudāe*, 16, 20 *Kāsīrāadhūdam*, 18, 5 *Kasīrāadhūdā*, 18, 7 *dāsiedhudāe*²⁾ Die Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 heft dafür der Reihe nach *duhidāe*, *-duhidaram*, *dhidā*, *-dhidāe*, Shankar P Pandit, bei dem die zweite Stelle fehlt, *puttie*, *utti*, *dasie* (v l *dāsieduhidāe*)³⁾, Pischel in der Ausgabe der sudindischen Rezension, wo ebenfalls die zweite Stelle fehlt, *puthe*, *puttie*, *dāsīuttie* Die Überlieferung geht hier also weit auseinander, und eine Entscheidung darüber, was das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur auf Grund des Materiales gefällt werden, das uns die übrigen Texte liefern Dann aber ist *dhūdā* auf jeden Fall abzulehnen und vorausgesetzt, daß man nicht etwa die auf *putri* zurückgehenden Formen aufnehmen will⁴⁾, kann man nur schwanken, ob Kālidāsa hier noch die vollere Form *duhida* oder schon nach der Weise der Späteren die kürzere Form *dhidā* gebrauchte Zu Gunsten der ersteren Annahme wurde die oben aus Mālav angeführte Form *dāsieduhida* sprechen, wenn sie als sicher betrachtet werden könnte Allein Shankar P Pandit heft an der entsprechenden Stelle (43, 1) mit sämtlichen sechs Nagari Handschriften und der Telugu Handschrift *dasīesudā*, die gleiche Lesart gibt ein Teil der von Bollensen benutzten Nagari Handschriften, die beiden Bengali Handschriften Bollensens, D und F, aber haben *dāsīdhidā*⁵⁾

¹⁾ Von Cappeller, S 376, nachtraglich zu *dhidā*, *-dhide* verbessert

²⁾ Es sind zwei Handschriften in Bengali (BP) und eine in Nagari (A) Die Lesarten sind 15, 7 A *dhūdāe*, B *-dhūdāe*, P *dhūdāe*, 16 20 A *dhūdām*, B *-dhūam*, P *-dhudām*, 18, 5 A *dhūdā* BP *-dhūā*, 18, 7 A *dhūdāe*, BP *dhūdāe*

³⁾ Formen von *dhūdā* finden sich in den Lesarten der von Shankar P Pandit benutzten Handschriften nicht

⁴⁾ Es sei darauf hingewiesen, daß *dasīeputtie* schon bei dem älteren Bhāsa, Carudatta 1, 22, im Munde des Śākara vorkommt

⁵⁾ Die Grantha Handschrift des Kāṭyavama heft übrigens auch hier *dāsīedhud*

Im Mrechakatika kommen wiederholt Formen von dem Kompositum *ajjādhūdā* vor. Nom *ajjādhūdā* 94 95 157 288, Gen *ajjādhūdāe* 94 156. Wenn *dhūdā* 95 außerhalb des Kompositums erscheint, so ist diese Selbständigkeit doch nur scheinbar, es ist nur die abgekürzte Form für das unmittelbar vorher gebrauchte *ajjādhūdā* (*jam ajjādhūdā ānaredi | Ajjamullea dhūdā de saddāredī*). *Ajjādhūdā* ist immer nur die ehrenvolle Bezeichnung für die Frau des Cārudatta, der Ausdruck ist offenbar nach *ajjantā* = *āryaputra* gebildet. Die ursprüngliche Bedeutung von *dhūdā* ist hier ganz verblaßt, wie schon der Gebrauch der Kurzform zeigt. Der Verfasser der Einlage im zehnten Akt hat es als Namen verstanden. Er spricht von einer *ajja Cārudattassa rakuā ajjā Dhūdā* und nennt die Frau in den in Sanskrit abgefaßten Bühnenanweisungen *Dhūtā*, während sie im dritten Akt ohne Namen nur als *radhū* bezeichnet wird. Das ausschließliche Vorkommen von *dhūdā* in dem Titel *ajjādhūdā* in der Śaurasenī des Mrech scheint mir zu beweisen, daß dieser Titel unverändert aus einem Dialekt, in dem das Wort für Tochter *dhūda* lautete, entlehnt ist. Ich wußte jedenfalls nicht, wie man auf natürlichem Wege die Entstehung eines *dhūdā* gerade in *ajjādhūdā* neben sonstigem *dhūdā* erklären könnte.

Karpūram 1, 18, 6 findet sich in Konow's Text der Vok *dāsiedhūde*. Die Jaina-Handschriften lesen *dāsīsude* (A), *dāsiedhūde* (C W), *dāsiedhūe* (B), *dāsieputti* (P), die Nāgarī Handschriften *dāsiedhie* (O R), *dāsieputtie* (N), die südindischen Handschriften *dāsiedhude* (S), *dāsiedhie* (U), *dāsiedhutte* (T). Die Überlieferung ist auch hier wieder, wie man sieht, durchaus nicht einheitlich und eine Entscheidung nur auf Grund des übrigen Materials möglich, das für *dāsiedhie* oder *-dhūde* sprechen würde. Bei einem Dichter wie Rājasekhara, dem auch sonst Dialektfehler nachzuweisen sind, ist indessen die Möglichkeit, daß er die der Ś fremde Form mit *ū* verwendete, nicht zu bestreiten.

Nur so ist endlich meines Erachtens die Form Instr *dāsiedhūe* zu erklären, die in Madanas Pārijātamañjarī (S 8 der Ausgabe von Hultzsch) erscheint. Ein Fehler der Überlieferung ist hier natürlich ausgeschlossen. Es fragt sich allerdings, ob sich Madana und vielleicht auch Rājasekhara überhaupt dessen bewußt waren, daß sie einen Verstoß begingen, wenn sie *dhūdā* oder *dhūā* gebrauchten. Bei den Grammatikern konnten sie darüber nicht viel lernen. Vararuci z. B. lehrt ausdrücklich weder *dhūdā* noch *dhūā*. Nach Bhāmahā gehört das Wort für Tochter unter die in 4, 33 genannten *dādhadayah*, er bemerkt aber selbst nichts weiter als *duhitā | dhīā dhūdā¹⁾*, und auch die Prākṛtamañjarī sagt nur *dhūdā ca duhitā matā²⁾*. Hemacandra lehrt in 2, 126 allerdings die fakultative Substituierung von *dhūā* für *duhitā*, *dhūdā* aber wird nirgends erwähnt, auch nicht unter den Besonderheiten der Śaurasenī in 4, 260—286, wo wir es erwarten sollten. Trotzdem scheint

¹⁾ So Cowell aber in dieser Form sicher nicht richtig.

²⁾ Nach Pischel zu Hem 2 126.

nur aus dem angeführten Material mit völliger Sicherheit hervorzugehen, daß als echte Śaurasenī-Formen nur *duhūḍā*, *dhūḍā* angesehen werden können

Für die Māgadhī lehrt Pischel *dhūḍā* und *dhūḍā* Selbständig kommt das Wort überhaupt nicht vor und im Kompositum findet sich nur V *dāsiedhie* Mrcch 211, *gabbhadāsiedhie*, ebd 297, Instr *dāsiedhiāc*, ebd 32 Also gilt auch für die Māgadhī nur *dhūḍā* oder *dhūḍā*

Die Ardhamāgadhī hat *dhūyā*, ebenso nach Pischel die Mahārāstri *dhūā* Doch ist immerhin zu bemerken, daß Hemacandra 2, 126, 3, 35 neben *dhūā* auch *duhūā* gestattet, das schon die Pāyālacchī 252 anführt Sichere Belege für *duhūā* fehlen Als handschriftliche Lesart findet sich *duhūā* für *dhūā* Hūla 407, 741 in der Rezension des Sādhāranadeva In dieser Rezension sind vielfach ältere Wörter modernisiert

Für die Jaina-Māhārāstri lehrt Pischel *dhūyā* und *dhūyā* Während aber Belege für *dhūyā* häufig sind, ist als einzige Stelle für *dhūyā* Jacobi, Ausgew Erzähl 68, 20 angegeben, wo der Vok *dāsiedhie* erscheint Es scheint mir zweifellos, daß dieses Schimpfwort aus der Bühnensprache entlehnt ist, wo es natürlich nur in der Prosa und daher, von Mrcch abgesehen, stets in der Śaurasenī Form vorkommt Vorläufig kann also auch für die Jaina Māhārāstri nur *dhūyā* als echtes Dialektwort anerkannt werden Daneben wird aber auch *duhūyā* verwendet Jacobi, Erzähl 39, 15 Nom *duhūyā*, 52, 5 Lok *sippiyaduhyāc*, 53, 15 *puttaduhyāc* *annesanattam* Meines Erachtens ist *duhūyā* eine Entlehnung aus dem Sanskrit Die späteren Jaina Schriftsteller nehmen ohne Bedenken jedes Sanskritwort, nach den gelaufigen Lautregeln umgestaltet, in ihre Sprache auf

Die gewöhnliche Auffassung war, daß die Prakritformen aus sk *dhūtā* entstanden seien Dabei läßt sich die Flexion, die das Wort in den verschiedenen Dialekten aufweist ohne weiteres begreifen Im Pali zeigen noch die alten Endungen des *r* Stammes Sing Nom *dhūtā* (passim), *mūradhūtā* Samyuttan 1, 4 3, 5, 15 17 19, *devadhūtā* Jāt 5, 283 3, *rājadhūtā* Jāt 5, 283 23, Akk *dhūtaram* (passim), *kuladhūtaram* Jāt 3 510, 24, *rājadhūtaram* Jāt 6, 167, 11, Gen *dhūtu* Jāt 5, 284, 14, 6, 366, 10, Mahāv 10 3, *bhaginudhūtu* Mahāv 13, 16, Pl Nom *dhūtaro* Jāt 5, 283, 27, *mūradhūtaro* Samyuttan 1, 4, 3, 5, 14 21, *rājadhūtaro* Jāt 3, 3, 18, *puttadhūtaro* Jāt 5, 179 26, Akk *dhūtaro* Jāt 5 285 28, 6 134 24, Mahāv 7, 52, *māradhūtaro* Samyuttan 1, 4, 3, 5, 22, *rājadhūtaro* Jāt 5, 295, 3 *mūradhūtaro* Jāt 1, 253, 18, *puttadhūtaro* Jāt 5, 190, 23, *dhūtare* Mahāv App A, 32, *amaccadhūtare* ebd 31 Als Stammform erscheint *dhūtu* *dhūtuhetu* Mil 117, *dhūtusaññam*¹⁾ Jāt 3, 249, 10 *dhūtugamanam* Mahāv 7, 53, *dhūtutthāne*¹⁾ Mahāv 35, 103 Darzus und aus Formen wie Pl Instr **dhūtūhi*, Gen **dhūtūnam*, Lok **dhūtūsu*, die nach Analogie der anderen *r* Stamme voraussetzen sind erklärt sich die Überführung des Stammes in die Flexion der weiblichen *u* Stamme im Abl oder Lok Sing *dhūtuyā* Mahāv 8, 7.

¹⁾ Lesart *dhūtu*

Vom Nom Sing aus ist der Stamm andererseits in die Flexion der ā-Stämme übergetreten¹⁾ Sing Akk *dhūtām* Ml 117, Gen *dhūtāya* Mahāv 5, 169, *rājadhūtāya* Mahāv 5, 194, 6, 15, Pdīp 4, 270, 28, *pesakāradhūtāya* Dhṛp Co 3, 176, 13, *Lājaderadhūtāya* Dhṛp Co 3, 9, 20, Vok²⁾ *dhūte* Jāt 3, 21, 28, *deradhūte* Dhṛp Co 3, 8, 12, 9, 2, Pl Nom *dhūtā* Mahāv 2, 18f, 11, 5, Akk *deradhūtā* Jāt 1, 240, 3, Instr *kuladhūtāhi* Cullav 1, 13, 1, *deradhūtāhi* Pdīp 4, 161, 17, *puttadhūtāhi* Jāt 3, 254, 21, 510, 25, Mahāv 7, 65, Gen *kuladhūtānam* Cullav 1, 13, 1, *rajadhūtānam*³⁾ Jāt 3, 4, 7, Lok *puttadhūtāsu* Jāt 1, 152, 8

Auch in der Sprache des Mahāvastu tritt der r-Stamm in den meisten Formen deutlich zutage Sing Nom *dhūtā* (passim), *māradhūtā* 3, 281, 15, 283, 15, *rājadhūtā* 2, 65, 13, 3, 20, 5, 39, 11, *karmāragrāmīkadhūtā* 2, 89, 7, Akk *dhūtaram*, *dhūtaram* 1, 180, 17, 2, 88, 16, 110, 18⁴⁾, 3, 9, 1, 20, 1, 23, 14, 24, 9, *māradhūtāram* (M *dhūtārām*) 3, 284, 17, *māradhūtārām* (M *-dhūtārām*) 3, 284, 3, *Nalinīdhūtārām* 3, 146, 4, Instr *dhūtarena* 3, 39, 17, *dhūtārāye* 2, 111, 14, *dhūtuh* 1, 36, 14, Gen *dhūtuh* 1, 306, 8, 307, 3, Lok *rājadhūtāre* (C *-dhūtāye*) 2, 65, 17, Plur Nom *dhūtaro* 1, 348, 12, 3, 24, 8, 146, 1, *māradhūtaro* 3, 282, 4, 7, 13, 300, 4, Akk *dhūtaro* 1, 356, 18, 3, 16, 4, 282, 1, *māradhūtaro* 3, 285, 11, *dhūtārām* 1, 356, 17, Gen *dhūtārānam* 1, 356, 6 Daneben erscheinen Formen nach der ā Flexion Sing Akk *dhūtām* 1, 356, 12, 2, 73, 5, 17, *rājadhūtām* 2, 65, 6, 3, 148, 18, *Nalinīdhūtām* 3, 146, 8, Instr *dhūtāye* 3, 39, 7, *rajadhūtāye* 3, 39, 19, Gen *rājadhūtāye* 2, 66, 1

In den Mittelprākṛits ist die ā Deklination fast ganz durchgedrungen⁵⁾ Den alten r Stamm zeigen abgesehen von Ś *duhūdam* nur noch die in alten Jaina Werken vorkommenden AMg Formen Sing Akk *dhūyaram*, Plur Instr *dhūyarāhi*

So einfach sich bei der Herleitung von *dhūta*, **dhūtā* aus *duhūtā* die Erklärung der Flexion gestaltet, so groß sind die lautlichen Schwierigkeiten, die die Stammsilbe bietet Nach der gewöhnlichen Annahme ist das u von *duhūtā* geschwunden Wachernagel, Altind Gr I, S 163, verweist zur Erklärung auf Jacobi, ZDMG XLVII, S 575ff Ich wußte aber nicht, wie sich nach den dort aufgestellten Regeln *duhūtā* zu *dhūtā* hatte entwickeln sollen In den häufiger gebrauchten Formen wie Nom *duhūtā*, *duhūtārāhi*, Akk *duhūtaram*, *duhūtāhi*, Gen Sing *duhūtuh* lag der neue Akzent gerade auf dem u und hatte eher zu seiner Erhaltung beitragen müssen Von Natur lang ist die vorletzte Silbe nur im Gen Plur *duhūtānām*, durch Position im Instr Sing *duhūtā*, Dat Sing *duhūtā*⁶⁾ Daß von diesen Formen der

¹⁾ Auch im Sanskrit findet sich einmal der Akk *duhutam* Mbh 4 72, 4

²⁾ Jāt 547, 462 *piyadhūti*, dem *piyaputta* von G 460 entsprechend

³⁾ Lesart *-dhūtānam*

⁴⁾ Lesart C *rajadhūtāram*

⁵⁾ Pischel a a O § 392

⁶⁾ Das y macht nach Bulker, Lentfaden, Schrifttafel, meist nicht Position, also kommen *duhūtābhyam*, *duhūtābhyah* nicht in Betracht

Schwund des *u* ausgegangen sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich. Schon Bartholomae hat sich (ZDMG L, S 693) gegen die Anwendung der Jacobischen Regeln auf *dhītā* ausgesprochen und zugleich auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die die Länge des *i* bereitet¹⁾. Er will daher *dhītā*, *dhūyā* ganz von *duhitā* trennen. *Dhītā* soll auf ein urindisches **dhītā* zurückgehen, einen weiteren Angehörigen der durch lat. *filius*, lett. *dēls* 'Sohn', kel. *dele* 'Kind' *dēra* 'Mädchen' vertretenen Sippe. Für den Ausgang verweist er auf *suta* 'Sohn'. Das *ū* des neben *dhūyā* erscheinenden *dhūyā* könne ebensowohl durch *duhīyā* als durch *suṃyō* (lies *suvo*) veranlaßt sein. Die Pluralform *p dhītarō* und andere Formen nach der *r*- bzw. *u* Klasse seien durch *duhitā* im Verein mit den übrigen Verwandtschaftswörtern hervorgerufen.

Gegen die letzte Annahme wäre nun und für sich nicht viel einzuwenden, zumal sich für die Umwandlung eines Verwandtschaftsnamens auf *-ā* in einen *r* Stamm auf indischem Gebiet selbst wenigstens ein sicherer Fall nachweisen läßt²⁾. Mahāvastu III, 295 6ff. heißt es in Senarts Text:

mahājano samāgāmya strīyaś ca puruṣā pi ca |
puruṣam paribhāṃṣanti kasmāc upheṣi bhāryarām ||
ksatriyā brāhmaṇā vaiśyā śūdrā cūtra samāgatā |
puruṣam paribhāṃṣanti kasya upheṣi bhāryarām ||

Für *bhāryarām* lesen die Handschriften B und M in der zweiten Zeile *bhāryām* (B) und *bhāryāyām* (M), in der vierten *bhāryaram* (B) *bharyyaram* (M). Die Länge in der Endung beruht offenbar ebenso wie in dem oben angeführten *dhītarām* für *dhītarām* auf falscher Sanskritisierung, man sah den Ausgang *-ām* im Akk. Sing. als obligatorisch für die Feminina an. *Bhāryaram* aber zeigt, daß in dem Dialekt auf dem die Sprache des Mahāvastu beruht, nach dem Muster von *mātā—mātaram dhītā—dhītarām* auch *bhāryā³⁾—bhāryaram* oder genauer wohl *bhāryalam*, gebildet wurde. Das daraus sanskritisierte *bhāryaram* begegnet in Versen im Mahāvastu noch öfter, zum Teil neben *bhāryām*, so III 9 6ff.

pāpikūṃ yaḍi me ambe bhāryūram ānayaṃyasi |
na te haṃ pāpikūṃ bhāryūṃ pāṇināpi parāmrse ||
mama trāṃ pāpikūṃ bhāryūṃ amba anayitum icchasi |
na te haṃ pāpikūṃ bhāryūṃ pāṇināpi parāmrse ||

Für *bhāryūram* (C *bhāryyūram*) liest B *bhāryaram* und es hindert nichts diese Lesart in den Text zu setzen. Ebenso in III 9 1

tasya bhāryūram āneṣi Madrakarūjasya dhītarām |

¹⁾ Warum er pr. *dhūyā* begrifflicher als Fortsetzer von *duhitā* nennt, ist mir nicht klar.
²⁾ Eine weitere Parallele bildet auch *saḥajā* 'Freund' das im Pali bekanntlich zum Teil zum *r*-Stamm geworden ist.
³⁾ Daß *ry* zu *y* geworden war, ergibt sich aus dem nachher angeführten *bhāryūram*.

wo B wiederum *bhāryaram* liest. Im ersten Band hat Senart mit Unrecht *bhāryaram* an mehreren Stellen durch *bhāryām* oder *bhāriyām* ersetzt¹⁾, I, 233, 17 *upādiyāhi mamam adya bhāryām*, I, 234, 8 *upādiyāmi tara adya bhāryām*. An der ersten Stelle liest B *bhāryeram*, C *bhāryāram*, an der zweiten hat B das richtige *bhāryaram*. I 129, 2

etam śrutvā Kuśo rājā bhāriyām idam abravīt |

B N A haben *bhāryāram*, C M *bhāryyāram*, L *bhāyyāram*. Man könnte bei der Übereinstimmung der Handschriften hier an eine Grundform *bhāryālam* denken, die in Analogie zu *bhattālam* 'den Gatten' gebildet waro²⁾. Schließ lich kann aber auch hier die Form mit der Kurze in der vorletzten Silbe gestanden haben, die in I, 233, 17, 234, 8, III, 295, 7-9 durch das Metrum gesichert ist.

Trotz dieser Analogie glaube ich nicht, daß bei *dhūtā* von einer Über führung eines ursprünglichen *ā* Stammes in die *r* oder *u* Flexion die Rede sein kann. Es bleibe bei dieser Annahme unerklärlich, daß sich die *r* Flexion, wie schon aus den angeführten Beispielen erhellt und durch die Inschriften bestätigt wird, fast durchweg gerade im Alt Prakrit erhalten hat und erst in den Mittel Prakrits die *ā* Flexion als die herrschende auf tritt. Es mußte also eine Rückbildung zum Ursprünglichen stattgefunden haben. **dhūtā*—**dhūr*—*dhūtā*, was gewiß nicht wahrscheinlich ist. Aber auch davon abgesehen ist es doch kaum glaublich, daß es im Indischen zwei ganz ähnlich klingende Wörter für Tochter gegeben haben sollte, *dhūtā* und *duhur*, nicht etwa lokal geschieden oder zeitlich einander ab lösend, sondern direkt nebeneinander gebraucht, da ja das eine Wort das andere angeblich beeinflußt. Und aus welchem Grunde sollte jenes *dhūtā* im Sanskrit denn so völlig unterdrückt sein, daß es auch nicht eine Spur hinterlassen hat? Dazu kommt endlich noch die Umformung des Vokals von *dhīyā* durch *duhīyā* oder *suo*. Man mag noch so sehr geneigt sein, die Sprache als ein Gebiet der unbegrenzten Möglichkeiten zu betrachten und wird doch vielleicht zugestehen, daß diese Erklärung nicht gerade sehr wahrscheinlich ist.

Pischel nimmt in § *dhūtā* Ausstoßung des *u* an, setzt aber als Grund form nicht *duhitā* sondern **duhitā* an, da sich sonst das lange *ī* nicht er klären lasse. Dagegen hat Bartholomae, IF XXIII, 46 Anm., mit Recht eingewendet, daß eine Form **duhitā* nicht nur nicht bezeugt, sondern sprachgeschichtlich ganz unwahrscheinlich sei. M. *dhuā* erklärt Pischel aus *dhūtā* = **dhūtā* = **dhuktā* = *duhitā*. Danach scheint Pischel das 'Um treten des Hauches' in die Zeit vor der Entstehung des Mittellndischen zu verlegen. Aber wie erklärt sich die Ausstoßung des *i* in *duhitā*? Wie der

¹⁾ Vgl. die Noten I, 476, III 503.

²⁾ Das alte Wort für 'Schwester', sk. *śvasā* kann *bhāryā* nicht beeinflußt haben, da es in dem ö tlichen Dialekt längst durch *bhaginī* verdrängt war, vgl. W. Schulze, SBW 1916 S. 4.

Ersatz des *h* durch *l*? Und ist es wirklich wahrscheinlich, daß der gleiche Anlaut in *dhūdā* und *dhūā* auf so ganz verschiedene Weise entstanden ist?

Verlassen wir nun einmal die Welt der papiernen Konstruktionen und sehen wir uns in der Sprache selbst um. Im RV kommen Formen von *duhitr* im ganzen 65 mal vor. Sing Nom *duhitā* Vok *duhitar*, Akk *duhitaram*, Instr *duhitrā*, Dat *duhitre*, Abl Gen *duhitur*, Lok *duhitāri*, Dual Nom *duhitarā*, Plur Nom *duhitaras*, Vok *duhitaras*. Die Formen sind nach Ausweis des Metrums drei bzw. viersilbig außer in 9, 113, 3

parjanyaṛddham mahīsam tam sūryasya duhitābharat |
tam gandharvāḥ praty agrbhann tam some rasam ddahur indrāyendo
pari srava ||

Hier führt das Metrum auf zweisillige Aussprache. Schon Benfey¹⁾ hat daher vorgeschlagen *dhūtā* zu lesen. Graßmann Übers II, 513f, Hillebrandt, Ved Myth I, 57, Arnold, Vedic Metre 102 wollen lieber das *tam* vor *sūryasya* streichen, aber das *tam* im Anfang von Pada e und d spricht entschieden für die Beibehaltung. Bartholomae, ZDMG L, 693 Anm I will *sūryasya duhitā* zu *sūro* (oder *sūre*, wie 1, 34, 5) *duhitā* korrigieren. Dem gegenüber hat schon Oldenberg, Rgveda I, 53 betont, daß gerade das spätere *dhūtā* für die Verschleifung von *duhitā* zu *dhūtā* spreche. Wurde die Form *dhūtā* im vedischen Sanskrit ganz vereinzelt dastehen, so wurde man aber trotz der mittelindischen Formen immerhin die Möglichkeit zugeben müssen, daß in 9, 113, 3b eine überzahlige Zeile vorbege. Diese Möglichkeit schwindet, wenn wir die Verhältnisse im AV betrachten. Im AV sind Formen von *duhitr* 15mal belegt. Sing Nom *duhitā* Vok *duhitar*, Dat *duhitre*, Gen *duhitur*, Dual Nom *duhitarau*, Plur Vok *duhitaras*. Von diesen Formen zeigen vier, also fast ein Viertel der Gesamtzahl²⁾ nach Ausweis des Metrums Schwund des *u*³⁾

2, 14 2 *nir vo goshdā ajāmasi nir aksan nir upanasat |*
nir vo magundyā duhitaro grhēbhyas cutayāmahe⁴⁾ ||

Die Lesung *duhitaro* macht den Vers regelmäßig. Bloomfield, SBE ALII 301, will *duhitro* lesen 'as in the dialects'. Welche Dialekte in dieser oder einer analogen Form jemals das *a* ausstoßen, weiß ich nicht.

7, 12, 1 *sabhdā ca mā samitā cūratām prajpater duhitarau samidāne |*
yēnā samgacchā upa mā sa sūcā cāru vadāni pitarah
samgacch⁵⁾ ||

¹⁾ Nach Bartholomae, ZDMG L, S 693, wo aber das Zitat nicht richtig ist.

²⁾ Da drei der Belegstellen aus dem RV stammen, so ist es eigentlich sogar ein Drittel der Formen.

³⁾ Die beiden Stellen AV 2, 14 2 und 10, 1 25 hat schon A. Kuhn, Beitr. z. vgl. Sprachf. IV, 198 richtig beurteilt.

⁴⁾ Papp. b verdrbt und in d *cutayāma*.

⁵⁾ Papp. in e und d abweichend.

Das Metrum ist, so wie der Text jetzt lautet, völlig unregelmäßig. Die Strophe findet sich auch im Pāraskara Grhyasūtra, 3, 13, 3, wo die erste Hälfte lautet¹⁾

sabhā ca mā samitś cobhe prajāpater duhitārau sacetasau

Sacetasau ist deutlich spätere Korrektur. Henry, Livre VII de l'Atharva Vēda, p. 55, will in der ersten Zeile *sabhā ca sāmīś cāvatām mā prajāpater duhitā samvidānū* und in d *nrsu* statt *pitarah* lesen. Bei solchen gewaltsamen und zum Teil ganz willkürlichen Änderungen kommt natürlich ein Text heraus, von dem die Rsis nichts ahnten. Bloomfield, SBE XLII, 544, will ähnlich wie vorher *duhitrau* und *pitrah* lesen. Er verweist auf Am Journ Phil V, p. 27, wo er vorschlägt, in RV 1, 127, 4 *arūbhīr* statt *arūbhīr* zu lesen. Ob das richtig ist, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, *duhitrah* und *pitrah* sind aber jedenfalls Unformen, die niemals bestanden haben. Mir scheint, daß hinter *cāvatām* ein *mā* weggefallen ist, das man wegen des vorhergehenden *mā* als überflüssig ansah, und daß in d die spätere Form *adānū* ein älteres *adā* verdrängt hat. Wie man aber auch über diese Änderungen denken mag, so kann es doch kaum zweifelhaft sein, daß in b *prajāpater dhitarau samvidāne* zu lesen ist.

6, 133, 4 *śraddhāyā duhitā tapasō 'dhi jātā śrāsa śsinām bhutaktām babhāva |*

sā no mekhale matīm ā dhehī medhām atho no dhehī tapa indriyam ca ||

Die Unregelmäßigkeit des Verses schwindet, wenn in a *śraddhāyā dhītā tapasō 'dhi jātā* gelesen wird, in b ist natürlich *śrasarsinām* zu lesen und in e, wie schon Lanman, bei Whitney, Ath Veda Samh I, 381, gesehen hat, das *no* zu streichen.

10, 1, 25 *abhyakṛtā saramkrā sarīam bhārantī duritam parehī | jānīhī kṛtyē karitram duhitāra pitarām svam ||*

Whitney meint, man könnte den ersten Pada in 8 Silben zusammen drängen oder auf 12 Silben ausdehnen, wodurch der Vers entweder *uro brhātī* oder *prastārāpankī* wurde. Mit dem zweiten Vorschlage braucht man sich wohl nicht ernstlich zu befassen. Ich kann mit Henry, Livres X, XI et XII de l'Atharva Vēda, p. 44, in dem Vers nur eine Mischung aus *anustubh* (a, c, d) und *tristubh* (b) erkennen. Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die zweite Vershälfte in *anustubh* ist. Henry will das *ra* streichen, wodurch der Sinn, wie er meint, nur um so energischer wurde. Meines Erachtens wurde der Vers dadurch unverständlich. Es ist *dhīteva pitarām svam* zu lesen.

Aus der späteren vedischen Literatur gehören zwei Stellen hierher, Ait Br 7, 13, 8 und 8, 22, 6²⁾

¹⁾ Padas c und d weichen hier starker ab.

²⁾ Auf die erste verweist auch schon A. Kuhn a. a. O., vgl. auch Bloomfield,

in den modernen Volkssprachen, wo das alte Wort für Tochter allerdings vielfach durch Neubildungen verdrängt ist. Wo es erhalten ist, zeigt es auch hier in den nördlichen Dialekten *z*, in den südlichen *u* als Stammvokal. Für Sindhī verzeichnen die Wörterbücher *dhā*, *-u*, für Panjābī *dhī* (obl *dhū*), für Hindī und Hindustānī *dhī* und *dhīyā*. Im Linguistic Survey wird *dhīā* aus Magahī (Gayā), einem Bihārī Dialekt, angeführt (V², Standard List), *dhī* aus Ahīrī (Cutch), einem Bhīlī Dialekt (IX³, S. 67)¹⁾. In Marāṭhī dagegen finden wir *dhū*. Im Ling Surv. VII wird *dhūv*, *dhūva*, *dhū* speziell als Konkanī Wort aufgeführt (S. 209 und Stand. List). Die Ansicht, daß das heutige Marāṭhī auf der alten Māhārāṣṭrī beruhe, gewinnt damit einen neuen Anhaltspunkt. Franke, Pālī und Sanskrit, S. 136, hat endlich den in den Inschriften auftretenden Unterschied auch schon zur Bestimmung der Heimat des Pālī verwendet, und mir scheint in der Tat die Übereinstimmung des Pālī mit den Dialekten der nördlichen Inschriften in dem Wort für Tochter für die Ansetzung des Pālī nördlich der Narmada entscheidend zu sein.

Die Geschichte der Entstehung des *ū* von M. *dhūā* läßt sich aus den südlichen Inschriften ohne weiteres ablesen. Es wird wohl niemandem einfallen, *duhuta* einerseits von *duhitā*, andererseits von **dhūtā* und weiter *dhūā* trennen zu wollen. In *duhitā* hat sich zweifellos der zweite Vokal an den ersten assimiliert, wahrscheinlich zuerst in den Formen, in denen noch ein aus *r* entstandenes *u* in der dritten Silbe folgte. *Duhitā* ist dann weiter zu *dhūtā* **dhuta* geworden, gerade wie *duhuta* zu *dhūtā*, *dhuta* wurde. Daß die Neigung zur Ausstoßung des *u* durch die Stellung des Wortes im Kompositum verstärkt wurde, scheinen die Inschriften von Amarāvātī zu bestätigen.

Andererseits scheint die oben geäußerte Vermutung, daß die Quantität des Stammvokals längere Zeit geschwankt habe, ihre Bestätigung in den Inschriften von Mathurā zu finden, wo ja *dhūtā* und *dhūtā* nebeneinander erscheinen. Allzuviel ist aber auf die Schreibungen mit der Kurze nicht zu geben. Die Prakrit Inschriften sind in der Schreibung der Länge gerade bei *i* und *u* sehr nachlässig, ich brauche nur daran zu erinnern, daß in der allerdings erheblich älteren Aśoka Inschrift zu Kalsī grundsätzlich wohl das lange *ā*, nicht aber das lange *i* und *u* bezeichnet wird. Es ist unter

¹⁾ Grierson, ZDMG L, S. 9, ist der Ansicht, daß Beng. *jhī* (LS V¹, Stand. List Sudwestl. Beng., Sudostl. Beng.) Chakma *jhī* Hayong (Mymensingh) *jhū* Assam *ji* (LS V¹, S. 402), Stand. List Sibagarzi Kamrup *zhak* Oriya *jhā* (*jhio*) (LS V¹, Stand. List *jhio*) auf *dhā* zurückgehe. Ich stimme mit W. Schulze, SBW 1916 S. 7, überein, daß das nicht als bewiesen angesehen werden kann, solange nicht weitere Beispiele für den Übergang eines *dh* in *jh* vor palatalem Vokal beigebracht sind. Die Vokalisierung wurde soweit es sich um Beng. und Assam handelt, keine Schwierigkeiten machen, für Or. sollten wir aber nach dem Zeugnis der Udayagiri Inschrift 1346 *u* als Stammvokal erwarten. Das in Beng. gebrauchte *duhitā* ist natürlich aus d. m. Sk. entlehnt.

diesen Umständen nicht unmöglich, daß die Aussprache *dhūtā* schon zur Zeit der Mathurā Inschriften viel verbreiteter war als unser Material erkennen läßt, und meiner Ansicht nach schließt selbst die durchgängige Schreibung mit der Kurze in *dhutā* die Annahme, daß auch schon die Aussprache mit der Länge bestand, nicht aus. Hier können nur neue Funde weiter helfen.

Zu den Upanishads.

II. Die Śoḍaśakalavidyā.

1 Übersetzung von Chāndogya-Upanishad 4, 4—9

4. 1 Satyakāma Jābāla redete seine Mutter Jābālā an 'Ich wünsche das brahmanische Studium zu betreiben, Verehrliche. Welchem Geschlecht gehöre ich denn an?' 2 Sie sprach zu ihm 'Das weiß ich nicht, mein Kind, welchem Geschlecht du angehörst. Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jābālā, du heißest Satyakāma. Nenn dich also Satyakāma Jābāla.'

3 Er kam zu Hāridrumata Gautama und sagte 'Ich will bei dem Ehrwürdigen das brahmanische Studium betreiben. Ich möchte bei dem Ehrwürdigen als Schüler eintreten.' 4 Der sprach zu ihm 'Welchem Geschlecht gehörst du denn an, mein Lieber?' Er sagte 'Das weiß ich nicht, Ehrwürdigen, welchem Geschlecht ich anhöre. Ich habe meine Mutter gefragt, die hat mir geantwortet. Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jābālā, du heißest Satyakāma.' So bin ich denn Satyakāma Jābāla, Ehrwürdigen.' 5 Er sprach zu ihm 'Das vermag niemand der nicht ein Brahmane ist, so offen zu sagen. Bringe das Brennholz herbei, mein Lieber! Ich will dich als Schüler bei mir aufnehmen. Du bist nicht von der Wahrheit abgegangen.'

Nachdem er ihn als Schüler aufgenommen hatte, sonderte er vier hundert magere schwächliche Kühe ab und sprach zu ihm 'Geh diesen nach, mein Lieber!' Der sagte indem er sie forttrieb 'Ich möchte nicht heimkehren, ehe es tausend geworden sind.'

Eine Reihe von Jahren blieb er draußen. Als es tausend geworden waren, 5. 1 da rief ihn ein Stier an 'Satyakāma! Ehrwürdiger! erwiderte er 'Wir haben das Tausend erreicht, mein Lieber, treib uns zum Hause des Lehrers!' 2 Ich will dir auch ein Viertel des Brahman kundtun.' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Er sprach zu ihm 'Die östliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die westliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die südliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die nördliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist

annam ha prānah śaranam ha iāso rūpam hīranyam paśaro ivāhāh |
 sakhā ha jāyā kṛpanam ha dūhītā jyotir ha putrah parama vyoman ||
 deśād deśāt samolhānām sarvāsām ādhyadūhitrnām |
 daśādadāt sahasrāṇy Ātreṃ nīlakanthyaḥ ||

Böbtingk, Sanskrit Chrestomathie², S 22, setzte für *dūhītā* in 7, 13, 8 einfach *lanyā* in den Text Garbe hat diese Änderung in der neuen Auflage mit Recht gestrichen Das Metrum laßt nicht den geringsten Zweifel daruher, daß *dhītā* und *ādhyadhitrnām* gesprochen wurde, *dūhītā* und *-dūhitrnām* sind nichts weiter als historische Schreibungen Aus alledem folgt aber mit Sicherheit, daß *dhītā* nicht von *dūhītā* zu trennen, sondern aus diesem entstanden ist Für die Erklärung der Ausstoßung des *u* ist zu beachten, daß *dūhītā* ein häufig gebrauchtes Wort ist und daß bei fluchtigem Sprechen ein *dhītā* tatsächlich nicht weit von *dūhītā* abliegt Auch mag der Gebrauch von *dūhitr* am Ende des Kompositums die Kurzung des Wortes begünstigt haben Dafür sprechen die oben geschilderten Verhältnisse in der Śaurasenī, sowie das Material, das die südlichen Inschriften liefern¹⁾ Der eigentliche Grund für die Ausstoßung des *u* kann aber die Stellung im Kompositum nicht sein, da sich die Erscheinung zuerst ja gerade in dem selbständigen Wort zeigt Meiner Ansicht nach kann der Grund nur in dem Wortakzent liegen Das kann aber nicht der spätere Akzent sein Ganz abgesehen von den oben herührten Schwierigkeiten wird das schon dadurch ausgeschlossen daß die Ausstoßung des *u* schon in der Zeit der vedischen Lieder erfolgte Andererseits laßt sich diese Ausstoßung kaum begreifen wenn der vedische Akzent rein musikalisch war Die Stimmerhöhung muß vielmehr von Stimmverstärkung begleitet gewesen sein, worauf auch die Behandlung des *dh* und *bh* im vedischen Sanskrit weist (Wackernagel, Altind Gramm I, § 218) So ist die Geschichte von *dhītā* für die Beurteilung des vedischen Akzentes nicht unwichtig

Schwieriger ist es, über die Dehnung des *i* ins Reine zu kommen Es liegt nahe, darin eine Ersatzdehnung für den Verlust der vorausgehenden Silbe zu sehen Das vedische Material spricht andererseits für die Entwicklung *dūhītā*—*dhītā*—*dhītā* Am wahrscheinlichsten ist es mir, daß die Quantität des *i* lange Zeit schwankte, zumal in gewahlter Aussprache *dūhītā* ja immer noch neben den fluchtiger gesprochenen Formen bestand Erst in den Mittel Prakrits hat sich die Länge völlig durchgesetzt

Wie uns der Veda über die Entstehung des Anlautes von *dhīta* aufklärt, so ergibt sich die Geschichte der Entstehung des *ū* von *dhuā* aus den Inschriften in Alt Prakrit Sie geben uns zugleich auch auf die Frage nach dem Verhältnis von *dhīta* zu **dhūtā* eine klare und unzweideutige

SBT XLII, 301 und Oldenberg Rgveda I, 53 Die zweite scheint bisher nicht beachtet worden zu sein

¹⁾ Siehe unten S 507

Antwort. Das inschriftliche Material, in lokaler Anordnung, ist das folgende¹⁾.

I. Nördliches Indien. Kura Gen. Plur. *duhitṛṇām*, *rājaduhitānām* 5. Mathurā Nom.²⁾ *dhitā* 107e. 119; *dhita* 32. 50. 112. 122; *dhitī*³⁾ 188; Instr. *dhitara* 34, *dhitare* 102, *dhitra* 66. Löweninschrift; Gen.⁴⁾ *dhitu* 18. 22a. 36. 68. 70. 74. 75. 76. 102. 107. 107b, *ritu*⁵⁾ 78. *ditu* 136, *dhitu* 24. 29. 37. 48. 121; Sānci Instr. *dhitare* 161; Gen. *dhilāye* 252; im Kompositum Gen. *sadhilitāye* 382; Bharaut Gen. *dhitu* 718.

II. Südliches Indien. Kaṇhēri Gen. *dhutuya* 1020, *dhutua* 1018; Kuḍā Gen. *duhutuya* 1041. 1048. 1054; Gen. Plur. *duhutūnaṃ* 1045; Kōl Gen. *duhutuya* 1076; Nāsik Instr. *duhutuya* 1141, *duhitā*⁶⁾ 1137; Gen. *duhutuya* 1127, *dihitu* 1132, 1134; Pitalkhōrā Gen. *duhutu* 1102; Amarāvati Gen. *duhutuya* 1206. 1252 (zweimal), *duhutāya* 1264; im Kompositum Gen. *saduhutukasa* 1210. 1229. 1277, *saduhutakasa* 1215, *saduhutukāya* 1268; Instr. *sadhutufkena* 1255, *sadhutula[ya]* 1244; Gen. *sadhutukasa* 1220. 1273⁷⁾. 1303, *sadhuḥukasa* 1214, *sadutukasa* 1300, *sadhutuka[ya]* 1250, *sadutukāya* 1276; Udayagiri Instr. *dhutunā* 1346.

Die Inschriften von Kura 5 und Nāsik 1137 können uns über die Stammform des Wortes nichts lehren, da es sanskritisierende Inschriften sind. So fallen die Formen *duhitṛṇām* *rājaduhitānām* und *duhit[r]ū* fort. Ganz vereinzelt steht die Form *dihitu* in den gleichlautenden Inschriften von Nāsik 1132 und 1134⁸⁾. Davon abgesehen finden wir in Nordindien ausschließlich die Formen mit *i*, in Südindien ausschließlich die Formen mit *u* in der Stammsilbe⁹⁾. Das stimmt zunächst genau zu den Ergebnissen, die wir oben bei der Untersuchung der mittelpraktischen Formen gewonnen haben, und bestätigt sie so zugleich Śaurasenī und Māgadhi (*dhīdā*) gehen, wie zu erwarten, mit den nordindischen, Māhārāṣṭrī (*dhūā*) mit den südindischen Inschriften zusammen. Die Ardhamāgadhi (*dhūyā*) zeigt hier wie in zahllosen anderen Fällen den Einfluß der Māhārāṣṭrī. Das inschriftliche Zeugnis stimmt weiter aber auch genau zu den Erscheinungen

¹⁾ Die Zahlen sind die Nummern der Inschriften in meiner 'List of Brāhmī Inscriptions', wo die vollständigen bibliographischen Nachweise gegeben sind.

²⁾ In allen Fällen ungrammatisch an Stelle eines Gen. oder Instr.

³⁾ Verschreibung für *dhitā*

⁴⁾ Zum Teil in der Funktion eines Instr.

⁵⁾ Verschreibung für *dhitu*

⁶⁾ Verschieden für *duhitā*, vgl. *[mā]trā* in derselben Inschrift

⁷⁾ Verbessert aus *samatukasa*

⁸⁾ Die Inschrift ist eine Urkunde über die Schenkung der Dakḥamitrā, der Tochter des rājan Kṣaharāta kṣatrapa Nahapāna und Gattin des Uṣavadāta, der bekanntlich ein Śaka war. Vielleicht erklärt sich daraus der Gebrauch der Form *dihitu*, die den nördlichen Formen jedenfalls näher steht, wenn sie auch nicht mit ihnen identisch ist.

⁹⁾ Die Schreibungen *ditu* in Mathurā 136, *sadhutukasa*, *sadutukasa*, *sadutukāya* in Amarāvati 1214 1300 1276 erklären sich aus besonderen Dialekteigentümlichkeiten, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht

das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Weite reiche heißt 3 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weitereiche verehrt, der wird weite reich in dieser Welt Weitereiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weitereiche verehrt 6. 1 Das Feuer wird dir ein Viertel kundtun'

Am nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da rief ihn das Feuer an 'Satyakama' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 3 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun' Es sprach zu ihm 'Die Erde ist ein Sechzehntel Der Luftraum ist ein Sechzehntel Der Himmel ist ein Sechzehntel Das Meer ist ein Sechzehntel Dies furwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Unendliche heißt 4 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt, der wird unendlich in dieser Welt Unendliche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt 7. 1 Eine Gans wird dir ein Viertel verkunden'

Am nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da flog eine Gans zu ihm herab und rief ihn an 'Satyakāma' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 3 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber' 'Möge mir der Ehrwürdige es kundtun' Sie sprach zu ihm 'Das Feuer ist ein Sechzehntel Die Sonne ist ein Sechzehntel Der Mond ist ein Sechzehntel Der Hitz ist ein Sechzehntel Dies furwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Lichtreiche heißt 4 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt, der wird lichtreich in dieser Welt Lichtreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt 8. 1 Ein Taucher wird dir ein Viertel kundtun'

Am nächsten Morgen trieb er die Kuhe weiter Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kuhe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder 2 Da flog ein Taucher zu ihm herab und rief ihn an 'Satyakāma' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 3 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber' 'Möge mir der Ehrwürdige es kundtun' Er sprach zu ihm 'Der Odem ist ein Sechzehntel Das Gesicht ist ein Sechzehntel Das Gehör ist ein Sechzehntel Die Denkkraft ist ein Sechzehntel Dies furwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des

Brahman, das das Stützenreich heißt 4 Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreich verehrt, der wird stützenreich in dieser Welt Stützenreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses nur vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreich verehrt'

9. 1 Er gelangte zum Hause des Lehrers Der Lehrer redete ihn an 'Satyakāma' 'Ehrwürdiger' erwiderte er 2 'Turwahr, du strahlst, mein Lieber, wie einer, der das Brahman kennt Wer hat dich denn unterwiesen?' 'Andere als Menschen', antwortete er, 'ich wünsche aber, daß der Ehrwürdige es mir kundtue 3 Denn ich habe von Leuten, die dem Ehrwürdigen gleichen, gehört, daß, von dem Lehrer erlernt, die Wissenschaft den geradesten Weg geht' Da tat er ihm ganz dasselbe kund Dabei wich nichts ab

2 Erläuterungen

4, 4, 1 *ṛatsyāmi* Im PW wird das als Futurum von *ras* mit *ṛ* aufgefaßt Allein in der Verbindung mit *brahmacaryam* ist sonst nur das Simplex belegt, so in der Upanisad selbst 4, 4, 3, 4, 10, 1, 8, 7, 3 Böhlingk hat daher, wie ich glaube, mit Recht *ṛatsyāmi* in *ṛatsāmi* verändert Von ähnlichen Formen, die sicherlich ebenfalls allo auf Fehlern beruhen, führt Whitney, Sk Gr § 1036 *jyūṣyāmāḥ* (Mbh 3, 13274 C = 197, 1 B = 200, 1 K), *didhaksyāmi* (Rām), *mīmāmsyant* (Gobh Grh S) an, dazu weiter *parijagrahīṣyan* Kaus Brāhm 2, 9¹)

4, 4, 2 *bahu aham caranti paricārini yauvane tām alabhe* Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Jabāla damit auf die uneheleiche Geburt des Sohnes anspielt Die alte Zeit, die sogar den Vyāsa zu einem außer-eheleichen Sohn des Parāśara machte, sah darin offenbar keinen großen Makel Nach Śāṅkara soll allerdings Jabālā hier erklären, sie habe soviel mit der Bedienung der Gäste im Hause ihres Mannes zu tun gehabt, daß sie darüber den Namen seines Gotra vergessen habe, und es sei auch nachher keine Zeit gewesen, danach zu fragen, weil der Mann früh gestorben sei *bahu bhartṛgṛhe paricaryāyatam atithyabhyāgatādī²) caranti aham paricārini paricaranti paricaranaśilauāham paricaranaśuttatayā gotrādīsmarane mama mano nābhut | yauvane ca tatkāle tām alabhe labdhvāty asmi | tadavva te pitoparataḥ | ato 'nathāham* Diese abgeschwächte Erklärung, die von Rāṅga Rāmaṇuja wiederholt wird, beweist nur, daß Śāṅkara an der außer-eheleichen Geburt des Satyakāma Anstoß nahm und sich bemühte, sie hinwegzuinterpretieren

Für *bravūhā itī* (Böhlingk) ist, wie in der Ausgabe der Ānand Sanskr Ser und der Benares Ausgabe *bruvūhā itī* zu lesen

4, 4, 4 *soṃya* Diese Form bieten die meisten Handschriften hier und an allen anderen Stellen der Up Sie findet sich durchweg in der Anrede

¹) Vgl dazu die Bemerkung von Keith, R̥gveda Brahmanas., S 356

²) Rāṅga Rāmaṇuja liest besser *tādibhyah*

auch in der Mund Up (2, 1, 1 10, 2, 2, 2 3) und Pras Up (4, 7 10, 6, 2) Die Brh Ār Up hat *sonya* in 3, 2, 13, aber *saumya* in 3, 1, 2, während das Sat Br an den beiden entsprechenden Stellen (14, 6, 1, 3, 2, 13) *saumya* heist. Bei der Übereinstimmung verschiedener Texte halte ich es nicht für gerechtfertigt, *sonya* einfach durch *saumya* zu ersetzen, wie Böhtlingk es getan hat.

4, 5, 1 *rsabhah* Śankara sucht in eigenartiger Weise zwischen dem Stier und den im folgenden genannten drei Verkündern, dem Feuer, der Gans und dem Taucher, und den von ihnen verkündeten Teilen der Lehre eine Beziehung herzustellen. Der Stier, dessen Lehre von den Himmelsgegenden handelt, soll der in den Stier eingegangene Gott Vāyu sein, da er mit den Himmelsgegenden zusammenhänge *vāyudevatā dīksambandhinī tustā saty rsabham anupraviśyarsabhāpannānugrahāya*. Das Feuer, dessen Lehre sich auf Erde, Luft, Himmel und Meer bezieht, soll Agni sein, der den ihn selbst betreffenden Teil der Lehre verkünde *ātmagocaram eva darśanam agnir abravīt*. Die Gans soll Āditya, der Sonnengott, sein, da ihre Lehre von den himmlischen Lichterscheinungen handle *hamsa ādityah | sauklyāt patanasāmānyāc ca jyotirvīśayam eva ca darśanam provācātā hamsasyādityatām pratīyate*. Der Taucher endlich, dessen Lehre die Sinnesorgane betrifft, soll Prāna sein, weil er als Wasservogel mit den Wassern zusammenhänge *madgū udakacarah paśi sa cāpsambandhāt prānah sa ca madgūh prānah svavīśayam eva ca darśanam uvāca*. Nach Śankara sind es also Vāyu, Agni, Āditya und Prāna, die die Lehre verkünden und zwar ein jeder von ihnen den Teil, der das eigene Gebiet betrifft. Ähnlich erklärt Vedeśa *rsabhah* als *vāyo vāyur eva rsabhārūpāh san*, *agnih* als *agnir devatārūpāh*, *hamsah* als *urdu, rūpas caturmūhah*, *madgūh* als *jalavāyasarūpo varunah*, während Rāmānuja sich mit der Bemerkung begnügt, in den Stier sei eine bestie mit der Hutung der Kuh zufriedene Gottheit eingegangen *gaiām ydātīśanena prīladeva tāvīśesūdhīsthitarsabhah*.

Deussen S 121, bezeichnet Śankaras Erklärung als wohl annehmbar, ich halte sie im Gegenteil für ganz unwahrscheinlich. Allerdings läßt sich einiges anführen, was die Deutungen verständlicher macht. Vāyu steht zu den Himmelsgegenden in einem nahen Verhältnis, weil er ihr Sprößling ist *tāsām (dīśām) vāyur vatsah* Chānd Up 3, 15, 2, *vāyur dīśām yathā garbhah* Brh Ār Up 6, 4, 22. Hamsa ist in der späteren vedischen Zeit geradezu zu einem Namen der Sonne geworden, siehe z. B. AV 10, 8, 18 = AV 13, 2, 38, 3, 14 11, 4, 21. Der Prāna hat die engsten Beziehungen zum Wasser. Nach Brh Ār Up 1, 5, 13 ist das Wasser sein Leib *prāna-syāpāh sarīram*. Nach der Lehre des Uddālaka Ārūni wird der feinste Bestandteil des getrunkenen Wassers zum Prāna, denn aus Wasser besteht der Prāna *ūpomayah prānah* Chānd Up 6, 5, 2 4, 6, 3 5, 7, 1 6. Und diese Anschauung hat schon in älterer Zeit bestanden, schon Jaim Up Br

3, 10, 9 steht der Satz *prāno hy āpah* Allein das alles genügt doch nicht, um Śankaras Deutung zu rechtfertigen. Man mußte doch zum mindesten erwarten, daß in allen Fällen gleichmäßig eine allgemein anerkannte oder sofort zu erkennende Beziehung zwischen der Gottheit und ihrer Erscheinungsform auf der einen Seite und der verkündeten Lehre auf der anderen Seite bestände. Allein davon kann höchstens im Fall der Sonne die Rede sein. Für Vāyu und Prāna fehlte die feste Verbindung mit der Erscheinungsform, weder tritt Vāyu gewöhnlich als Stier auf noch Prāna als Taucher. In dem Fall Agnis anderseits ist es keineswegs ohne weiteres verständlich, daß sich die von ihm verkündete Lehre auf seine eigenen Statuen bezieht, denn wenn es sich auch wohl nachweisen ließe, daß Agni auf der Erde, im Luftraum, im Himmel und im Meere weilt, so sind he kanntlich charakteristisch für ihn doch nur drei, nicht vier Statuen¹⁾. Schließlich aber darf man doch nicht außer acht lassen, daß der Text selbst auch nicht mit einem Worte andeutet, daß die Verkünder Erscheinungsformen von Göttern sind.

Nun läßt sich aber auch zeigen, daß man zu einer Zeit, die sich zwar nicht genauer bestimmen läßt, die aber sicherlich weit vor der Śankaras liegt, die vier Verkünder ganz anders gedeutet hat. Maṭṭr Up 6, 34 wird die Beibehaltung des Opferkultes gelohrt, weil man in dem Opferfeuer ein Symbol des mit dem Brahman identischen Ātman sieht. Der Opferer soll, nachdem er die Spende in die Hand genommen, die Gottheit mit einem Mantra überdenken, der in unserm Text lautet:

hiranyavarṇaḥ śakuno hr̥dy āditye pratiṣṭhitaḥ |

madguraḥ śaśvataḥ śaśvataḥ so 'sminn agnau yajāmahe ||

Ramatīrtha erklärt die drei Beiwörter im dritten Pada: *madguraḥ śaśvataḥ śaśvataḥ | sa yathā śaśvataḥ nimagnaḥ va gacchati tathā hr̥dy ātmā jivārūpaḥ sampūrṇo pi yathā vādanavābhāsanān madguraḥ śaśvataḥ | śaśvataḥ śaśvataḥ śaśvataḥ | va yathā buddhas tathā āditye puruṣo brahmarūpo yataḥ sa śaśvataḥ śaśvataḥ śaśvataḥ śaśvataḥ śaśvataḥ |* Im Anschluß daran übersetzt Cowell 'Bright of hue as gold—like a bird—abiding in the heart and in the sun as a diver bird, as a swan—of mighty lustre—Him (the Soul) we worship in this fire'. M. Müller gibt *śaśvataḥ* durch 'strong in splendour' wieder, Deussen übersetzt 'Der Vogel welcher goldfarbig im Herzen, in der Sonne wohnt, Taucher und Wanderer, glutregnend, ihn hier im Feuer ehren wir'. Wenn auch *madguraḥ* usw. hier selbstverständlich im übertragenen Sinn zu nehmen sind, so halte ich es doch nicht für richtig, die Gans zu einem 'Wanderer' zu verfluchten, und die Auffassung von *śaśvataḥ* als 'glutregnend' ist grammatisch unmöglich, 'glutregnend' könnte höchstens *śaśvataḥ* sein. Aber auch ein Kompositum *śaśvataḥ* im Sinne von *śaśvataḥ śaśvataḥ* 'mächtig durch Glut' ist, wenn auch vielleicht nicht un-

¹⁾ Daß Vedas Deutung wo sie von Śankara abweicht noch weniger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben kann braucht wohl kaum gesagt zu werden.

möglich, doch im höchsten Maße unwahrscheinlich. Vergleichen wir nun die Reihe *madguh, hamsah, tejovṛṣah* mit der Reihe der Verkunder des Brāhman in unserer Stelle *ṛabhaḥ, agniḥ, hamsah, madguḥ*, so sehen wir, daß sich die beiden völlig decken, sobald wir *tejovṛṣah* in zwei Worte *tejo vṛṣah* zerlegen. Sogar die Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder innerhalb der Reihe ist dieselbe, die Maitr Up führt sie nur in umgekehrter Folge auf. *Tejas* ist in der Sprache der Brāhmanas und Upaniṣads oft genug ein Synonym von *agni*. Hier erklärt sich der Gebrauch des Wortes insbesondere noch durch die Rücksichtnahme auf das folgende *so 'sminn agnau*, der Verfasser suchte die Tautologie zu verschleiern. Ich übersetze den Mantra daher: 'Der goldfarbene Vogel, der im Herzen und in der Sonne wohnt, der Taucher, die Gans, die Feuersglut, der Stier, der ist in dem Feuer hier. Wir verehren (ihn in dem Feuer hier)'. Daß zwischen diesem Mantra und der Chānd Up direkte Beziehungen bestehen, wird niemand in Abrede stellen. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß der Mantra älter ist als die Maitr Up selbst. Wenn man ihm auch der Metrik nach vielleicht ein höheres Alter zubilligen könnte, so wird er doch durch die Sprache in eine spätere Zeit hinabgerückt, der Gebrauch des *a* Stammes *vṛsa* anstatt des *an* Stammes *vṛsan* ist in der Literatur erst seit Manu belegt. Die Maitr Up aber hat an anderen Stellen nachweislich die älteren Upaniṣads und insbesondere auch die Chānd Up benutzt. Es kann daher als völlig sicher gelten, daß der Verfasser des Mantra auch jene vier Namen für das Brāhman aus der Chānd Up genommen hat. Er muß also den Stier, das Feuer, die Gans und den Taucher die dort auftreten, als Repräsentanten des Brāhman gedeutet haben. Das Brāhman wurde danach gewissermaßen sich selbst verkunden.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch das eine spätere Deutung ist, nicht besser und nicht schlechter als die Śāṅkaras. Es fragt sich aber, ob nicht doch in dem Text etwas enthalten ist, was zu so seltsamer Ausdeutung Anlaß geben konnte. Und da liegt in der Tat eine Vermutung nahe. Der Taucher ist ein *galecara*, er gehört mehr noch als andere Wasservögel dem Wasser an, weil er im Wasser untertauchend seine Nahrung sucht¹⁾. Den *hamsa* anderseits stellt sich der Inder mit Vorliebe als hoch am Himmel dahinfliegend vor. In der Upaniṣad selbst (4 1, 2) wird von den nachts am Himmel dahinziehenden *hamsas* erzählt, *hamsā ādisccapathe yanti*, die *hamsas* ziehen auf dem Pfade der Sonne, heißt es Dhṛ 175. Zu dem *madgu* und dem *hamsa* als den Bewohnern des Wassers und der Luft gesellt sich der Stier offenbar als das Tier der Erde. Damit wird dann auch die merkwürdige Zusammenstellung der drei Tiere mit dem Feuer

¹⁾ Manu 5 13 *nimajjatas ca mātṛyādīn*. Kuṭṭhaka *nimajjya ye mātṛyān kṛdānti tān madguprabhṛtīn*. Wie sehr für den Inder der Taucher ein im Wasser nicht nur auf dem Wasser lebendes Tier ist, zeigt auch die angeführte Ausdeutung auf Varuṇa bei Vedaśa.

begreiflich. Für dieses vierte Element fehlte es natürlich an einem Bewohner aus dem Tierreich; so wurde notgedrungen das Feuer selbst in die Reihe eingefügt. Aus den vier Elementen — *prthivī*, *agni*, *ākāśa*¹⁾ und *āpas* in der Sprache der Upaniṣads — erscheint also ein Wesen, um die Natur des Brahman zu verkünden. Nichts hindert uns aber anzunehmen, daß der Verfasser der Upaniṣad Stier, Gans und Taucher noch als wirkliche Tiere betrachtete, die dem Schüler ihr Wissen mitteilen, so wie in den Fabeln Tiere die Menschen in der Lebensklugheit unterweisen. Jene Tiere sind nicht Repräsentanten der Elemente, sondern nur mit Bedacht mit Rücksicht auf die Elemente gewählt und, soweit möglich, ist auch bei der Verteilung der einzelnen Lehren auf die Verkünder darauf gesehen, daß eine gewisse Beziehung zwischen ihnen obwalte. Wenigstens erscheint es passend, daß das Tier der Erde die Lehre von den Himmelsgegenden und das Tier des *ākāśa* die Lehre von Feuer, Sonne, Mond und Blitz vortragt, denn 'im *ākāśa* sind beide, Sonne und Mond, Blitz, Gestirne, Feuer' (Chānd. Up. 7, 12, 1). Das ist aber noch keine Symbolik; die hat erst der Mantraverfasser hineingetragen, wenn er in *māḍgu*, *hamsa*, *tejas*, *ṛṣa* Namen der Elemente sieht und sie weiter mit dem Brahman identifiziert. Andererseits geht Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 170, meines Erachtens weit über alles Beweisbare oder auch nur Wahrscheinliche hinaus, wenn er vermutet, daß hier die Umformung eines alten Märchens vorliege, in dem die Tiere zu dem Knaben von ganz anderen Dingen redeten. Wir haben nicht den geringsten Grund, dem Verfasser die Originalität der Erfindung abzusprechen.

4, 5, 2 *pādam* M. Müller, Böhtlingk und Deussen geben das Wort durch 'Fuß' wieder und könnten sich dafür auf Ranga-Rāmānuja berufen, der bemerkt *ekasikasya hi goh pādasya catvāro 'rayavāh purataḥ khura-dvayam prsthataḥ pārṣṇidvayam cātah pādaś catuḥkalo bhavati*. Allein da sich der *pāda* hier aus vier *kalās* zusammensetzt und *kalā* hier nur 'Sech-

¹⁾ Oder vielleicht *vāyu*. Für *ākāśa* spricht, daß z. B. Bṛh. Ār. Up. 4, 3, 19 von einem Falken oder Adler gesagt wird, daß er *ākāśe* fliege. Natürlich war hier durch die Verteilung der Lehre die Beschränkung auf vier Elemente gegeben. Ähnlich fehlt z. B. Agni unter den Elementen Śat. Br. 10, 1, 6, 4—9 in der Reihe *prthivī*, *āpas*, *ākāśa*, *vāyu*, *āditya*, *dīr*, weil Agni selbst mit den Elementen identifiziert wird, oder Bṛh. Ār. Up. 4, 4, 5 in der Reihe *prthivī*, *āpas*, *vāyu*, *ākāśa*, weil das Feuer aus anderen Gründen in die folgende Reihe *tejas-atijas*, *loma-akāma*, *krodha akrodha*, *dharma-adharma* verschoben war. Es ist aber zu beachten, daß, wie schon Oldenberg, Vorwies. Wissenschaft, S. 58 ff., bemerkt hat, die fünf Elemente auch zur Zeit der älteren Upaniṣads noch keineswegs immer ein geschlossenes System bilden. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist Bṛh. Ār. Up. 2, 5, 1 ff., wo die Liste der 14 Erscheinungsformen der Außenwelt mit *prthivī*, *āpas*, *agni*, *vāyu* beginnt, aber der *ākāśa* erst an zehnter Stelle genannt wird, oder Bṛh. Ār. Up. 3, 7, 3 ff., wo *prthivī*, *āpas*, *agni* die Aufzählung der 12 von Ātman gelenkten 'Gottheiten' eröffnet, *vāyu* aber an fünfter und *ākāśa* wieder an zehnter Stelle erscheint.

zehntel' bedeuten kann, so kann auch *pāda* hier nur durch 'Viertel' übersetzt werden, wie Hertel, Weisheit der Upanishaden, S. 66ff., es getan hat.

prakāśavān M. Müller übersetzt das Wort mit 'endowed with splendour', Böhtlingk mit 'hell', Hertel mit 'sichtbar'. Allein zwischen Namen und Wesen muß doch hier genau so wie in den folgenden Fällen ein innerer Zusammenhang bestehen. Die *disāḥ* aber haben nichts mit dem Licht zu tun, sondern sind ein Ausdruck für den nach allen Seiten sich erstreckenden Raum, vgl. Brh. Ār. Up. 4, 1, 5 *yām kām ca disam gacchati navāsyā antam gacchati | anantā hi disāḥ*. Deussen hat daher sicherlich recht, wenn er *prakāśavān* durch 'weitenhaft' wiedergibt. In genau demselben Sinn wird das Wort Chānd. Up. 7, 12, 2 gebraucht: *sa ya ālāśam brahmety upasta ālāśavata vai sa lakān prakāśavata 'sambādhān urugāyavato 'bhisidhyati | yāvad ālāśasya gatam tatrasya yathalāmacāro bhavati ya ālāśam brahmety upāste* 'wer den Raum als das Brahman verehrt, der erlangt raumversehene Welten, weitsversehene, unbeengte, mit weitem Ausschreiten versehene, und soweit sich der Raum erstreckt, soweit wird ihm Umhersehweifen nach Begeben zuteil, wenn er den Raum als das Brahman verehrt'. Auch hier kommt es ausschließlich auf die Weite, nicht auf das Helle an, das Licht welten (*tejasvato lokān bhasvato 'pāhatatamaskān*) gewinnt man durch Verehrung des *tejas* (ebd. 7, 11, 2). Auch für die epische und klassische Sprache steht die Bedeutung 'Freie, freier, offener Platz' für *prakāśa* fest, wie das PW zeigt, und schon RV 10, 124, 6 steht *prakāśa* unmittelbar neben dem weiten Luftraum: *idam svā idam id āsa vāmam ayam prakāśa urv antariḥsam*. Die Bedeutungsentwicklung ist auch nicht gerade auffällig, wenn man bedenkt, daß das von derselben Wurzel gebildete *ālāśa* von Anfang an nichts weiter als den freien Raum bedeutet¹⁾. Gewiß ist *prakāśavān* bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht viel anderes als das folgende *ananta vān*. Allein das spricht nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Auf die Helle bezogen, wurde *prakāśavān* dem folgenden *vyotismān* genau so nahe stehen. Von dem Wissenden gebraucht, soll *prakāśavān* nach Śāṅkara 'beruhmt' (*prakhyaṭah*) bedeuten. Die angeführte Stelle aus der Chānd. Up. legt es nahe, es vielmehr auf die ungehinderte Bewegungsfreiheit zu beziehen, wie dem *prakāśavata ha lakān jayati* dort *ālāśavato vai sa lokān prakāśavataḥ abhisidhyati* entspricht so dem *prakāśavān bhavati* dort *yāvad ālāśasya gatam tatrasya yathalāmacāro bhavati*.

4, 6, 1 *yatrābhisāyam babhūvuh* Śāṅkara *yatra yasmīn kale deśe 'bhisāyam nīśāyam abhisambabhūvuh elatrābhīmukhyah sambhūtāḥ*, Rāṅgū Rāmānuja *yatra deśe sāyamkalāle 'bhisababhūvuh*. Schon im PW wird *abhisāyam* richtig verbunden und auf *abhiprātar* in Brh. Ār. Up. 6, 4, 19 verwiesen.

¹⁾ Die Angabe 'Licht, Helle' im PW beruht auf einem Irrtum; den Böhtlingk später berichtigt hat.

4, 8, 3 *āyatanavān* 'das mit Stützen versehen¹⁾'. Śaṅkara will das *āyatana* auf das *manas* beschränken (*āyatanam nāma manaḥ sarvakaraṇa-pahr̥tānām bhogānām tad yasmin pāde vidyata ity āyatanavān nāma pādaḥ*), wahrscheinlich mit Rücksicht auf Chānd. Up. 5, 1, 5: *mano ha iā āyatanam*²⁾ und entsprechend der späteren Überordnung des *manas* über die *indriyas*. Allein davon kann hier keine Rede sein. Wie vorher die vier Himmelsgegenden als Weite (*prakāśa*), Erde, Luftraum, Himmel und Meer als Unendlichkeit (*ananta*), Feuer, Sonne, Mond und Blitz als Licht (*jyotis*) zusammengefaßt sind, so muß auch hier *āyatana* die Zusammenfassung von Oden, Gesicht, Gehör und *manas* sein³⁾. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die Lehre von den *prāṇas*⁴⁾ als den *āyatanas* des Brahman bereits bestand. Diese Lehre vertritt auch Yājñavalkya in dem Gespräch mit Janaka von Videha, Bṛh. Ār. Up. 4, 1, 2ff., indem er der Reihe nach *vāc*, *prāṇa*, *cakṣus*, *śrotra*, *manas* und *hr̥daya* für die *āyatanas* des Brahman erklärt, während der *ākāśa* seine *pratiṣṭhā* ist⁵⁾. Wenn aber an unserer Stelle *āyatana* ohne nähere Erklärung für die *prāṇas* verwendet werden konnte, so legt das die Vermutung nahe, daß der Ausdruck in diesem Sinne allgemein bekannt war, wenn er sich auch in der Folgezeit nicht gehalten hat. Mir ist das um so wahrscheinlicher, als *āyatana* in der buddhistischen Terminologie als Bezeichnung der sechs Sinnesorgane und weiter dann auch der ihnen entsprechenden Objekte wiederkehrt. Man scheint *āyatana* bei den Buddhisten mit Rücksicht auf den *sparsa* erklärt zu haben, der als die Vereinigung des Sinnesorganes, des Objektes und des auf diesen beiden beruhenden Erkennens gefaßt wird und so die Sinnesorgane und ihre Ob-

¹⁾ Hertels Übersetzung 'das Stützende' ist grammatisch unrichtig und verfehlt den Sinn.

²⁾ Śaṅkaras Erklärung ist hier dieselbe wie an unserer Stelle *indriyopahr̥tānām viśayānām bhoktrarthānām pratyayarūpānām mana āyatanam āśrayaḥ*.

³⁾ Wer das bestreitet, muß schon annehmen, daß die Namen der vier Viertel dem Verfasser der Upaniṣad überkommen und von ihm neu gedeutet seien. In dem Fall konnte *āyatanavān* ursprünglich der 'Stützenreiche' etwa in dem allgemeinen Sinne des fest Grundeten gewesen sein. Allein für eine solche Annahme liegt nicht der geringste Anlaß vor.

⁴⁾ Zu den genannten ist sicherlich noch die *vāc* zu stellen, die hier nur wegen der Einstellung auf die Vierzahl fortgelassen ist.

⁵⁾ Wie die psychischen Organe die *āyatanas* des Brahman sind, so haben sie wiederum *āyatanas* in den körperlichen Organen. At Up. 1, 2, 1ff. wird auseinandergesetzt, wie die acht Lokapālas, die Ātman geschaffen, weil es ihnen an Kraft fehlt, den Ātman bitten 'Ersenne einen Stützpunkt für uns, auf den gestellt wir Speise essen mögen' (*āyatanam naḥ prajāñiḥ yasmin pratiṣṭhitā annam adāma*). Ātman führt, nachdem sie Kuh und Pferd abgelehnt, ihnen den Menschen vor und fordert sie auf, je nach ihrem Stützpunkt in ihn einzufahren (*yathāyatanam pravivṛtā*). Darauf geht Agni als *vāc* in den Mund ein, Vāyu als *prāṇa* in die Nasenlöcher, Āditya als *cakṣus* in die Augen, die Himmelsgegenden als *śrotra* in die Ohren, die Kräuter und Bäume als *loma* in die Haut, Candramas als *manas* in das Herz, Mṛtyu als *apāna* in den Nabel, die Wasser als *retas* in das Zeugungsghed.

dem Sinne nach gewiß richtig, aber grammatisch ist *lāme*, wie Deussen bemerkt, schwerlich haltbar. Man könnte allenfalls eine Parallele dazu in RV 10, 128, 2 finden *mamāntarīksam urulokam astu māhyam vṛtaḥ paratām lāme asmin*, aber daß die Ausdrucksweise auch hier als ungewöhnlich empfunden wurde, zeigt die Vulgata des AV (5, 3, 3), wo *lāme asmin* selbst gegen das Metrum zu *lāmāyāsmāi* verändert ist. Ebenso wenig befriedigt Deussens Vorschlag, *lāmam* zu lesen, da das Wort der Bedeutung nach nicht hierher paßt. Im Epos begegnet, wie das PW zeigt, öfter ein *lāmāyā* in der Verbindung mit *brūhi* oder *prabrūhi* im Sinne von 'sage mir zu Liebe, sage, ich bitte', allein dies *lāmāyā* liegt von *lāme* doch zu weit ab, als daß man es an unserer Stelle etwa einsetzen dürfte, und dasselbe gilt von *lāmāye*, das man etwa, in Analogie zu *manye*, als eine eingeschobene 1 Pers Sing auffassen könnte. Für weitaus das Wahrscheinlichste halte ich es, daß *lāmo* zu lesen ist. Pāṇ 3, 3, 153 lehrt den Gebrauch des Optativs zum Ausdruck eines Wunsches, wenn nicht *laccit* dabei steht, als Beispiele gibt die Kāśikā *lāmo me bhuñjīta bhavān, abhilaṣo me bhuñjīta bhavān*. Lesen wir *bhagavāns tī eia me lāmo brūyāt*, so entspricht der Satz genau dem Mustersatz der Kāśikā, es ist nur der wichtigste Begriff *bhagavān eia* vorweggenommen. Es erscheint mir auch ganz begreiflich, daß die Konstruktion später verkannt und *lāmo* deshalb zu *lāme* verändert werden konnte.

4, 9, 3 *ācāryād dhava vidyā viditā sādhistham prāpayati*. So heist Böhtlingk und die Ausgabe in der Bibl Ind., auch Vedesa in seinem Kommentar, wenigstens nach dem mir vorbegehenden Druck. Die Lesart *prāpayati* beruht aber offenbar nur auf Konjekturen. Nach den Angaben der Ausgabe der Ānand Sanskr Ser bieten die Handschriften des Textes zur Hälfte *prapatīti*, zur Hälfte *prāpad itī*, dasselbe Schwanken zeigen die Handschriften von Śāṅkaras Kommentar. Die von Ranga Rāmanujas Kommentar begleitete Ausgabe der Ānand Sanskr Ser hat nur *prāpad itī* ebenso nach Böhtlingk die Benares Ausgabe und die Tübinger Handschriften. Ein Prasens *prāpatī* ist für diese Zeit ganz unwahrscheinlich, wenn es auch seinen Reflex in Pr *pāvati*, *pāta* hat. Ebenso wenig paßt der Aorist *prāpat* hierher. Und die Bedeutung verbietet überhaupt an eine Form des Aktivs von *prap* zu denken. Śāṅkara erklärt allerdings *ācāryād dhava vidyā viditā sādhisthamatvam prāpnotī* und Ranga Rāmanuja und Vedesa schreiben ihm das nach, der letztere sogar, obwohl er *prāpayati* heist. Danach mußten die Worte bedeuten 'sie erreicht den Zustand der richtigsten sie wird die richtigste'. Allein dieser Sinn befriedigt nicht *sādhistham* kann auch schwerlich im Sinne eines abstrakten Nomens stehen, und *prāpnotī* wird in dieser Verbindung sonst kaum gebraucht. Die Übersetzer legen denn auch alle das Kausativ zugrunde. M Müller und Hertel betrachten *sādhistham* als Objekt, M Müller 'that only knowledge which is learnt from a teacher leads (*prāpayati*) to real good'. Hertel der *prāpayat*

lesen will 'nur die Wissenschaft könne zum Besten (= völlig zum Ziele) führen, die man aus dem Munde seines Lehrers empfangen habe' M Müller hat den beabsichtigten Sinn sicherlich verfehlt, aber auch Hertel kann ich nicht zustimmen. Abgesehen davon, daß *sādhistham* nicht 'das letzte Ziel' bedeuten kann, handelt es sich, wie aus dem Schluß der Erzählung klar hervorgeht, nicht darum, daß Satyakāma glaubt, noch nicht der Weisheit letzten Schluß gehört zu haben, sondern nur darum, daß der richtige Weg bei der Erwerbung des Wissens die Belehrung durch den Lehrer ist. Insofern geben Böhtlingk und Deussen, die *sādhistham* als Adverb zu fassen scheinen, die Worte richtig wieder 'daß ein von einem Lehrer erlerntes Wissen am besten zum Ziele führe' (*prāpayati*), 'daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt' (*prāpayati*). Allein das hier vorausgesetzte *prāpayati* hat, wie schon bemerkt, in den Handschriften gar keine Stütze. Die überlieferte Form, von der wir ausgehen müssen, ist *prāpad*, wofür auch *prāpati* nur eine schlechte, wenn auch ältere Konjekture ist. Gegen Hertels Vorschlag *prāpad* zu *prāpayed* zu verbessern erhebt sich das Bedenken, daß man nicht einseht, wie eine so klare Form wie *prāpayed* in der Überlieferung zu *prāpad* entstellt werden konnte. Ich glaube, der Fehler sitzt etwas tiefer. Art Br 6, 1, 3 erscheint ein Wort *prapad* 'Gang, Weg'. Es wird dort erzählt, daß der Schlangen-seber Arbuda Kādraveya alle Mittage auskroch, um den Göttern bei einem Somaopfer in Sarvacaru Hotrdienste zu leisten. Daran wird die Bemerkung geknüpft *sa ha sma yenopodāsarpāt tad dhāpy etarhy arbudodasarpani nama prapad asti* 'der Gang, auf dem er auskroch, besteht noch heute unter dem Namen Arbudodasarpani'. Dieses *prapad* suche ich auch hier *Ācāryad dhaiva vidyā viditā sādhisthaprapad it*, wörtlich 'von dem Lehrer erlernt, ist die Wissenschaft eine, deren Weg (oder Gang) der geradeste ist', wurde allen Anforderungen genügen. Ich glaube freilich, daß wir in noch engerem Anschluß an die Überlieferung *sādhisthamprapad* 'deren Weg am geradesten ist' zu lesen haben. Bahuvrīhis mit adverbialen Vorderglied sind häufig genug, dennoch weiß ich zur Zeit aus dem Sanskrit eine ganz genaue Parallele nicht anzuführen, wohl aber aus der Sprache der Asoka Inschriften. Im zweiten Saulenedikt findet sich das Bahuvrīhi *cīlamthitika*, *cīlamthitikā* auf *dhammalipi* bezogen, 'von langer Dauer'¹⁾. Natürlich steht eine solche Bildung unter dem Einfluß der danebenstehenden verbalen Ausdruckweise. Man sagte *cīlamthitika*, weil man gewohnt war, *cīlam cīthati* zu sagen²⁾. Ebenso wird man *sādhisthamprapad* gebildet haben, weil man *sadhu prapadyate*, *sādhistham prapadyate* 'er geht gerade, am geradesten'

¹⁾ Daneben und immer in den Felsen Edikten erscheint auch die Form ohne Anusvara

²⁾ Aus demselben Grunde hat man im Sanskrit und Pali Tatpuruṣas gebildet wie *cīramathiti* 'langer Aufenthalt', *Rājatar 3, 105 dhuramthiti* 'beständige Dauer', *Dīp 147 yassa n atthi dhuramthiti*

sagte, die Verbindung *sādhu eti* ist im RV öfter belegt. Es erscheint mir nun aber auch ganz begreiflich, daß man eine solche Bildung und insbesondere das seltene Wort *prapad* später nicht mehr verstand und darum *prapad* zu *prāpad* veränderte. Ähnlich ist auch das Wort *nisprapad* 'das Herauskommen' verderbt worden in Chānd Up 5, 10, 6 *ato vai khalu durnisprapataram*. Das letzte Wort ist sicher nicht mit dem PW zu *durnisprapatanam* oder mit Böhtlingk zu *durnisprapadanam*, sondern zu *durnisprapattaram* zu verbessern 'daraus ist schwerer (oder sehr schwer) herauszukommen'.

atra ha na kimcana iṅyāyeti. Böhtlingk hat das *iti* mit Recht gestrichen. Für die Übersetzung verweise ich auf die folgenden Bemerkungen.

3 Die Lehre

Die Anschauung, die der hier vorgetragenen Lehre ihr besonderes Gepräge verleiht, geht, wie schon Deussen erkannt hat, bis in den Rgveda zurück. Hier heißt es im Purusasūkta von dem Purusa, der alles ist, was war und was sein wird (10, 90, 3, 4)

*etdvān asya mahimāto jydyāms ca pārusah
pādo 'sya iśtvā bhūtāni tripād asyāmṛtam divi ||
tripād ūrdhva ud ait purusah pādo 'syehdbhātal punah |
tato vistan vy akrāmat sāśanāśané abhi ||*

'So gewaltig ist seine Größe und noch größer als dies ist Purusa. Ein Viertel von ihm sind alle gewordenen Dinge, drei Viertel von ihm das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln erhob sich Purusa nach oben, ein Viertel von ihm ward wieder hienieden. Von da breitete es sich nach allen Seiten aus zu dem, was ist und was nicht ist.'

Sicherlich sind die Viertel hier nicht im mathematischen Sinne zu verstehen. Die drei Viertel stehen dem einen Viertel nur als der unendlich größere dem kleineren Teil gegenüber. In diesem Sinne wird der Ausdruck auch später noch gebraucht. Wenn man auch noch soviel opfert, heißt es Dh 108, so ist alles das doch nicht ein Viertel soviel wert wie ehrfurchtsvolles Benehmen gegen Redliche *sabbam pi tam na catubhāgam eti abhi rādanā ujjagatesu seyyo*¹⁾. Allein man hat vorher die Viertel buchstäblich genommen, genau so wie im Fall der Vac. Von ihr wird in RV 1, 164, 45 in ähnlichen Ausdrücken gesprochen wie von dem Purusa, drei Teile von ihr sind im Verborgenen niedergelegt, den vierten reden die Menschen.

*catvāri vā parimitā paddāni tāni vidur brāhmaṇā ye manisinah |
guha trīni nihita nēgayanti turīyam vaco manusyā vadanti ||*

Die Legende des Śat Br (4 1 3, 16) weiß die vier Viertel hübsch gleichmäßig zu verteilen und teilt, in völliger Verkehrung des Ursprung

¹⁾ Häufiger noch ist später der Ausdruck, das ist nicht ein Sechzehntel soviel wert wie, *kalam narhat sodaśim*, siehe PW unter *kala* und Dh 70 Jat 481, 8 usw.

lichen Sinnes, je ein Viertel den Menschen, dem Vieh, den Vögeln und dem kleinen Gewurm zu

Die Idee von dem viergetheilten Purusa hat sich auch sonst noch als fruchtbar erwiesen. Im Verein mit der Vierteilung der Vāc hat sie die Lehre von der vierfußigen Gāyatrī veranlaßt, die uns in zwei verschiedenen Fassungen in Chānd Up 3, 12 und Brh Ār Up 5, 14 vorliegt¹⁾. Der Zusammenhang wird hier durch die ausdrückliche Berufung auf RV 10, 90, 3 in Chānd Up 3, 12, 5f sichergestellt. Ein solches äußeres Zeugnis fehlt in unserem Fall. Daß aber tatsächlich die Vierteilung des Purusa das Vorbild der *sodasakalaidyā* gewesen ist, zeigt sich noch deutlich in der Anordnung des Stoffes. Wie in dem Lied so stehen auch hier noch drei Viertel dem einen Viertel gegenüber. Inhaltlich ist allerdings eine starke Veränderung eingetreten. Drei Viertel des Purusa sind das Unsterbliche im Himmel, ein Viertel von ihm hat sich als die irdische Welt ausgebreitet, Himmelswelt und Erdenwelt bilden den Gegensatz. In der Upanisad sind drei Viertel als die gesamte äußere Welt, Himmel und Erde umfassend, dem einen Viertel als dem menschlichen Organismus gegenübergestellt. Diese Isoherung und Individualisierung des Menschen ist einer der charakteristischen Züge, die das Denken der Zeit der Upanisads von dem der rgvedischen Periode unterscheiden. Man könnte daran denken, in der Lehre vom Brahman wie sie Chānd Up 3, 18 vorgetragen wird, die Mittelstufe zwischen dem Purusasūkta und unserer Upanisad zu finden. Dort wird zunächst die Verehrung des Brahman als *manas* und als *ākasa* empfohlen und dann mit Rücksicht auf diese beiden das Brahman in je vier Viertel zerlegt: *vac prana calsus* und *srotra* auf der einen Seite entsprechen in der üblichen Weise auf der anderen *agnī rayu aditya* und die *dīs*. Das macht einen einfacheren, altertümlicheren Eindruck als unsere Upanisad, wenn auch im Grunde kein großer Unterschied besteht. Dem *manas* entspricht in unserer Upanisad das *āyatanat*, dem *ākasa* die übrigen drei Viertel. Ich zweifle auch nicht, daß Deussen recht hat, wenn er auch diese Lehre auf die Vierteilung des Purusa zurückführt, aber in der Form hat sie sich von ihrem Urbild viel weiter entfernt als unsere Upanisad, indem der Gegensatz zwischen den drei Vierteln und dem einen Viertel völlig aufgegeben ist. So müssen wir in jener Brahman Lehre wohl eher eine Nebenform als die Vorstufe der *sodasakalaidyā* erkennen.

Wie aber die Vierteilung des Purusa den Anstoß zu der Lehre von den Vierteln des Brahman gegeben hat, so ist für die weitere Zerlegung jedes Viertels in vier Teile, die Sechzehnteilung, die als so charakteristisch empfunden wurde, daß sie der Lehre ihren späteren Namen gab, sicherlich noch eine andere Idee von Einfluß gewesen, die Sechzehnteilung Prajā-

¹⁾ Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ich kann mich Deussens Auffassung nicht in allen Teilen anschließen. Seine Erklärung von Chānd Up 3, 12, 5 erscheint mir sprachlich nicht möglich.

patis Sie findet sich zu frühest ausgesprochen wohl in einem Mantra des Yajurveda, Vāj S 8, 36¹⁾

yasmān na jātah paro anyo asti ya ānucā bhuvanāni viśvā |

prajāpatih prajāyā samratānas trīni jyotiṃsi sacate sa ṣoḍaśi ||

‘Der höher ist als irgendein anderer, der geworden, der in alle Wesen eingegangen ist, Prajāpati, mit Nachkommenschaft beschenkend, gesellt sich sechzehnteilig den drei Lichtersehnungen²⁾’

Śat Br 7, 2, 2, 17, 9, 2, 2, 2 ist von dem *sodaśakalah prajāpatih* die Rede. Der Ursprung der Sechzehnteilung ist völlig klar. Die Texte sprechen unumwunden seine Gleichsetzung mit dem Mond aus, die im Grunde nur eine andere Ausdrucksform für seine so unendlich oft hervorgehobene Identifizierung mit dem Jahr ist. Nach Kaus Up 2, 9 soll man in der Vollmondsnacht den aufgehenden Mond mit dem Spruch verehren *samo rūjāsi vicalsanah pañcamukha 'si prajāpatih* ‘du bist König Sama, der weitschauende, du bist der funfmündige Prajāpati. Brhī Ār Up 1, 5, 14 heißt es *sa esa samratasarah prajāpatih sodaśakalah | tasya rātraya eva pañcadaśa kalā dhruvanvīśya sodaśi kalā | sa rātribhir evā ca pūryate 'pa ca līyate | so 'mūvāśyām rātrim etayā sodaśyā kalayū sarvam idam prānabhrd anupravīśya tatah prūtar jāyate* ‘Jener Prajāpati ist das Jahr, ist sechzehnteilig. Die Nächte sind 15 Sechzehntel von ihm, unveränderlich ist sein sechzehntes Sechzehntel. Während der Nächte nimmt er zu und nimmt er ab. Wenn er in der Neumondsnacht mit jenem sechzehnten Sechzehntel in alles dies, was Leben hat, eingegangen ist, wird er am nächsten Morgen wieder daraus geboren’. Der unveränderliche Teil der hier als der sechzehnte bezeichnet wird, wird aber auch von den anderen als der siebzehnte unterschieden und so öfter von dem *saptadaśah prajāpatih* gesprochen (Śat Br 5, 2, 2, 3, 17, 10, 4, 1, 16, 13 2, 2, 13, Kaus Br 16, 4). Man hat dann diese Sechzehnteilung auf die Tiere (*sodaśakalā va pasavaḥ* Śat Br 12, 8, 3 13, 13, 3 6 5, auch Tāndya M Br 19, 5 6, 6, 2), auf den menschlichen Leib und den Puruṣa im Leibe (Śat Br 10, 4, 1, 17³⁾), 11, 1, 6, 36, Chānd Up 6 7, 1, Prasna Up 6) auf dieses All (*sodaśakalam va idam sarvam* Śat Br 13, 2, 2, 13, 5, 1, 15, 6, 2, 12, Kaus Br 16, 4, 17, 1) und schließlich auf das Brahman übertragen. So erklärt sich die wunderliche Auseinandersetzung in Jaim Up Br 4, 25, 1f. *sac casac casac ca sac ca vāl ca manas ca [manas ca] vāl ca calsus ca śrotam ca śrotam ca calsus ca sraddhā ca tapaś ca tapaś ca sraddhā ca tāni sodaśa | sodaśakalam brahma | sa ya evam etat sodaśakalam brahma veda tam evaitat sodaśakalam brahmā-*

¹⁾ Mit veränderter erster Verschärfte auch Vaj S 32, 5. Für weitere Nachweise und Varianten siehe Bloomfields Konkordanz.

²⁾ Nämlich dem Feuer, der Sonne und dem Blitz. Savana (zu Taitt Br 3 7, 9, 5) irrt, wenn er das Beiwort *ṣoḍaśi* nur mit Rücksicht auf die rituelle Verwendung des Mantra erklärt. *etannāmakagraho bhūta*.

³⁾ Mit Hinzuziehung des *prāna* als des siebzehnten Teiles.

pyeti 'das Seiende und das Nichtseiende, das Nichtseiende und das Seiende, Rede und Denkkraft, Denkkraft und Rede, Gesicht und Gehör, Gehör und Gesicht, Glaube und Kasteiung, Kasteiung und Glaube, das sind sechzehn Sechzehnteilig ist das Brahman Wer dies seelizehnteilige Brahman in dieser Weise kennt, zu dem kommt dies sechzehnteilige Brahman' Inhaltlich hat das hier gelehrt Brahman mit dem unserer Upanisad nichts gemein, aber der Form nach ist es ihm gleich, und deutlicher als jenes verrät es, woher ihm diese Form überkommen ist Wir dürfen also wohl sagen, daß beide Vorläufer und Wegbereiter des Brahman, Purusa und Prajāpati, ihm das äußere Gewand gehen, in dem es in unserer Upanisad erscheint

Nach Deussen betrifft nun die Offenbarung, die die Tiere und das Feuer dem Satyakāma zuteil werden lassen, nur die Erscheinungsformen des Brahman, nicht aber sein Wesen selbst Das ist gewiß vom Standpunkt späterer Erkenntnis aus richtig, allein was in dem Text berechtigt uns zu der Annahme, daß der Verfasser schon diese scharfe Linie zwischen Erscheinung und Wesen gezogen habe? Ich bin überzeugt, daß er mit seiner Auseinandersetzung das Wesen des Brahman genau so gut erschöpft zu haben glaubte wie der Verfasser von Chānd Up 3, 18, wenn er, wie schon erwähnt, das Brahman für *manas* und *ākāśa* erklärt Deussen meint, daß das Wesen des Brahman mitzuteilen dem Lehrer vorbehalten geblieben sei, und wenn auch nicht gesagt werde, was dieser dem Satyakāma mitgeteilt habe, so sei es doch schwerlich nochmals die Lehre von den *pādas* des Brahman gewesen, sondern wahrscheinlich die Wissenschaft von Brahman selbst und dem Wege zu ihm, in deren Besitz sich Satyakāma im folgenden Abschnitt befinde Er übersetzt die Worte *tasmai hastad evorāca* daher 'da legte er ihm dasselbe (das Brahman) aus' Allein *uvāca* kann nicht 'auslegen' bedeuten Die Worte *tasmai hovāca* können hier keinen anderen Sinn haben als vorher, wo sie die Reden der Tiere und des Feuers einleiten, und *etad eva* ist nicht 'das Brahman', sondern allgemein 'gerade dieses, ganz dasselbe' Ebenso erklärt Śaṅkara *ity ukta ācārya 'brah̄m tasmai tām eva davatair uktaṁ vidyām*, und noch deutlicher drückt sich Ranga Rāmānuja aus *evam ukta ācāryas tasmai satyakāmāyastad eva soddāśakala-brahmavijñānam evorāca | tad evānyūnānatirīkṣitam uvācety arthah* Wenn der Lehrer dem Satyakāma ganz dasselbe verkundet wie die Tiere und das Feuer, so entspricht er damit genau der Bitte des Schülers *bhagavāms tv eva me kāma brūyāt* Auch in diese Worte legt Deussen einen falschen Sinn, wenn er übersetzt 'aber Ew Elfr wurden mögen es mir, bitte, erklären', es braucht wohl kaum bemerkt zu werden daß *brūyāt* der regelmäßige Optativ Pras zu dem Perfekt *uvāca* ist Satyakāma bittet den Lehrer nicht, ihm das Gehörte zu erklären, sondern es ihm noch einmal vorzutragen, weil man der Ordnung gemäß nur von dem Lehrer und nicht von Fremden Unterweisung empfangen darf Auf keinen Fall darf man einwenden, daß sich Satyakāma in Chānd Up 4, 10—15 im Besitz eines

höheren Wissens befindet. Es wurde schließlich nichts hindern, anzunehmen, daß Satyakāma sich dieses höhere Wissen später selbst erworben habe. Allein solche Überlegungen sind ganz mißig. Es kann nicht scharf genug betont werden, daß die einzelnen, durch die Wiederholung der Schlüsselworte gekennzeichneten Abschnitte der Chānd Up selbständige Stücke sind, und daß es daher ganz falsch sein würde, die Angaben des einen mit denen des anderen in Einklang setzen zu wollen.

Außer Deussen haben die Übersetzer die Worte *tasmai harad evāca* denn auch richtig aufgefaßt, der sich anschließende Satz *atra ha na kīmcana vīyāya* aber ist bisher allgemein mißverstanden worden. Aus Śaṅkaras Erklärung selbst ist nicht viel zu entnehmen, er umschreibt nur in der gewöhnlichen Weise die finite Verbalform durch das Partizip *atra ha na kīmcana soddśakalavīdyāyāḥ kīmcid ekadeśamātram api na vīyāya na vīgatam ity arthah*. Er wird das aber wohl so verstanden haben wie Ānandagiri angibt *na vīgatam kim tu pūrṇam vīdyā vāyṛūḍibhir ācāryena copadīśteśaśah*. Dasselbe meint Vedeśa *atra derebhyah śrāvane na kīmcana vīyāya nāpagatam na kīcid dhānīr abhūd ity arthah*. In demselben Sinne übersetzt M. Müller 'nothing was left out', Böhtlingk 'hierbei fiel nichts aus', Hertel 'dabei ging nichts verloren'. Allein abgesehen davon, daß es mir sehr fraglich ist, ob *vīyāya* überhaupt die angenommene Bedeutung haben kann, sieht man doch nicht ein, warum betont werden sollte, daß der Lehrer nichts ausgelassen habe. Das mag Deussen gefühlt haben, wenn er aber selbst übersetzt 'dabei fiel nichts daneben', so ist das ein Ausdruck, der nur im Hinblick auf das biblische Gleichnis vom Sacmann verständlich ist und unmöglich das indische *vīyāya* wiedergeben kann¹⁾. *Vīyāya* ist wörtlich 'ging auseinander' und das ist hier von dem Auseinandergehen in der Lehre gebraucht, genauso wie sein Gegenstück *saṁvīyāya* 'ging zusammen' in derselben Verbindung mit einem Lokativ Śat Br 10, 6, 1, 1 von dem Übereinstimmen in der Ansicht gebraucht wird *te ha vāisvānare saṁvīyāya tesām ha vāisvānare na saṁvīyāya* 'die berieten sich über den Vaisvanara, sie kamen über den Vaisvānara nicht zusammen', 'us de vāisvānaro non convenit', wie das PW übersetzt. Es wird also nochmals mit allem Nachdruck versichert, daß Haridrumata Gautama dem Satyakāma genau das selbe mitteilte wie die Verkunder im Walde, und das hat seinen guten Grund: für das naive Denken der alten Zeit lag in dieser vollkommenen Übereinstimmung die Gewähr für die Richtigkeit der Lehre.

¹⁾ Die Erklärung im PW: auch nicht das geringste ist verschwunden, verloren gegangen (von der Lehre) bedarf wohl kaum der Widerlegung.

Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans.

Unter den Papierhandschriften, die Herr Prof von Le Coq in Qyzil ausgegraben hat, befindet sich eine Anzahl von Blättern mit Formeln für die sogenannten *saṃghakarmans*, die Kapitelverhandlungen, die mehr oder minder genau den in Pali erhaltenen *kaṃṃavācās* entsprechen. Die Mehrzahl der Blätter gehört wohl Handschriften an, in denen diese Formeln gesammelt waren wie ja auch im Pali Sammlungen der *kaṃṃavācās* vorliegen. Die Blätter sind vielfach verstümmelt, manche Bruchstücke werden sich aber wohl noch zusammensetzen lassen. Bisweilen sind auch Bruchstücke einer und derselben Formel in Resten verschiedener Handschriften erhalten, so daß die Ergänzung möglich ist, und schließlich wird auch die Wiederkehr derselben Wendungen und Ausdrücke in verschiedenen Formeln die sichere Herstellung des verlorenen Textes gestatten. Jedenfalls müssen diese Handschriftenreste im Zusammenhang behandelt werden. Wenn ich trotzdem im folgenden ein paar einzelne Blätter veröffentliche, so hat mich dabei nicht der Wunsch geleitet, eine Probe dieser Gattung von Schriften zu geben. Ich teile sie vielmehr deswegen schon jetzt mit, weil sie Angaben enthalten, die für die mittelalterliche Geschichte und Geographie Ostturkestans nicht ohne Wert sind und daher allen, die sich für die damit in Zusammenhang stehenden Fragen interessieren zugänglich sein sollten. Auf den eigentlichen Inhalt der Texte werde ich daher auch nur insoweit eingehen als es für das Verständnis jener Angaben notwendig ist.

Das erste Blatt (Nr 1) stammt aus einer zierlichen Handschrift, 12,5 cm lang, 5,3 cm hoch. Die Blattzahl ist durch Beschädigung des linken Randes verschwunden. Die Schrift ist im wesentlichen mit der des Revisors der alten Dramenhandschrift¹⁾ und derjenigen der späteren Dramenhandschrift²⁾ identisch. Ich möchte sie als den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brahmi bezeichnen. Von der späteren Schrift unterscheidet sie sich vor allem in den Zeichen für *ya* und *ma*. In der archaischen Schrift erscheint das alte dreiteilige *ya* mit einer meist deutlichen Schleife am linken Ende. Die mittlere Vertikale ist oft etwas nach links gerichtet und am oberen Ende nach rechts umgebogen, oft wird diese Vertikale aber auch geteilt so daß ein nach unten offener Winkel entsteht. Beide Formen finden sich in dem vorliegenden Bruchstück ebenso wie in der Dramenhandschrift nebeneinander. In der späteren Schrift zeigt das *ya* drei gleichmäßige, nach rechts umgebogene Zacken. Das archaische *ma* läßt noch deutlich den Zusammenhang mit dem alten Brāhmī Zeichen erkennen. Allerdings ist der untere Teil des Buchstabens oft schon zu einer Horizontallinie zusammengesebrumpt, aber immer wird die Feder doch noch zunächst von links nach rechts und dann zurück von

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen S 12ff

²⁾ Sitzungsber d Berl Akad d Wiss 1911, S 380 oben S 191

rechts nach links geführt. In der späteren Schrift wird die untere Linie stets ganz selbständig gezogen und steht mit der mittleren Horizontalen überhaupt nicht mehr in Verbindung. Auch das archaische *na* steht der alten indischen Brāhmī Form noch ganz nahe, in der späteren Schrift werden die beiden Kurven tief hinabgezogen und mit der mittleren Grundlinie verbunden. In dem archaischen *la* wird die Querlinie meist noch zu einer Kurve nach rechts ausgezogen, die Gewohnheit, diese Kurve eckig zu gestalten und bis an die Vertikale heranzuziehen, wodurch das typische Rechteck der späteren Schrift entsteht, zeigt sich erst in ihren Anfängen. Nun ergibt sich aus einem der im folgenden veröffentlichten Blätter, daß alle Eigentümlichkeiten der späteren Schrift in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts bereits völlig ausgebildet waren. Wir werden die Entstehungszeit der Handschrift, der das vorliegende Blatt angehört, daher nicht unter den Anfang des sechsten Jahrhunderts hinabrücken dürfen.

Trotz des gefälligen Äußeren ist die Handschrift mit wenig Sorgfalt geschrieben. Fehler finden sich fast in jeder Zeile. Ich habe davon abgesehen, sie zu berichtigen, zumal es nicht sicher ist, ob sie einfach der Nachlässigkeit des Schreibers entspringen oder auf eine Verwilderung der Sprache im Munde der turkestanischen Mönche zurückzuführen sind. Der Text, so wie er auf dem Blatt steht, lautet

Vorderseite

- 1 upāvāsa ksamaty eia sanghasya tasmāt=tusn(1)m eia(m) dhār(ā)n(1) ||
[sama]nm(ā)[harat]v (āyusmān)
- 2 oḍya sanghasya varsopagamanam nam āpy=adya itthannāmnō bhīkṣo
varsopagamanam aham=1[itthā]
- 3 nnāma bhīkṣu varsopagacchāmi purimām trin māsa Hippulanagaram
gocaragrāmam upasrāya Kucimā
- 4 hārājñā Vasuśāsā dānapatinū Dharmarāmaḥkāre svakalayanam prati
samskā[ra]
- 5 eiam dvir api trir api || srnotu bhadanta sangha ayam itthamnama
utsahati san(gha)
- 6 (pr)āptakale ksamate [ā]j[ñ]a ca sanghasya yat sa itthamnāma bhīkṣu
sanghasya pravarā[ka]
- 7 nyeta eṣā j[ñ]ā[pt] (srnot)u bhadanta sangha ayam itthamnāma
bhīkṣu utsahati,

Rückseite

- 1 sya pravā[ra]ia [m] (1)itthamnāma bhīkṣum pravavala
sammanyat(e) [ya]sy (a)yu(sma)
- 2 mate m etthamnāmasya bh(1)kṣu sanghasya pravarapakam ksa
maty eva sanghasya tas(m)a
- 3 (t)u snim eiam=aham dhārayāmi || samanvāharatv āyusmān adya san
ghasya

- 4 *pravāranā mam āpy adya pravāranā aham itthamnāma bhikkusur bhada*
[nta]m
 5 *sangham pravārayāmi drstena śrutena paṭisaṅkayā aradatu mām sangha*
 6 *anulampāma-upādāya paṭṭan āpattiṃ yathādharmam pratikarissāmi evam*
dv[r a]

Das Blatt entstammt einer Handschrift die eine Sammlung von Formeln enthielt. In der ersten Zeile schließen offenbar die Formeln für die Uposatha-Feier. Dann folgen in Zeile 1—5 die Formeln für das Varso-pagamana, darauf die Pravāraṇa-Formeln. In derselben Reihenfolge werden die drei Feiern auch im Vinaya des Pali-Kanons behandelt. Ebenso folgen in einem anderen Blatt (Nr II) in der gewöhnlichen späteren Schrift die Formeln für Kapitelverhandlungen während der Regenzeit auf die des Uposatha, wenn sich auch in einzelnen Abweichungen im Text zeigen. Leider liegt von diesem Blatt zur Zeit nur ein Stuckchen vom rechten Ende vor.

Vorderseite

- 1 /// (u)posathah kr
 2 /// Isah kṛtāh sa
 3 /// (sam)[gha]sya varṣopa
 4 /// (aha)m itthamnāma bh
 5 /// (goca)ragrāmam upa
 6 /// [y] — evam dvir api
 7 /// (sa)pta rātrir adhāt

Rückseite

- 1 /// [sa] evam dvir=api
 2 /// sapta rātrir adh
 3 /// (a)dhātisthami ba
 4 /// nam d[v]ir=api tr
 5 /// sanghah ayam e
 6 /// (lara)ṇiyena :
 7 /// (sam)ghah evamna

Die hier in Z 3—6 der Vorderseite erhaltenen Worte gehören zweifellos derselben Varsopagamana-Formel an, die das erste Blatt bietet, doch war der Schluß der Formel hier augenscheinlich kürzer gefaßt. Das *ba* in Z 3 der Rückseite ist sicherlich zu *bahikkusimam* zu ergänzen. Das beweist, im Verein mit den in Z 2 erhaltenen Worten *sapta rātrir adh*, daß sich an die Varsopagamana-Formel hier noch die Formel schloß, mit der der Mönch um die Erlaubnis zu bitten pflegte, die für die Regenzeit vorgeschriebene Residenzpflicht aus einem oder dem anderen Grunde auf sieben Tage zu unterbrechen.

Historische Angaben enthält nur die Varsopagamana-Formel in der Fassung von Nr I. Der Anfang läßt sich soweit er nicht erhalten ist, mit Sicherheit herstellen: 'Der Bruder soll bedenken!'. 'Heute findet für den Orden der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Auch für mich den Mönch N N findet heute der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Ich, der Mönch N N, trete in den Ruhestand der Regenzeit und zwar für die früheren¹⁾ drei Monate, indem ich die Stadt Hippuka als Ort,

¹⁾ Lies *samaṃ idharatu*

²⁾ Für die Bedeutung von *purima* verweise ich auf Mal. ivagga 3. 2. 2.

wo ich meinen Lebensunterhalt suche¹⁾, erwahle.“ Die Konstruktion der folgenden Worte ist nicht ganz sicher. Das *ya* des zweiten Blattes laßt darauf schließen, daß nochmals ein Gerundum auf *ya* gebraucht war. Die Instrumentale *Kucimāhārājñā* usw. lassen ein Part. Perf. Pass. erwarten, das wohl nur in *pratisamskara* . . stecken könnte, wenn auch die erhaltenen Reste nicht recht dazu stimmen. Ich möchte daher vorläufig übersetzen: 'indem ich die eigene Höhle in dem Dharmārāma vihāra²⁾, die von dem Mahārāja von Kuci Vasu³⁾as, dem Gnbeherrn, wieder instandgesetzt ist, bewohne'. Es ist sehr wohl möglich, daß sich die Formel noch einmal in einer anderen Handschrift finden wird und die Übersetzung danach etwas berichtigt werden muß; für die historischen Angaben, die die Stelle enthält, wird das auf keinen Fall von Bedeutung sein. Die Formel schließt in der gewöhnlichen Weise: 'So (soll nun) zum zweiten und zum dritten Male (sprechen)'

Es ist, soviel ich weiß, das erste Mal, daß in einer Sanskrit-Handschrift aus Turkestan der Name des Landes erscheint, der heute *Kuā* lautet. Die hier gebrauchte Form stimmt aufs beste zu der Schreibung des Nnmens bei Huen-tsang 屈支 *K'u-⁴⁾chi*, in alter Aussprache *K'ut-⁵⁾chi* (Karlgren *K'juet-⁶⁾ti⁷⁾*). Die Namensform *Kuci* war offenbar auch Varāhamihira bekannt, der Brh. Samh. 14, 30 unter den Völkern des Nordostens die Kucikas erwähnt⁸⁾. Die Angabe des sanskrit-chinesischen Wörterbuches Fan-yu-tan-ming, daß der Name des Landes im Sanskrit 俱支 *Kucina* gelautet habe⁹⁾, bestätigt sich nicht, und es ist in der Tat schwer einzusehen, wie man zu dieser Form gelangt sein sollte. Da die alte Aussprache der chinesischen Zeichen *Ku-¹⁰⁾chi-nang* war, so darf vielleicht die Vermutung geäußert werden, daß damit der Gen Plur von *Kuci*, *Kucīnām* '(das Land) der Kucis' wiedergegeben werden sollte. Unklar bleibt es auch, woher die moderne Namensform *Kuā*, chin. 庫 車 *K'u ē¹¹⁾u*, stammt. Sie muß jeden-

¹⁾ Vgl. *Rājagaham gocaragāmam lateā*, Childers, P D unter *gocara*, auch *ekam indavarūṣkarukkhāṃ gocaragāmam lateā*, Jat IV, 8, 9

²⁾ Sicherlich ist im Text *Dharmārāma vihāre* zu lesen

³⁾ Für andere chinesische Schreibungen verweise ich auf den für die Geschichte Kucis wichtigen Aufsatz von Sylvain Lévi, Le "Tokharien B", langue de Koutcha, JA XI, 2, S 311ff (im folgenden mit L oder Lévi zitiert) und Watters, On Yuan Chwang's Travels in India I, S 58. Alle Angaben über die alte Aussprache der chinesischen Namen beruhen auf den Mitteilungen Prof. F. W. K. Mullers, dem ich dafür zu großem Danke verpflichtet bin.

⁴⁾ L S 344. Daß die Kucikas die Bewohner des turkestanischen Kuci sind, ist kaum zu bezweifeln, zumal, wie Lévi bemerkt, daneben die Činas und die Khašas erwähnt werden. Sir George Grierson, Ling Surv. of India, Vol IX, p 6, will allerdings die Činas auf die Shins von Gilgit beziehen, was mir wenig wahrscheinlich dünkt. In den Khašas sieht er das oft erwähnte Volk im äußersten Nordwesten Indiens. Sollte aber nicht *Khaša* hier und an anderen Stellen vielmehr auf die Bewohner Kashgars gehen?

⁵⁾ L S 344, Watters a a O S 53

falls bereits im Ausgang des 16 Jahrhunderts gebräuchlich gewesen sein, da Benedict Goës die Hauptstadt des Landes Cucia nennt¹⁾

Der Stadtnamen *Hippuka*, dessen Lesung völlig sicher ist, ist bisher unbekannt. Er ist auffällig genug, da die einheimische Sprache bekanntlich ein *h* nicht kennt. Der Dharmārāmavihāra, der sich in der Nahe von Hippuka befunden haben muß, könnte allenfalls mit 達葛 Ta mu, in alter Aussprache *D'at-mu* oder *D'ar mu* (Karlgren *D'at-muo*), identifiziert werden, das sich in einer in das 4 Jahrhundert zurückgehenden Aufzählung von Klöstern in Kuci findet (L S 338).

Ein Königsname *Vasuyāsa* scheint in den von Levi zusammengestellten chinesischen Berichten nicht vorzukommen. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, so muß *Vasuyāsa* vor dem Anfang des 6 Jahrhunderts gelebt haben. Nach den Chinesen führte die in Kuci regierende Dynastie seit dem Jahr 91 n Chr bis zum Ende des 8 Jahrhunderts den Familiennamen 白 *Po* 'Weiß'. In den chinesischen Quellen erscheint daher dieses *Po* fast immer als erster Bestandteil der Königsnamen. Um so seltsamer ist es, daß von den vier Königsnamen, die hier jetzt in Texten in Sanskrit oder in der einheimischen Sprache zutage getreten sind, keiner mit einem Wort für 'Weiß' zusammengesetzt ist.

Eine besondere Klasse bilden die Formulare für Ankündigungen von Schenkungen, die Laien an den Orden gemacht haben. Ein leidlich erhaltenes Blatt (Nr III) in der gewöhnlichen späteren Schrift, 6,8 cm hoch, 21,2 cm lang, mit der Blattzahl 46, gestattet mancherlei Ergänzungen in schlechter erhaltenen Stücken, und mag daher hier seine Stelle finden, obwohl es selbst keine historischen Angaben enthält.

Vorderseite

- 1 || *tadartham atvasambodhayam yad ayam śubharucirodārādīptorjitavīśata vīma*
- 2 *lavipulāyatanamahapradānadātā dānapatir=imam āryasamgham pravarama[ti]*
- 3 *nayayānayanīyamasampanno=nekaḡunaganāvaso varavīmala(h)*
- 4 *ra(va[rū])pyasampanno vāsavādībhir=amaravarair abhyarcito bhagavacchrā(vahanām)*
- 5 *sam[gham=a]nena sucina pravi[ti]ena prabhūten=ānnapānena pratīmanayati (tad asmā)*
- 6 *d=(ru)cirūt=p(r)adūnad=[ya](t=su)ca(r)ṇ(=tam ta)d bhavat(v)=etesām dānapa[ti]nām (i)[śṣ]ta[ra]rga](lokasy ā)*

Rückseite

- 1 *vū(p)[ta]y[ī](e) sabra[h]m(en)[d]r(o)[p](e)ndra yama[ra]u[na]dhan(eś)va(rū)d(yagato) [b](o)[dh](v)[ti]ra(yācūpta)*

¹⁾ Yule, Cathay, S 573

- १ ye ye [e] = (ā)smāt = kulād = abhyat(i) [i] (ū) = leśāmm = apy = abhiptātān(ā) m =
arth(ā)nām prasiddha(ye)
२ [pa] (ñicaga) tyupapannānām satvūām caturnāmm = ahāraparijñātāya bha-
(vatu)
३ yac = ca k(i)mcid = di(ya)te tat = sarvebhyaḥ samam diyatām = it — || ||
mātsaryasya
४ tū — dhanam = aparamitapretaduhlādīvyāram śraddhāsasyām [b] uirati =
bhavasukha
५ [la] dam molasambhūrabhūtam dūridryaryādhi vāidyas = trdaśapurapatham
durgatipa —

Der Text dieses Blattes, mit Ausnahme des Schlußverses über das Geld, kehrt in einem anderen Blatt (Nr IV) wieder, von dem etwas mehr als die rechte Hälfte und außerdem ein kleines Bruchstück erhalten ist. Die Höhe des Blattes beträgt 61 cm, die Länge ursprünglich etwa 42 cm. Die Schrift zeigt den späteren Typus.

Vorderseite

- 1 mahādānapati kuciśvara kucimahārājū(ā) [s]p(e)na s(ar)-
dha(m) kuci]
- 2 (sa)ngaha sangāt-sangham vinirmuktam dāntam dāntam jī(e)ndr(i)
yam— kṣetram pādacar — y svarga—
- 3 ∪ — ∪ — (1) — — — ∪ — — — — — ∪ — ∪ ych santarpayasā nirdosā mā-
nerśyamohavargitam 2 āyurvarṇayasā lobhogabala—
- 4 ∪ — ∪ — — — — [ca]tu[sk] — — — — — ∪ — u ca 3 ato-sti kṛicid-yat-pun-
yam punyabhīśyanda eva ca sūkṣasy-opacayo ya tvā r [ś]
- 5 — — ∪ — ∪ — (4) [a]pi kala ∪ — — — — — ∪ — ∪ — y dharmakriyā
c eyam bhāvec-śreṣṭhōpapattaye 5 śarīśamun=api devānām nāganām ya
- 6 ∪ — ∪ — — — — vastugi — — — — — ∪ — ∪ — [6] tathā pañcogatiśthānām sar-
īśam prāninām api puṇyayā varīlatu sadā

Rückseite

- 1 --- -- - - - ca 7 yal lı --- -- - - - cah savıraya yathā
deyam navaḷānā[m]ñ=ca tat=samam itı — 8 || || tada(rtha)
2 (m=avasambodhayāmı ya)d=aṣyam subharu(cirodāradyptorystariśadarımala
vip)ulāyatanamahapradanadata dānapatir imam=āryasangham prava
ramatinayavinaya 1)
3 (niyamasampanna nelagu)naga[n](avāso varavimalahira)vatrāpyasam
panno vasaivadıbhīr amaravarar abhyarcito mbhagavacchravalakasa
m gham=ane[k]le

¹⁾ *naya* ist später in ganz kleiner Schrift unter der Zeile eingefügt

- 4 (na śucinā praṇītena prabhūten=ānnapānena prati)[m](ā)nayata¹⁾ tad=asmād=rucirapradūnād=yat=sucaridaṃ tad=bhavatv=etesāṃ dānapatīnāṃ viśiṣṭasīa)-
- 5 (rgalokasy=āiāplaye sabrahmendropendra).... (yama-arunadhaneśīa)rādi-jagato bodhitrāyāvṛpaye—ye c=āsmāt=ḥ[u]lād=abhyatītas=teṣā(m=α)p[y]abhīpsi(tānām=α)-
- 6 (rthānām prasiddhaye) . . (pañcagatyupapannānām satvānām caturṇām=āhārapa)riṇṇātāyair=bhavatu yac=ca kiñcid=dīyata [ta](t=sarve)bhyah samam dīya[tā](m=iti)

Der Prosatext, der die Rückseite des Blattes füllt, laßt sich übersetzen wie folgt: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Gabenherr, der Spender schöner, herrlicher, hochherziger, glanzender, mächtiger, lauterer, reiner, umfangreicher, ausgedehnter²⁾ großer Gaben, der mit vorzüglicher Einsicht, Lebensklugheit, Bescheidenheit und Zurückhaltung begabt ist, der eine Statte zahlreicher Tugenden ist, der mit trefflicher lauterer Scham und Scheu³⁾ begabt ist, dem Indra und die übrigen höchsten Götter huldigen,* diesen Orden der Edlen, den Orden der Hörer des Erhabenen mit mannigfachen⁴⁾, reinen, schmackhaften, reichlichen Speisen und Getränken ehrt⁵⁾ Das Verdienst nun, das aus dieser herrlichen Spende herruhrt, möge diesen Gabenherren zur Erlangung der vorzüglichen Himmelswelt reichen, einschließlich der Welt Brahmanas, Indras, Upendras, Yamas, Varunas, Dhaneśvaras und anderer Götter⁶⁾, zur Erlangung der dreifachen Erleuchtung. Und auch denen, die aus diesem Geschlecht dahingegangen⁷⁾ sind, möge es zur Erlangung der gewünschten Ziele reichen. Den Wesen, die in den fünf Daseinsformen befangen sind, möge es zur richtigen Erkenntnis in betreff der vier Nahrungsstoffe reichen⁸⁾ Und was immer gegeben wird⁹⁾, das soll gleichmäßig allen gegeben werden.'

Die vorhergehenden acht Ślokas sind zu lückenhaft überliefert, als daß sie eine Übersetzung gestatteten. Das Erhaltene laßt aber deutlich

¹⁾ na ist später unter der Zeile eingefügt

²⁾ Obwohl auf beiden Blättern āyātana steht, ist doch offenbar āyata zu lesen

³⁾ hiravatrāpya entspricht Pali hīrotappa

⁴⁾ anelena scheint hier für das anena des ersten Blattes eingetreten zu sein

⁵⁾ Lies pratimānayaṭi

⁶⁾ Das sabrahma- beginnende Kompositum soll offenbar viśiṣṭasvargalokasya näher erklären, obwohl es hinter arāplaye steht

⁷⁾ Lies abhyatītas

⁸⁾ Lies -parijñātāyair bhavatu Ich bin nicht sicher, daß ich die Stelle richtig verstehe. Das Wort pañcagatyupapannānām beruht auf Konjekturen, ist aber so gut wie sicher. Das caturṇām bezieht sich offenbar auf die vier āhāras. Die zum Teil nur auf dem ersten Blatt erhaltene Lesung caturṇāmm āhāraparijñātāyair ist sinnlos. Ich vermute, daß caturṇām āhāraparijñātāyair zu lesen ist und dies für caturṇām āhārānām (oder caturāhāra-)parijñātāyair steht.

⁹⁾ Lies dīyate.

erkennen, daß den Versen im wesentlichen dieselben Gedanken zugrunde liegen wie dem folgenden Prosastück. Den wichtigsten Teil des Textes bildet die den Versen vorangehende Prosa. Allerdings ist gerade an dieser Stelle das Blatt so beschädigt, daß sich der Zusammenhang des Textes nicht mehr erkennen läßt. Wir können nur feststellen, daß hier ein König von Kuci, der die Titel 'der große Gabenherr, der Herr von Kuci, der Mahārāja von Kuci' erhält, und nochmals der Name des Landes erwähnt war. Wir können aber, wie ich glaube, auch den Namen jenes Königs ermitteln. Dieser Name muß zwischen *Kucimahārājū* und *s dh* gestanden haben. *s dh* ist, wie aus einem im folgenden veröffentlichten Bruchstück hervorgeht, zu *sūrdham* zu ergänzen. Davor steht *sp na*, das *s* ist zwar an der linken Seite etwas beschädigt, aber völlig sicher. Da *sūrdham* einen vorausgehenden Instrumental verlangt, so ist *sp na* zu *spena*¹⁾ herzustellen, dieser Instrumental stimmt durchaus zu dem vorhergehenden *Kucimahārājū(ā)*. Der Name des Königs muß also auf *-spa* ausgelauteet haben. Nun hat Levi, S. 319ff., in äußerst scharfsinniger und völlig überzeugender Beweisführung dargetan, daß der Vater des zur Zeit der Anwesenheit von Huen tsang in Kuci regierenden Königs den Namen *Suvarnapuspa* trug. Das ist weiter durch ein Holztafeleben in einheimischer Sprache bestätigt worden, das nach den Regierungsjahren eines Königs *Sivarnabūspe* datiert ist (L. S. 320). Levi hat ferner gezeigt, daß ein Sohn dieses *Suvarnapuspa* *Haripuspa* hieß. Wir haben also unter den Namen von Angehörigen der Dynastie von Kuci zwei Namen auf *puspa* und das legt die Vermutung nahe, daß auch in unserer Stelle *spena* zu *puspena* herzustellen ist. Ein Blick auf die Handschrift macht das zur Gewißheit, der Rest des untergeschriebenen *u* ist noch deutlich zu erkennen. Es fragt sich jetzt weiter, ob *puspena* zu *Suvarnapuspena* oder zu *Haripuspena* zu ergänzen ist. Gegen das letztere spricht der Abstand zwischen *Kucimahārājū(ā)* und *puspena*, der nur durch drei, nicht durch zwei *akṣaras* ausgefüllt werden kann. So gelangen wir zu der Lesung *Suvarnapuspena*. Tatsächlich ist nun genau an der Stelle, wo wir es erwarten sollten, das äußerste Ende des untergeschriebenen *u* von *su* noch sichtbar. Ich glaube demnach die Lesung *Suvarnapuspena* so wenig im Grunde von dem Wort erhalten ist, als gesichert bezeichnen zu können.

Die Nennung des Königs hat in einem Formular wie dem vorliegenden nur einen Sinn, wenn es der zur Zeit der Niederschrift regierende König war. *Suvarnapuspa*'s Regierungszeit fällt in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit muß also auch die Handschrift stammen, der unser Blatt angehört, und da sie den späteren Schrifttypus zeigt, so können wir jetzt, wie schon oben bemerkt, behaupten, daß dieser Typus bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts in den Sanskrit Handschriften verwendet wurde.

¹⁾ Der Gebrauch des dentalen *na* anstatt des zerebralen *na* ist in den Texten dieser Art ganz gewöhnlich.

Das Ergebnis der Untersuchung ist somit für paläographische Fragen von nicht zu unterschätzender Bedeutung

Einer Sammlung von Formeln muß auch die Handschrift angehört haben, aus der das folgende 6 cm hohe Blatt mit der Blattzahl 18 stammt (Nr V). Leider ist von ihm nur ein kleines, bis zum Schnurloch reichendes Stück vom linken Ende erhalten. Auf welche *saṃghakarmans* sich die beiden ersten der hier gegebenen Formeln beziehen bleibt unklar. Die dritte scheint wiederum die Ankündigung einer Schenkung zum Inhalt zu haben, wenn sich auch der Text im einzelnen weit von dem oben veröffentlichten entfernt. Das einzige Wort, das hier für uns in Betracht kommt, ist *cimāharājā* in Zeile 4 der Rückseite, das sicherlich zu *Kucima hārājā* zu ergänzen ist und so noch einmal bestätigt, daß Kuci und nur dies der Sanskritname des Landes ist. Der Text, der in schöner Schrift vom späteren Typus, aber keineswegs fehlerfrei geschrieben ist, lautet

Vorderseite

- 1 *m ulhamnāma bhāṣuḥ dharmikeṣu ///*
- 2 *sāmmicī evam dvīr apī trī ///*
- 3 *rmikeṣu saṃghakarma ///*
- 4 *am dvīr apī trīr apī - || kī ///*
- 5 *saṃvaranaroca tesām ///*

Rückseite

- 1 *|| tadartham avabodhayāmi ///*
- 2 *śauratyanayaścinayadī ///*
- 3 *yam māyāmaricijala ///*
- 4 *cimāharāja śārdham ga ///*
- 5 *pānabhutam surānām sara[ny] ///*
- 6 *cintyam varam lokadāridryaduḥ[kh] ///*

Weiter führt uns das nächste Blatt, von dem ein Bruchstück vom linken Ende vorliegt (Nr VI). Der linke Rand ist teilweise abgerissen, so daß auch die Blattzahl verschwunden ist. Die Höhe des Blattes beträgt 7,3 cm und da das Schnurloch etwa 9 cm vom Rand entfernt liegt, so muß die Länge des Blattes sehr beträchtlich gewesen sein. Um das Schnurloch herum ist, besonders auf der Vorderseite, ein ungewöhnlich großer Raum freigelassen. Die Schrift zeigt den späteren Typus, ist aber ungelenk und unregelmäßig. Die Sprache ist Mönchs Sanskrit schlimmster Art. Der Text lautet

Vorderseite

- 1 *tadartham avasam(bodha)[y]jāmi yad-ayam mahātma [s] ///*
- 2 *śya Kucimahūrā[ñ]ū Śuvarnadevena śrādḍha p[r]asādarām [p]r ///*
- 3 *[t]iṇā śārdham trayāḥ ā ā aī ///*
- 4 *[r] na Kauceyanarendra ///*
- 5 *[k]ārabalasamanvīgataḥ mahākṣetra ///*

Rückseite

- 1 (u)panimandrāpayatī tad=asmān madhu[r] ///
 2 jñ sūsanah bhaktimatānām divaulasū ///
 3 nām astāvimsatē-ca gandha[r] ///
 4 thā sariesām Kuciwayapariṣṭakānām de ///
 5 nām bhiksusam[ghas](y)a [ca] prsthānupannānām dea[tā] ///

Die Formel bezieht sich offenbar auf die Ankündigung einer Einladung an den Orden, darauf weist insbesondere das Wort *upanimandrāpayatī*, das natürlich schlechte Schreibung für *upanimantrāpayatī* ist. Im Anschluß an die eigentliche Ankündigung werden wahrscheinlich ähnlich wie in Nr III und IV Wünsche in betreff des Verdienstes, das durch die Einladung erwachsen ist, ausgesprochen¹⁾. Doch ist hier im folgenden nur von Göttern (*divaulas*) die Rede, die der Lehre des Meisters ergeben sind²⁾, von den 28 Gandharvas³⁾, von allen Gottheiten, die das Reich von Kuci (*Kuciwaya*) schützen, von den Gottheiten, die (dienend und beschützend) hinter dem Mönchsorden hergehen. Ob der Einladende näher bezeichnet war, läßt sich nicht sagen. Lobende Beiwörter wie (*purusa*)*kārabalasamanvāgatah*, 'mit Energie und Kraft versehen', werden ihm beigelegt, und zu diesen Beiwörtern wird auch das mit *Kauceyanarendra* 'der König' oder 'die Könige von Kuci' beginnende Kompositum gehört haben. Im Eingang scheint gesagt zu sein, daß der Betreffende die Einladung zusammen mit dem König hat ergelten lassen⁴⁾. Etwas Ähnliches muß auch im Anfang von Nr IV gestanden haben, und die Vermutung drängt sich auf, daß es ähnlich war, wenigstens formell den König an der Schenkung zu beteiligen, um ihm einen Anteil an dem Verdienst zu sichern. Allein wie man sich den Zusammenhang auch konstruieren mag, eine Tatsache ist jedenfalls, daß hier der Mahārāja von Kuci *Suvarnadeva* genannt ist. Den Namen dieses Königs hat Lévi, S 316ff, in fünf Holztafelchen in der einheimischen Sprache von Kuci nachgewiesen. Viermal erscheint der Name hier im Datum an das sich die Worte schließen *or sacākare āksa* 'l'attestation sur hois a ete declaree', wie Lévi übersetzt. Die vier Stellen lauten nach Lévi

- 1 (vollständig) *īkṣa se ksuntsa warsaññe mem ne* 1
kā ok ne swarnate pi ksu ne or saca
kare āksa

¹⁾ Mit dem Anfang *tad asman madhur* vergleiche man *tad asmad ruciprapa dānād yat sucaritam* usw. in Nr III und IV.

²⁾ Es wird wohl (*sarva*)*jñ(a)sasanabhaktimatānam* (für *bhaktimatam*) zu lesen sein.

³⁾ Diese werden uns später in ähnlichem Zusammenhang noch wieder begegnen.

⁴⁾ *tñā sārddham* wird zu *mahadanapatiñā* (für *patiñā*) *sārddham* zu ergänzen sein. Um die davor stehenden Nominative *śrāddha prasādavam* in die Konstruktion einfügen zu können, mußte man annehmen, daß dahinter eine Phrase wie z. B. *ityādi-gunavacīśabdālamkṛtena* weggefallen ist.

Prätimoksasūtra' (S 367), wobei zu beachten ist, daß *prätimoksa* wie derum eine adjektivische Ableitung von *prätimoksa* ist. Dem Ausgang *epi* in der Sprache von Kuci entspricht, wie mir Dr. Sieghing mitteilt, im Tocharischen der Ausgang des Genitivs auf *-āp* oder *yāp*, Beispiele sind *pekantāp* 'des Malers', *bodhisattvāp* 'des Bodhisattva', *risakyāp* 'des Rsi'. Daß das folgende Wort *lānte* im genitivischen Sinne als 'des Königs' genommen werden kann, zeigt eine Stelle aus dem Prätimoksa. Man Rem I, S 358 *lānte kercyen ne yam* 'er geht in den Palast des Königs'. Ist aber *orocepi* *lānte* Genitiv, so kann *Suarnatepi* nichts anderes sein. Nun konnte man vielleicht auch hier das Suffix *pi* finden wollen, das in *orocepi* erscheint, ebensogut aber läßt sich *Suarnatepi* in *Suarnatep* und *i* zerlegen, und da, wie oben bemerkt, *Suarnatep* als Stammform zu erwarten ist, muß das sogar als das Wahrscheinlichere gelten. Im Tocharischen ist das Genitivsuffix *i*, das nach Vokalen als *y* erscheint, bei Lehnwörtern nach Dr. Sieglings Mitteilungen häufig, Beispiele sind *Kāśyapi*, *mahīswari*, *Pun yavāni*, *Bhādrāy*, *Viṣṇuy*, *Lumbiniy*. In der Sprache von Kuci weiß ich allerdings diese Genitivbildung sonst nicht zu belegen, und ich muß auch gestehen, daß ich die Schwierigkeiten, die der Text von Levis funftem Holztafelchen meiner Auffassung bereitet, nicht zu lösen vermag. Andererseits überzeugt mich aber auch Levis Deutung nicht. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß in einem solchen Reiseausweis gesagt sein sollte 'der König schreibt', außerdem wäre statt *pinla* dann *pinlām* zu erwarten. Wie immer aber auch die zwei Zeilen zu lesen und zu ergänzen sind, daran wird man festhalten müssen, daß *orocepi lānte Suarnatepi* auch hier ein Genitiv ist.

Die Herstellung des Namens zu *Suarnatep* wird schließlich auch noch durch zwei unabhängige Zeugnisse gestützt. Die oben angeführten Zeichen der chinesischen Namensform sind nach F. W. K. Müller ursprünglich *Suvar-dep* (Karlgren *Suo v^{at}(v^{ad}) d iāp*) gesprochen worden. Also auch in der chinesischen Schreibung, die sicherlich die einheimische Namensform, nicht die des Sanskrit wiedergeben wollte, zeigt sich im Auslaut ein *p*. Dazu tritt als zweites Zeugnis der Name eines anderen Königs von Kuci, der, wie wir sehen werden, *Artep* lautete. Daß der zweite Bestandteil dieses Namens der gleiche ist wie der von *Suarnatep*, wird kaum bestritten werden.

Ich glaube den Namen des Königs *Suarnadeva* noch auf einem anderen Blatt nachweisen zu können, das aber nicht aus Qyzil, sondern aus der Ruinenstätte von Šorčūq stammt (Nr VII). Dem Blatt, das 7,5 cm hoch ist und etwa 29 cm lang gewesen sein muß, fehlt das linke Ende bis zum Schnurloch und ein Streifen auf der rechten Seite. Die eine Seite enthält in guter späterer Schrift ein paar Verse aus einem Buddhastotra, die andere Seite war zunächst leer gelassen. Später ist dann von anderer Hand darauf die Varopagamana Formel geschrieben. Was von dieser erhalten ist, lautet

- 1 /// *varsopagamanam mam=ā[p]y adya Bu[d]dha* . ///
- 2 /// *m v[ɪ]hār[e] varsām upagacchāmi purimām trim māsām¹⁾*
Imara[ka](m) [g](o)[ca]ra[g]r(āma)///
- 3 /// *varnadevena — Sanmirena ca dānapatīnā svalalaya[na](m) ///*
- 4 /// *r=apī trir apī vācyam ||*

Der Text läßt sich leicht nach der in Nr. I erhaltenen Formel ergänzen. Die Formel ist hier aber für den persönlichen Gebrauch zurecht gemacht. Statt des üblichen *itthannāma* ist in Zeile 1 der Name des Mönches, der mit *Buddha* beginnt, eingesetzt. Was den Namen des Vihara betrifft, in dem der Mönch die Regenzeit zu verbringen gedenkt, so läßt sich nur sagen, daß er an vorletzter Stelle ein *m* aufwies, das über dem *m* stehende Zeichen ist ganz unsicher. Als *gocaragrāma*²⁾ wird Imaraka genannt. Der letzte Buchstabe ist in seinem oberen Teil beschädigt, aber es ist sicherlich *ka*, nicht *ki*, da von einem ubergeschriebenen *i* Spuren sichtbar sein mußten. Da die Formel hier, wie schon bemerkt, für eine bestimmte Persönlichkeit zurecht gemacht ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Person ein Insasse des Vihāra von Šorčuq war, wo das Blatt gefunden ist. Daraus ergibt sich weiter, daß wir den Ort Imaraka wahrscheinlich in der Nähe des heutigen Šorčuq suchen müssen. Instandgesetzt war die Höhle von dem *dānapati* Šanmira und einem Zweiten, dessen Name auf *-varnadeva* ausging. Da in Nr. I der König selbst als Einrichter der Höhle genannt wird, so ist es wohl nicht zu kühn, zu vermuten, daß auch hier die an erster Stelle genannte Persönlichkeit der König, und zwar Suvarnadeva, war, und ich will nur noch bemerken, daß die Lücke zwischen *gocaragrāma* und *varnadevena*, die sich auf Grund der Verse auf der Vorderseite berechnen läßt, genau durch die Silben *m=uparāya Kucimāhārājñā Su* ausgefüllt sein wurde.

In mancher Hinsicht ähnlichen Inhalts wie die im Vorhergehenden behandelten Blätter, aber doch von etwas anderem Charakter sind die folgenden Bruchstücke (Nr. VIII). Es liegen zunächst fünf Blätter vor, 4,3 cm hoch, 11,2 cm lang, die einer und derselben Handschrift angehören. Alle fünf tragen auf der Rückseite Blattzahlen. Deutlich lesbar sind die Zahlen 50, 54 und 58, auch die Zahl 55 auf dem vierten Blatt kann als sicher gelten, wenn auch das Zeichen für den Zehner fast zerstört ist. Auf dem fünften Blatt ist der Zehner völlig verschwunden, der Einer, in seinem oberen Teil beschädigt, ist wahrscheinlich 7, allenfalls aber 9, so daß das Blatt nur mit Wahrscheinlichkeit als 57 bezeichnet werden kann. Nur Blatt 50 ist vollständig erhalten. In Blatt 54 sind Stücke aus dem oberen und dem unteren Rande herausgerissen. In Blatt 55 fehlt ein Streifen in der Mitte, doch läßt sich der Text zum Teil ergänzen. Von Blatt 57 und 58 ist nur die linke Seite erhalten. Die Schrift zeigt den späteren Typus und

¹⁾ Diese drei Worte sind später unter der Zeile nachgetragen.

²⁾ Das Wort ist arg verstümmelt, die Lesung aber vollkommen sicher.

macht einen ziemlich plumpen Eindruck. Zum Teil ruht das daher, daß Buchstaben, die fast verlöscht waren, später nachgezogen sind. Das ist insbesondere auf der Rückseite von Blatt 57 geschehen. Es scheint auch, daß der Schreiber sich nicht einer Rohrfeder, sondern eines Pinsels bedient hat.

- 50 V 1 *addhyesato āryāsangha Kucīśvarasya Kucimāh(ā)*
 2 *rājā Artepasy ārthaya ddhesāmttu tathā caturṇam ma*
 3 *hārājño Dhrtirāstra Virudhaka Virupakṣa Vai*
 4 *śravanasy ārthāya tesāmttu tathā Vyaghrasya viśaya*
 5 *paripālakasy ārthāya tesāmttu Kapilasyā mahā*
 R 1 *yaśasy arthāya ddhesāmttu Mamabhadrasyā Purnabha](d)ra*
 2 *sy arthaya tesāmttu Janarsabhasya mahāyaśasy ārthā*
 3 *ya tesāmttu sarvesām śmaparipālakanam¹⁾ deva*
 4 *tānam arthāya tesāmttu sarvesām sangharāmapari*
 5 *palakanam devatanam arthaya ddhesāmttu ity eva*
 54 V 1 *ntahpu[ra](vargasya) kṛten āddhyesathāh tathā Bharukarā*
 2 *ja²⁾ Saḥarā [H] cyukarājasya Gairampcīlagauśura[s]y e*
 3 *śamādīnam³⁾ sarvesām gauśuramahātmanām sarves(ā)m⁴⁾ rājō*
 4 *paśthāyalanam sarvesām ikānām sarvesām*
 5 *Kucivisayasamnni na dana[pat]i*
 R 1 *nā(m) sucaritacarīnā(m)⁵⁾ yesam 1 paribhūm t*
 2 *jvītopakarana te rma amrtopa*
 3 *gaḥ syād amṛtapada yā sanam nirvedā*
 4 *ya viragāya nirodhāya nirvānāya sam*
 5 *arttāmttu nityasya ca bhikṣusamghasya vr[d]dh*
 55 V 1 *pramukhābh[ā]v](a)t samghana [p]r(u)pt[ā]nam ku(śa)-*
 2 *[l]ānam dharmānām praptiḥ syā balavatsāra*
 3 *dyatāy astu⁶⁾ ye ce samghasy oṇa*
 4 *sthānakarmāni sampradyukta tad upasthā*
 5 *nakarma kṣipprajānamakṣa(ya) (s)tu—tathā Mai*
 R 1 *treyaṣprāmukhānam mahāsa(tvānām bo)dhīsatvāna(m) kṛ*
 2 *ten āddhyesatha yad anena (addhyeṣa)nena kṣippram=a*
 3 *nuttarā sammyakśambo(dhīm) buddhyanu—ta*
 4 *[t]hā Brahmānasya Saham(pateḥ Śa)lītrasya ca⁷⁾ deve*
 5 *ndrasya caturṇāmū=ca maś[h]ā(rājūnā)m aślāimśa[ft]i*

¹⁾ ka ist unter der Zeile eingefügt

²⁾ Über ja ist später rājā geschrieben

³⁾ Über ca ist später itye geschrieben. Das ni hat eine ungewöhnliche Form

⁴⁾ śa oder ṣā ist über der Zeile nachgetragen

⁵⁾ acari ist unter der Zeile nachgetragen

⁶⁾ Vor stu ist über der Zeile später noch ein ye eingefügt

⁷⁾ ca hat eine absonderliche Form. Vull steht ursprünglich ein anderer Buchstabe da

57 V 1 *upatrapo upa rg[o] upabhāsapras*
 2 *tatha Brahmanāsyā Sahampatisyā¹⁾ Śak(krasya ca deendrasya)*
 3 *caturṇā²⁾ ca mahārūjā[n](ā)m (astā)*

4 *imśa[dga]ntarvva[sk]umbhandanāga*
 5 *nām kṛtenam ddhesathāk tatha hipp*
 R 1 *tu ahitadhyasayapravrttac[st]ta*
 2 *ladha vacanavibh³⁾ nirgatatva⁴⁾*
 3 *tadavacokāta [a]nya*
 4 *ya ddhesathak yat anena ddhesat[se](na) (Ku)*
 5 *cimaharajñā Artepasy ārthāya ddhe[sa]*

58 V 1 *ntu pranitat pranitata*
 2 *jñadevatā⁵⁾ nāgaradevat[ā]*
 3 *lasālasāmiciis tu*
 4 *tū iha samgharame sarvva[st](t)ra*
 5 *parigrhita de[ra][ta] tāsām-apy*

R 1 *natapujabh⁶⁾ nirva ntu tath āne*
 2 *nena yā gatir ga(n)[g](ā)vālukap*
 3 *ddhanām sa gatir astu sa*
 4 *addhyesanti āryasamgha da (Kucima)*
 5 *harājñā Artepasy arthāya*

Zur Ergänzung dieses Textes kann ein anderes Bruchstück dienen (Nr IX) Es ist das linke, bis zum Schnurloch reichende Stück eines ursprünglich etwa 7,8 cm hohen und sicherlich ziemlich langen Blattes Auf der Vorderseite steht in schöner späterer Schrift, die aber stark abgerieben ist, ein Sutratext der uns hier nicht weiter angeht Auf der Rückseite gegen den oberen Rand hin hat ursprünglich in sehr großer dünner Schrift wenigstens eine Zeile gestanden Sie ist aber fast unleserlich, nur das Wort (ā)yusmanta ist zu erkennen Später hat ein anderer in großer, aber unregelmäßiger Schrift auf diese Seite das Folgende geschrieben

1 *dh (n)u(t)tar ///*
 2 *nena ojavantāsa syuh bala ///*
 3 *rvañ=c aīnam Kucirīsayakṛtana ///*
 4 *Kucirīvarasya Kucimāharā(jñah) ///*
 5 *rājño=ntapuravargasy ārthay-ā(d)dhya(e)[s]a(tha) ///*
 6 *[n]ā sarīcām gausuramahātmanā [s] ///*

Die beiden letzten Zeilen dieses Textes kehren in Nr VIII in 54 V 1 und 3 wieder, die Variante *arthāya* für *kṛtena* ist inhaltlich belanglos Wir

¹⁾ *syā* ist unter der Zeil nachgetragen und nicht ganz sicher

²⁾ Links von *ca* außerhalb der Zeil steht am Rande noch *ru*

³⁾ *Cement* ist wohl *cucanā* *hū* Zwischen *hū* und dem *kāta* der folgenden Zeile ist später *cara* eingefügt

⁴⁾ *ni* ist später eingefügt

⁵⁾ Zwischen *deva* und *d* in *dāka* der folgenden Zeile ist später *ray* eingeschrieben

können also den verlorenen Anfang des Textes von Nr. VIII 54 nach dem Bruchstück Nr. IX ergänzen.

Der Schlüssel zum Verstandnis des Textes liegt in dem Wort *adhyeṣaṭha*, das in den Schreibungen *addhyeṣaṭha* (55 R. 2), *addhyeṣaṭhāḥ* (54 V. 1), *ddheṣaṭhāḥ*¹⁾ (57 V. 5, R. 4) vorliegt. Ich glaube nicht, daß man darin eine 2. Plur. Pras. sehen darf; *aḍhyeṣaṭha* ist offenbar imperativisch gebraucht und falsche Sanskritisierung eines volkssprachlichen *ajjhesaṭha* 'bittet'. Auf einen Imperativ weist auch das in 50 V. 2, R. 1, 5 auftretende *ddhesāṃttu*, für das 50 V. 4, 5, R. 2, 3, 4 sogar *teṣāṃttu* erscheint. Beides scheinen Verderbnisse von *adhyeṣantu* zu sein, doch könnte man auch an *adhyeṣatu* denken und *āryāsaṃghaḥ* als Subjekt ergänzen. In 50 V. 1 scheint *addhyeṣato āryāsaṃgha* für *adhyeṣatv āryāsaṃghaḥ* zu stehen und den Schluß des Satzes zu bilden: 'die Gemeinde der Edlen soll bitten'. Ob dieselbe Konstruktion etwa auch in 58 R. 4 anzunehmen ist, wo die Handschrift *addhyeṣanti āryāsaṃgha*²⁾ hietet, bleibt zweifelhaft, da der Zusammenhang des Textes nicht erkennbar ist³⁾. Nach Dharmasamgraha XIV ist die *adhyeṣanā* die fünfte der sieben *anuttarapūjās*; im Bodhicaryāvatāra 3, 4 wird sie erklärt als die Bitte an die Buddhas, die Leuchte der Lehre für die leidende Menschheit anzuzünden

sarvāṣu dikṣu sambuddhān prārthayāmi kṛtāñjaliḥ |

*dharmapradīpaṃ kurvantu mohād duḥkḥaprapātīnām*⁴⁾ ||

Hier ist indessen das *adhyeṣana* offenbar im allgemeineren Sinne zu verstehen. Wiederbolt wird gesagt, daß die Bitte 'wegen' oder 'zugunsten' (*kṛtena*, *arthāya*) gewisser Personen erfolgen soll, und es werden verschiedene Ziele angegeben. So soll die Bitte für den Harem des Königs erfolgen; für den König selbst, verschiedene andere Fürsten, königliche Beamte und Gabenherren, damit ihre guten Werke sie zu dem Unsterblichen führen; für andere zur Erlangung des Nirvāṇa; für den Nonnenorden zur Erlangung der *kuśala dharmas*, für diejenigen, die mit Dienstleistungen für den Orden beschäftigt sind, auf daß diese ihre Dienstleistung ihnen zur baldigen Vernichtung der Wiedergeburten gereiche, für Maitreya und die übrigen Mahāsattvas Bodhisattvas, daß sie um dieser Bitte willen bald die höchste

¹⁾ Allenfalls kann man das Zeichen für den Vi-sarga als Interpunktionszeichen betrachten und *addhyeṣaṭhā*, *ddheṣaṭhā* lesen, doch kommt sonst der Doppelpunkt in der Handschrift als Interpunktion nicht vor.

²⁾ Vielleicht darf man aus der zweimaligen Schreibung *āryāsaṃgha* schließen, daß der Text nicht für Mönche, sondern für Nonnen bestimmt war.

³⁾ In 57 R. 4 muß *yatanenaddheṣat* . . wohl zu *yad anenādhyeṣanena* verbessert werden.

⁴⁾ De la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et matériaux*, S 107f. und O. Franke, Eine chinesische Tempel-Inschrift aus Idikutzahn, S 60f. haben gezeigt, daß die *adhyeṣanā* des Bodhic der sechsten Andachtsübung des Si-fang-kung-kū, der Bitte, das Rad der Lehre rollen zu lassen, und dem *Kuan ts'ing*, der Ermahnung und Bitte, gewisser buddhistischer Wörterbücher entspricht.

vollkommene Erleuchtung erlangen Einen breiten Raum nehmen die Bitten für die Götter ein Genannt werden Brabman Sahampati, der Götterkönig Śakra, die vier Mahārājas Dhrtarāstra, Virūdhaka, Virūpākṣa und Vaiśravaṇa, der Schutzer des Reiches Vyāghra, der große Yakṣa Kapila, Maṇibhadra und Pūrṇabhadra, der große Yakṣa Janarsabha, die 28 Gandharvas, die Kumbhāṇḍas, die Nāgas, die die Grenzen schützenden Gottheiten, die Stadtgottheiten, die den Saṅghārāma schützenden Gottheiten usw.¹⁾ Es sind also Furbitten mannigfachster Art, zu denen hier in ermüdenden Wiederholungen aufgeföhrt wird Bei der Luckenhaftigkeit des Textes und der alles Maß übersteigenden Fehlerhaftigkeit der Sprache wie der Schreibung bleibt im einzelnen manches unklar Es verlohnt sich indessen kaum, näher darauf einzugehen, Wert haben für uns im Grunde nur die historischen und geographischen Namen, die hier erscheinen

Siebenmal kommt der Landesname Kuci vor Zweimal wird von dem Kucireiche (*Kuciṣaya* 54 V 5, Nr IX, Z 3) gesprochen In 50 V 1, Nr IX, Z 4 wird der *Kuciśvara Kucimahārāja* erwähnt Derselbe Ausdruck ist uns schon in Nr IV begegnet, es war offenbar der offizielle Titel des Königs In Nr VIII wird uns auch der Name genannt In 50 V 1f findet sich *Kuciśvarasya Kucimah(a)rājā Artepasyārthaya*, in 57 R 4f (*Ku)cimahārājā Artepasyārthāya*, in 58 R 4 (*Kucima)hārājā Artepasyārthaya* *Artepasya* ist sicherlich nur der nach der Sanskritweise gebildete Genitiv des Namens, der in der einheimischen Sprache *Artep* lautete, und ich habe schon oben gesagt, wie durch dieses *Artep* die Richtigkeit der Herstellung des Namens *Suarnatep* bestätigt wird Worauf der erste Bestandteil des Namens zurückgeht, vermag ich nicht zu sagen Ebenso bleibt die Zeit des *Artep* vorläufig unbestimmt, unter den Königsnamen, die die chinesischen Quellen hielten, habe ich keinen gefunden, der sich mit *Artep* vereinigen ließe

In 54 V 1 wird ein König von Bharuka (*Bharukarāja*)²⁾ genannt Selbstverständlich muß Bharuka in Ostturkestan gesucht werden und wahrscheinlich sogar in der Nähe von Kuci Da der König als *raja*n bezeichnet wird, während der Kucikönig stets den Titel *mahārāja* erhält, so war er vermutlich ein kleinerer Fürst und stand vielleicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Kucikönig Ich glaube, daß wir unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse die Lage von Bharuka mit Sicherheit

¹⁾ Auch in der Liste der Schutzgötter von Kuci im Candragarbhasūtra erscheinen zwei große Yakṣas und ein Kumbhāṇḍa, ein bestimmter Nāgarāja im Königreich von Kuci wird in einem anderen Text des Mahasāmpāta erwähnt (Lévi, S 343f) genauere Übereinstimmung in den Namen zeigt sich aber nicht

²⁾ *Bharukarāja*, das sich grammatisch nicht konstruieren läßt, ist später zu *Bharukarājā* (für *jāh*) verbessert worden Allerdings ist auch diese Form noch nicht richtig, aber es ist zu bedenken, daß in dem Sanskrit der Mönche sogar *mahārāja* als *n* Stamm flektiert wird

bestimmen können Huen tsang berichtet uns, daß ihn eine Reise von mehr als 600 Li in westlicher Richtung von Kuci durch eine kleine Sandwüste nach einem Reiche 跋祿迦 *Po lu ka* brachte Eine chinesische Note zum Text bemerkt, daß alte Namen für *Po lu ka* *Ki mo* oder *Ku-mo* seien Man hat angenommen, daß die letzteren Namen nur eine Wiedergabe des in zentralasiatischen Ortsnamen so häufigen türkischen Wortes für 'Sand' *qum* seien, und hat dementsprechend in *Po lu ka* ein Sanskritwort *Bālulā* wiederfinden wollen¹⁾ Ich will auf die Frage der Identifizierung von *Po lu ka* mit *Ku mo* und weiter mit dem heutigen Aksu oder einem Ort im Distrikt von Aksu nicht weiter eingehen Die Zurückführung des chinesischen Namens auf *Bālulā* ist aber sicherlich falsch, ganz abgesehen davon, daß das Wort für 'Sand', wie gerade aus 58 R 2 hervorgeht, auch in der zentralasiatischen Aussprache des Sanskrit *ālulā*, nicht *bālulā* lautete Die alte Aussprache der drei chinesischen Zeichen war *Bar ruk la* (Karlgren *Buñ(b'uād) lu(o)k lja*), die beiden ersten Zeichen verwendet Huen tsang auch zur Wiedergabe der beiden ersten Silben von *Bharukaccha* oder *Bharukacchapa*²⁾ Es scheint mir danach völlig sicher zu sein, daß der chinesische Name auf *Bharuka* zurückgeht und dieses *Bharuka* mit dem *Bharuka* unserer Fragmente identisch ist

Auf *Bharukarāja* folgt in der Handschrift *Sakarā*, das sicher zu *Sakarāja* oder *Sakarājño* zu ergänzen ist Man wird zunächst an einen Śaka König denken, aber es ist im Grunde doch recht unwahrscheinlich, daß hier das Volk der Śakas erwähnt sein sollte Die Schreibung des Namens mit dem dentalen *s* wurde zum mindesten ungewöhnlich sein, und da *Bharuka* ein dem Kucireiche heneachbarter Staat war, so wird auch *Saka* der Name eines Landes oder einer Stadt in der Nahe von Kuci gewesen sein

Der folgende Name *H cyukarājasya* ist leider verstummelt, doch ist von dem ersten *alsara* genug erhalten, um jeden Zweifel an der Lesung *h* auszuschließen Der Vokal bleibt indessen unbestimmt, es kann *a* oder jeder andere durch ein ubergeschriebenes Zeichen ausgedruckte Vokal gewesen sein Das zweite *alsara* muß *cyu* gelesen werden, die Lesung *cpu* ist unwahrscheinlich, da die rechte Vertikale beim *pa* nicht so hoch hinaufgezogen zu werden pflegt Es ist daher kaum möglich, *H cyula* etwa mit dem in Nr I erscheinenden *Hippula* zusammenzubringen Dem widerspricht auch, daß *H cyula* einen besonderen *rājan* hatte, also offenbar wieder ein Vasallen oder Nachbarstaat von Kuci war, während aus Nr I zu schließen ist, daß *Hippula* eine Stadt innerhalb des Gebietes von Kuci war Dazu kommt, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß jene Stadt in unserem Text selbst unter dem Namen *Hippula* erwähnt ist Die fünfte Zeile der Vorderseite von Bl 57 bricht mit *tathahipp* ab Die Worte müssen den Anfang eines Satzes bilden Da die meisten Sätze in diesem Abschnitt

¹⁾ Watters, On Yuan Chwang I, S 64f

²⁾ Watters, ebd II, S 241, 325

des Textes mit *tathā* beginnen, muß *tatha* für *tathā* verschrieben sein und das nächste Wort mit *hupp* beginnen. Über dem *pp* kann kein Vokalzeichen gestanden haben, ebenso ist es ausgeschlossen, daß unter dem *pp* ein *r* gestanden haben sollte, da die Verdoppelung des *p* veranlaßt haben könnte. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein untergeschriebenes *u* weggebrochen ist. Ein mit *hupp* beginnendes Sanskritwort gibt es nicht, die Ergänzung des *hupp* zu *Hippula* liegt also jedenfalls nahe.

Bei der Unbestimmtheit des Vokals der ersten Silbe von *H cyuka* ist eine völlig sichere Identifizierung kaum möglich, aber eine Vermutung möchte ich doch nicht unterdrücken. Nichts hindert uns *Hocyuka* zu lesen, das entweder der Name selbst oder eine adjektivische Ableitung von *Hocyu* sein könnte, wie eine solche z. B. auch in *Kauceyanarendra* (oben S. 534f.) vorliegt. Dieses *Hocyuka* oder *Hocyu* aber würde sich ohne Schwierigkeiten dem Namen gleichsetzen lassen, den die sonst als *Idiqut Šāhri*, *Qaraxoǰa*, chines. *Kao c ang*, bekannte Hauptstadt des späteren Uigurenreiches in den alten uigurischen Texten führt, nämlich *Xoco*¹⁾. Es würde dann dem Bharukarāja im Westen der Hocyukaraja als der König des östlichen Nachbarstaates von Kuci gegenüberstehen.*

Es bleibt endlich noch der *Gairampcīkagaṣūra*, was entweder 'der *gaṣūra* von *Gairampcīka*', oder, wenn *Gairampcīka* adjektivische Ableitung wie das oben erwähnte *Kauceya* sein sollte, 'der *gaṣūra* von *Girampci*' oder 'Gerampci' oder 'Gairampci' bedeutet. Ich weiß diesen Namen nicht zu lokalisieren²⁾.

Der *Gairampcīkagaṣūra* wird nur als der erste aller *gaṣuramahātman*s erwähnt (54 V 3 = Nr. IX. Z. 6). Ihre Bezeichnung als die *gaṣūra* Edlen, ihre Zusammenfassung zu einer ganzen Gruppe und ihre Anführung hinter den drei *rājans* beweist, daß die *gaṣūras* an Rang erheblich hinter dem *rajan* zurückstanden. Wir können den Titel bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückverfolgen. In der Form *gušura* findet er sich bereits in den von Stein in Nīya gefundenen Kharosthi Dokumenten (Kharosthi Inscriptions, Part I Nr. 187 320 328 401). Sogar die Verbindung mit *mahātman* kehrt dort wieder: *gušura mahātman* Nr. 216 295, *gušura mahatva* Nr. 415³⁾. Der Titel war also sowohl im Norden wie im Süden Turkestans im Gebrauch.

Vielleicht war er sogar in Indien bekannt. In Sanci ist auf einer Stemsäule der Anfang einer Inschrift erhalten, die aus paläographischen Gründen etwa ins 5. Jahrhundert gesetzt werden muß (Fleet, Gupta In-

¹⁾ Siehe z. B. F. W. K. Müller. Zwei Pfahl Inschriften aus den Turfan Funden S. 12.

²⁾ Der Name klingt an *Urumtsi* an, allein nach Bretschneider. Mediaeval Researches Vol. II p. 28, ist *Urumtsi* ein dschungarischer Name, der in den chinesischen Annalen erst im Jahre 1717 erscheint.

³⁾ Auch in Nr. 234 wird *ura mahatva* zu *gušura mahatva* herrustellen sein.

scriptions, Nr 73) Der erhaltene Text lautet . ¹ *ihārasāmigo śurasimhabalaputtrarudra* Fleet macht den Rudra zu einem Sohn des Gosūrasimhabala, allein man wird zugeben, daß ein aus vier Wort stammen zusammengesetzter Name ein Unding ist. Aber auch ein Doppel namo, Gosūra und Simhabala, ist wenig wahrscheinlich, jedenfalls dürfte ein Name Gosūra in Indien ganz vereinzelt dastehen. So drängt sich die Vermutung auf, daß *gosūra* ein Titel ist und zwar das volksetymologisch leicht umgestaltete *gušura* oder *gaušura*, das hier in Verbindung mit *ihā rasvāmin* erscheint, wie es in dem Kharosthi Dokument Nr 187 neben *iharavala* steht.

Konow, SBAW 1916, S 819, hat *gušura* mit dem ersten Bestandteil des Namens des Kusankönigs, der auf Münzen als *Kozoulo Kadphizes*, *Kozola Kadaphes*, in indischer Sprache *Kujulakasa*, *Kujulakaphsa* oder *Kuyulakarakaphsa* erscheint, und weiter mit *Kusulula*, *Kusulua*, dem Beinamen der Satrapen Liaka und Patika, zusammenbringen wollen. Die Schwierigkeiten, die die lanthehen Verschiedenheiten dieser Identifizierung entgegensetzen, sind beträchtlich, aber, wie Konow gezeigt hat, nicht unüberwindlich, etwas Mißtrauen erweckt allerdings, daß man zu der Annahme gezwungen ist, daß kein einziger der drei Konsonanten des Wortes seinen ursprünglichen Lautwert gewahrt haben sollte. Allein abgesehen davon glaube ich, daß wir jetzt wenigstens das *kujula* in *Kujulakasa* usw. endgültig von *gušura* trennen müssen. Der Nachfolger des Kozoulo Kadphizes ist *Ooemo Kadphizes* in indischer Sprache *Vīma Kathphisa*). Die beiden Namen unterscheiden sich nur in ihrem ersten Bestandteil. Für *gušura* steht es jetzt fest, daß es ein Titel war. Wer annimmt, daß *kujula* = *gušura* sei, wird notwendigerweise annehmen müssen, daß auch *vīma* ein Titel sei. Daß das im höchsten Maße unwahrscheinlich ist, braucht kaum gesagt zu werden. Noch schwerer wiegt vielleicht ein zweites. Der erste Kadphises bezeichnet sich auf seinen Münzen als *Kusanayavuga*, *Khusana jalla* 'als Kusan *yabyu*, in späterer Zeit als *mahārāja rājārāja* oder *rajātraya*. Es ist aber doch kaum anzunehmen, daß er noch als unabhängiger Herrscher den dem *gušura* entsprechenden viel tiefer stehenden Titel gebraucht haben sollte, und auch *yabyu* ist keineswegs mit *gušura* identisch, wie die Kharosthi Urkunde Nr 401 zeigt, wo ein *yappu* Bhmasena neben dem *gušura* Kusanasena erscheint*. Schließlich möchte ich auch noch darauf hinweisen, daß in den Münzlegenden die Titel stets im Genitiv stehen, *kujula* aber niemals eine Endung zeigt. Auch das scheint mir zu beweisen, daß *kujula* mit dem Titel *gušura* nichts zu tun haben kann. Ob *kujula* nun mit dem türkischen *güçlü* 'stark' zusammenhangt, wie Hultsch glaubt (ZDMG LXIX, 176), oder mit dem türkischen *güzel* 'schön', wie Konow annimmt, ist eine Frage auf die ich nicht eingehen möchte.

¹) Die ersten drei *alğaras* die Fleet *a(t)ka* heist, sind ganz unsicher.

²) Rapson Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes Tome I p 219

Ähnliche Bedenken bestehen gegen die Verhinderung von *gusura* mit *Kusuluka*. In der Taxila-Tafel¹⁾ steht *Isaharatasa Culhsasa ca Isatrapasa Isako Kusuluko nama tasa putro Pasij(ka)*, in der Löwen-Inschrift von Mathurā²⁾. *mahaksatrapasa Kusuluasa Patikasa*. Nach dem Wortlaut der Taxila-Tafel bildet *Kusuluka* einen Bestandteil des Namens, und schon dadurch wird eine Gleichsetzung mit dem Titel *gusura* erschwert. Noch unwahrscheinlicher aber wird diese Identifizierung, wenn wir sehen, daß *Liaka* daneben den Titel eines Satrapen, *Patika* sogar den eines Groß-Satrapen führt. Ich möchte es daher vorziehen, wenigstens vorläufig in *Kusuluka*, *Kusulua* einen Familiennamen zu sehen.

Was den Ursprung des Wortes *gusura*—*gausura* betrifft, so läßt sich mit Sicherheit wohl nur sagen, daß es nicht indisch ist. Herkunft aus dem Türkischen ist von vornherem nicht unmöglich, da die Dokumente, in denen *gusura* zuerst erscheint, auch den Titel *yappu* enthalten, der nach allgemeiner Ansicht aus dem Türkischen stammt. Unter den zahlreichen türkischen Titeln, die uns überliefert sind, zeigt aber höchstens das in den Orkhon-Inschriften³⁾ auftretende *käl čur*, mpers *quīl čūr*⁴⁾, chines *l'ue lu čuo*, *l'ue čuo*⁵⁾, einen gewissen Anklang an *gusura*. Allein die lautliche Übereinstimmung zwischen den beiden Wörtern ist doch nicht groß genug, als daß ihre Identität ernstlich in Frage kommen könnte. So ist die Herleitung aus dem Iranischen schließlich das wahrscheinlichste. Lautlich würde av *gaosūra* gut zu *gusura*—*gausura* stimmen, aber *gaosūra* kommt nur als Beiwort von *nmana* vor und man sieht nicht ein, wie ein Wort mit der Bedeutung 'reich an Rindern' zu einem Titel hatte werden können. So bleibt mir wenigstens der Ursprung und die Etymologie von *gusura*—*gausura* dunkel.*

Zur Geschichte des *l* im Altindischen.

Durch seine Altindische Grammatik hat sich Jakob Wackernagel um die indische Philologie ein Verdienst erworben, für das die Vertreter dieser Wissenschaft ihre Dankbarkeit, wie ich meine, nicht besser bezeugen können als dadurch, daß sie aus dem Gebiet ihrer engeren Studien Steine zum Ausbau des großen Werkes beitragen, so klein auch die Zahl der Lücken ist, die der Meister gelassen. Möge der verehrte Mann, als dessen Schüler ich mich betrachte, obwohl ich nicht zu seinen Füßen gesessen, den folgenden bescheidenen Beitrag in diesem Sinne freundlich entgegennehmen.

¹⁾ Konow, Khar. Inscr. S. 28.

²⁾ Földi S. 48.

³⁾ Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, S. 130, 155.

⁴⁾ F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnāmāg) S. 14.

⁵⁾ Chavannes, Documents sur les Tou kien (Turcs) occidentaux, Index, S. 330f.

Im Pah geht bekanntlich *d*, *dh* im Inlaut zwischen Vokalen in *l* bzw. *lh* über. In den in altprakritischen Dialekten abgefaßten Inschriften des nordlichen Indien sehen das Zeichen für *la* nur ganz vereinzelt vorzukommen. Ich habe JRAS 1911, S. 1081ff., gezeigt, daß das ein Irrtum ist, der auf falschen Lesungen beruht. Das Zeichen für *la* gehört bereits der ältesten Form der Brāhmī an, wie sie in den Inschriften des Asoka vorliegt. Es findet sich in den Asoka Inschriften zu Delhi Toprā, Delhi Virath, Radhia, Mathua, wahrscheinlich auch in der Jaugada Inschrift, in späterer Zeit ferner in Inschriften zu Mathura, Sanci, Kndā, Kārlē, Nāsik, Amaravatī, Bhattiprolu. Das *l* muß also in fast allen altprakritischen Dialekten vorhanden gewesen sein. Nur in der Sprache des äußersten Nordwestens scheint es zu fehlen, wenigstens ist ein Zeichen für *la* in der Kharosthi Schrift die in jenem Gebiete bis etwa zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. üblich war, bis jetzt nicht nachgewiesen worden. Die Bedingungen, unter denen *l* erscheint, sind dieselben wie im Pali. Allerdings findet sich neben *l* überall auch *d*. So steht z. B. in den Asoka Inschriften neben *duli*, *dali*, auch *dudi*, neben *duvalasa*, *pamnalasa* auch *duradasa*, *pamnadasa*. Allein das *d* ist in diesem Fall nicht immer ganz sicher. Da sich das Zeichen für *la* nur wenig von dem für *da* unterscheidet, so bedürfen die Lesungen der Nachprüfung an Steine selbst oder an Ahklatschen, ehe man etwas Bestimmtes über die Verteilung von *d* und *l* sagen kann. Ein besonderes Zeichen für *lha* gibt es nicht. Es wird vielmehr *dha* geschrieben, doch findet sich gelegentlich auch die Schreibung *la*, also mit Verlust der Aspiration, so z. B. in den westlichen Höhleninschriften *Asālamitasa* (1066¹⁾) = sk. *Asādhāmitrasya*, *bhat Asālamitena* (1110) neben *Asādhāmītāye* (1098). Denselben Übergang eines *d* in *l* zeigen ferner die literarischen Alt Prakrits in den Fragmenten der buddhistischen Dramen²⁾. Hier erscheint das *l* sowohl in der Alt Śauraseni wie in der Alt Ardhamagadhi. Schon früh aber wird das *l* aufgegeben oder wenigstens in der Schrift nicht mehr von *l* geschieden. So findet sich in den westlichen Höhleninschriften auch schon *Asāhamitāya* (1041³⁾), in einer und derselben Inschrift (1105) erscheint der Name eines Distriktes als *Māmāda* und *Māmāla*. In einer Inschrift zu Amaravatī (1248) wird der Name des bekannten Königs *Siri Pulumāvi* geschrieben, während er in den Inschriften zu Nāsik (1122–24) *Siri Pulumavi* oder *Siri Pulumdyi* lautet. In den Kupferplatten von Hira hadagalli (1200) und Mayyadavolu (1205) erscheint altes *ṭ* regelmäßig als *d*, altes *d* aber als *l*, so *gula* = sk. *guda*, *pilā* (*pilā*) = sk. *pida*.

Der Weg, der in der Zeit der Alt Prakrits beschritten ist, wird in den literarischen Mittel Prakrits fortgesetzt. Die Grammatiker lehren wie

¹⁾ Die Zahlen sind die Nummern der Inschriften in meiner List of Brahmi Inscriptions.

²⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen S. 37, 44.

³⁾ In derselben Inschrift aber auch *podl*.

Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen § 226, 240, ausführlich auseinandersetzt, den Übergang von *d* in *l* und fügen nur eine, übrigens stark varierende, Liste von Wörtern hinzu, in denen angeblich das *d* erhalten bleibt. Die nordindischen Schreiber kennen aber das Zeichen für *la* gar nicht mehr, sie schreiben dafür vielmehr *la*, während die südindischen Handschriften das alte *la* vielfach bewahrt haben. In den südindischen Handschriften wird sogar umgekehrt das Gebiet des *l* oft zu Ungunsten des *l* erweitert. So wird z. B. in den Telugu Handschriften der *Vikramorvasi* in den Prakrit Abschnitten überhaupt nur *la* geschrieben¹⁾, auch in den Malayalam Handschriften des *Bhāsa* findet sich nur selten einmal ein *la*.

Die Neigung, das *la* durch *la* zu ersetzen, macht sich übrigens auch in den Pali Handschriften bemerkbar. Unendlich oft werden Wörter mit *l* geschrieben, für das wir ein *l* erwarten sollten. Daß umgekehrt gelegentlich auch einmal fehlerhaft *l* anstatt *l* erscheint, ist nicht zu leugnen. Wenn Childers nebeneinander *daliddo* und *daliddo* anführt, so ist die erste Form sicherlich falsch. Das *cela* neben dem gewöhnlichen *cela*, das Müller, Grammar of the Pali language, S. 27 zitiert, wird durch die Übereinstimmung von *cela* bei *Parani* und *acelaka* in Handschriften des buddhistischen Sanskrit Kanons als falsch erwiesen. Von einem weitgehenden Eintreten des *l* für *l* kann aber im Pali so wenig die Rede sein wie in den Alt Prakrits der Inschriften und Handschriften. Wo hier regelmäßig ein *l* auftritt, läßt es auf das Vorhandensein eines alten *d* schließen.

Man darf die hier nur flüchtig skizzierten Verhältnisse im Prakrit bei der Beurteilung des Auftretens eines *l* für *d* im Sanskrit nicht außer Acht lassen. In der uns erhaltenen Rezension des Rgveda gilt für *d* und *dh* ausnahmslos dasselbe Gesetz wie im Pali. Die übrige vedische Literatur kennt das *l* nicht, in *Parani*s Lautsystem hat es keine Stelle. Nun finden wir aber seit dem Atharvaveda anstatt des zu erwartenden *d* öfter ein *l*. Wackernagel vergleicht in seiner Grammatik I 221 mit dem Übergang von *d* in *l* den vedischen Übergang von *d* in *l*. Ich meine, daß die Entwicklung des *l* nicht eine Parallelercheinung, als vielmehr die Fortsetzung des Wandels von *d* in *l* ist. Es erscheint mir unmöglich, die Geschichte dieses *l* im Sanskrit von der vollkommen klaren Geschichte des entsprechenden *l* im Prakrit zu trennen, zumal zahlreiche Wörter des klassischen Sanskrit, die ein solches *l* enthalten, sicherlich einfach aus der Volkssprache übernommen sind. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß die Belege für das aus *d* entstandene *l* fast ausschließlich nordindischen Handschriften entstammen, die auf kein hohes Alter Anspruch machen können. Das Bild ändert sich völlig, wenn wir die alten indischen Palmblatthandschriften heranziehen, die uns im Sande von Turkestan erhalten sind. Hier ist das Mittelhedral häufig genug. Die Reste der oben erwähnten, etwa aus der Mitte des zweiten

¹⁾ Siehe die Ausgabe von Pischel Monatsber. DAW 1875 S. 618ff.

Jahrhunderts n Chr herrührenden Dramenhandschrift mit ihrem nicht sehr umfangreichen Sanskrit Texte enthalten allerdings nur ein Beispiel *niladruma* 'Nestbaum'¹⁾ Höchstens 200 Jahre junger ist eine Palmblatthandschrift von Kumāralātas Kalpanāmanditīkā, die im nordwestlichen Indien geschrieben sein muß und von der umfangreichere Bruchstücke vorliegen In dieser Handschrift wird stets *dh* geschrieben *bādham*, *gādham*, *vimūdha*, *ādhya*, ebenso *d* in Verbindung mit *y* *pydyate* 30²⁾, *kudyāntargato* 46, *tādyata* 214 Für *d* aber erscheint häufig *l*, so stehen nebeneinander *badīsam* 37, *vikridita*- 105, *kadebara*- 106, 108, 205, *nādī*- 128, *vidam* 163, *abhipīditāh* 232, und *talākam* 123, *vilulitam* 153, *ayogulān* 166, *kalātrānām*³⁾ 188, *nahnī* 235, *tādanayam* 188, nber *tālitā*, *tālita* 214

Die Praxis des Schreibers dieser Handschrift stimmt genau zu der der Inschriften bis in den Anfang der Gupta Periode In der Felsen Inschrift des Rudradāman zu Junāgadh⁴⁾, wahrscheinlich aus dem Jahr 151 oder 152 n Chr, finden sich *drdha* 1, *drdhatarā*- 16, *aragādheṇa* 8, *mīdha* 3, *apīdayitvā* 15, *tadākam* 1, *vaidurya* 14, *pranādyā* 9, aber *-ppranālī* 2, *pranālbhīr* 9, *pālīkatvāt* 1, *vyāla* 10, in der Säulen Inschrift des Samudragupta zu Allahabad⁵⁾ (um 300 n Chr) *virudhā* 18, *kridatā* 14 *vidita* 27 *vyālulitena* 8, *Kaurālaka* 10, *Saimhalakādibhīś* 23, *lalulair* 27, *lalita* 30, in der kaum viel späteren kurzen Felsen Inschrift zu Tusām⁶⁾ *-ālīnā* (*ālī*) 1 Keine der drei Inschriften enthält ein *l*, das auf *l* zurückgeführt werden mußte Fleets Annahme⁷⁾, daß das Zeichen für *la* dem südlichen Alphabet entlehnt sei, ist durch den Nachweis des *la* in den Aśoka Inschriften hinfallig geworden Es ist indessen leicht begreiflich wie Fleet zu seiner Ansicht gelangen konnte Während das *la* im nördlichen Indien nach dem Ende des 4 Jahrhunderts verschwindet ist es in den Sanskrit Inschriften des Sudens immer gebräuchlich geblieben Wie es in der älteren Zeit verwendet wurde, möge die Inschrift Pulikeśins II zu Aihole⁸⁾ (634/35 n Chr) zeigen Hier erscheint das *l* in den Eigennamen *Kalidasa* 18, *Alupa* 9, *Cola* 15, *Colānām* 14, *Kerala* 15 *Nala* 4 *Malava* 11, *Kaunālam* 13, und den Wörtern *-āntarālam* 13 *ālī* 8 *āvalī* 9 *kālāratrāh* 4 *pulīna* 12, *vigalita* 11 Die meisten dieser Schreibungen sind richtig oder können wenigstens richtig sein Bedenklich ist *Mālava* da der Name in der Inschrift des Samudragupta mit *l* geschrieben wird Sicher falsch ist *kālāratrī* denn die Todesnacht ist eigentlich die Nacht der alles vernichtenden Zeit, *kāla* aber begegnet schon im RV 10 42, 9, hat also sicherlich altes *l*⁹⁾ Der Fehler könnte allerdings in diesem Fall auf volksetymologischer Um-

¹⁾ Oben S 195

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Handschrift

³⁾ Lies *kalatranām*

⁴⁾ Ep Ind VIII 42ff

⁵⁾ Corp Inscr Ind III 6ff

⁶⁾ Ebd S 2^o

⁷⁾ Ebd S 4

⁸⁾ Ep Ind VI 4ff

⁹⁾ Auch in der Inschrift selbst steht *lale* in Zeile 16

deutung beruhen. Man könnte den Ausdruck als 'die schwarze Nacht' verstanden haben, dann wäre die Schreibung, wie wir sehen werden, richtig. Nun bietet die Inschrift aber auch schon in drei Wörtern ein *l*, für das *l* zu erwarten wäre in *mauli* 1, *lalanā* 6, *vilola* 14. Es zeigt sich also, daß man über die Verteilung der beiden *l* Laute schon nicht mehr recht im klaren war. Diese Unsicherheit nimmt im Lauf der Zeit immer mehr zu. Als Beispiel möge das die sorgfältig in kanaresischer Schrift geschriebene Prasasti auf Mallisena zu Śravana Belgola¹⁾ (um 1150 n. Chr.) veranschaulichen. Wenn hier *kuliśa* 10, *lalā* 45, *śalala* 32 144 162 167 171 213, *bala* 28 125 geschrieben wird, so kann hier kein auf *d* zurückgehendes *l* vorliegen, da schon im Rgveda *kuliśa*, *lala*, *bala* erscheint. Ebenso unmöglich kann *l* auf *d* zurückgehen, wo es sich um ein erst sekundär in den Inlaut getretenes *l* handelt wie in *trailōya* 111 195, *vilasat* 45 *vilasa* 118 *nilaya* 125. Andererseits wird für ein sicher altes *l* gerade wieder *l* geschrieben in *mauli* 46 145. Die völlige Unzuverlässigkeit der Inschrift ergibt sich vielleicht am allerdeutlichsten aus ihrem Schwanken in der Schreibung neben *alkhila* 66 164 195, *mlkhila* 57 steht *alkhila* 135, neben *śalala* *śakala* 62, neben *alam* 28 *alamlrta* 142 168, *alamalam* 171, neben *bala bala* 134, neben *mala* 191 194 *rimala* 65 71 145, *nirmala* 3 139 *mala* 187 190 205, neben *lamala* 137 140 210 *lamala* 146. Das selbe Durcheinander herrscht soweit meine Kenntnis reicht, auch in den jüngeren südindischen Handschriften. Es wird vermutlich gelingen, mit Hilfe der Inschriften den Zeitpunkt genauer zu bestimmen, wann diese anscheinende Regellosigkeit eingesetzt hat und ebenso das Gebiet ihres Auftretens scharfer zu umgrenzen. Unter Heranziehung der dravidischen Sprachen wird man vielleicht auch die Gründe der Verwirrung ermitteln. Vorläufig aber wird man gut tun, die südindischen Schreibungen für alle sprachbeben Fragen beiseite zu lassen.

Wenn nun wie wir gesehen das *l* im Sanskrit im Norden noch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts gebraucht wurde, so fällt es einem schwer zu glauben, daß es bereits in vedischen Texten durch *l* verdrängt sein sollte. Wenn in der Kanva Rezension der Vajasaneyisaṃhitā regelmäßig *l*, *lh* an Stelle von *d*, *dh* erscheint, so halte ich es für höchst wahrscheinlich, daß ursprünglich in der Schule der Kanvas dasselbe Gesetz galt wie im Rgveda und daß erst in unseren Handschriften *l*, *lh* durch *l*, *lh* ersetzt wurde. Ebenso wird auch im Śāṅkhayana Śrautasūtra in den Mantras *l* für altes *l* geschrieben. Es läßt sich wie ich glaube, sogar zeigen, daß zur Zeit der Abfassung des Vajasaneyi Pratisākhya in der Schule der Kanvas noch *l* und *lh* gesprochen wurde. Das mag zunächst paradox klingen, da das Pratisākhya in 4, 143 gerade den Übergang von *d*, *dh* in *l*, *lh* 'nach der Meinung einiger' lehrt: *dadhau lalhār ekēṣām*. In 8, 45 heißt es aber, nachdem vorher das ganze Lautsystem (*varṇasamgraha*) aus-
 1) Ep. Ind. III 189ff.

andergesetzt ist *tasmīn lalkaḥrāmūliyopadhmāṇīyanāsikyā na santi Mādhyandinaṁ*. In dieser Form ist das Sūtra sinnlos, denn natürlich ist das *l* in der Madhyandina Rezension ganz gewöhnlich, und zufällig kommt auch *lh* in *upa lalkāmasi* (VS 23, 51) vor. Es können selbstverständlich, wie auch der Kommentator bemerkt, nur die aus *d*, *dh* entstandenen *l* Laute gemeint sein. Ist das aber der Fall, so müssen diese Laute in dem Sūtra sich in der Aussprache von dem gewöhnlichen *l* unterscheiden haben und bei der Niederschrift des Prātisākhya auch durch besondere Zeichen ausgedrückt gewesen sein. Erst spätere Schreiber wußten offenbar mit diesen Zeichen nichts mehr anzufangen und haben sie durch *la*, *lha* ersetzt. Die Verlegenheit der Schreiber zeigt sich zum Teil auch noch in den Lesarten der Handschriften, nach Weber, Ind Stud 4, 327 schreibt A *tasmīn rla-*, B *tasmīn lla*. Ist aber in 8, 45 ursprüngliches *lalka* durch *lalha* verdrängt worden, so dürfen wir dasselbe auch für 4, 143 annehmen. So tritt die Form, in der das Sūtra 8, 45 auftritt, entschieden für die Annahme ein, daß zur Zeit der Abfassung des Prātisākhya auch in der Kāva Schule noch *l*, *lh* galt. Sollte dies Sūtra, wie Weber vermutet, ein späterer Einschub in dem Werk sein, so würde das die vorgetragene Argumentation natürlich durchaus nicht entkräften, im Gegenteil, das Sūtra würde dann nur zeigen, daß auch nach der Abfassung der Prātisākhya noch *l*, *lh* gesprochen wurde.

Eine ähnliche Erklärung gilt offenbar auch für *śal it* und *phal it* in AV 20, 135, 2 3. Da sonst *phat* als schallnachahmendes Wort erscheint, so ist sicherlich *phal it* auf *phal it* (für *phat it*) und wahrscheinlich auch *śāl it* auf *śal it* zurückzuführen. Die Worte gehören aber den Kuntāpasūktas an, die bekanntlich erst später dem AV angefügt sind, und es ist ganz verständlich, daß ein ursprüngliches *l* in ihnen durch *l* ersetzt wurde, da dem AV das *l* fremd ist. Alles was sonst aus den Samhitās für ein auf *d* zurückgehendes *l* angeführt wird, scheint mir sehr zweifelhafter Natur zu sein. Mehrere Male (1 3 1—5 6—9, 18 2 22) findet sich im AV ein schallnachahmendes *bāl it*. Gewiß liegt es zunächst nahe, dies nach Analogie der oben angeführten Wörter als *bāl it* aufzufassen. Allein belegt ist ein *bāl* nirgends¹⁾. Auch der Padapāṭha weiß nichts davon, er betrachtet *bāl* als Grundform. Ebenso steht *bāl* in der Wiederholung des Pāda *bahis te* (TS *bahis te*) *astu bāl it* in K 13, 9 und im Samhitā und Padapāṭha in TS 3 3, 10, 2, obwohl hier *bād* stehen mußte, wenn *bāt* die Grundform wäre. So werden wir also doch wohl ein lautmalendes *bāl* anerkennen müssen. AV 8, 6, 2 kommt als Name eines Damons *pramīlin-* vor, das von *pramila* gebildet sein und etwa der 'Einschlafende' bedeuten wird. Von der Wurzel *mi* findet sich aber auch schon im RV 1, 161, 12 *sammīṭya* KZ XXVIII, 298 wollte v. Bradkomi auf **mid*, **mizd* zurückführen und mit *mis* 'mit den Augen zwinkern' in Verbindung bringen

¹⁾ Das im RV gebrauchte *baf* hat eine ganz andere Bedeutung.

und fragte, ob sich damit auch *mīdam* 'leise' in KS 29, 2 vereinigen ließe Bartholomae, IF III, 184, und Wackernagel haben v Bradkes Erklärung gebilligt, mir erscheint sie unannehmbar, da ich es für ganzlich ausgeschlossen halte, daß schon im RV *d* zu *l* geworden sein sollte, noch dazu in der Verbindung mit *y*, und nirgends eine Spur von dem vorauszusetzenden *l* erscheint, auch die Inschrift von Junāgadh liest *unmīlita*. Auf *mīdam* ist gar nichts zu geben. So liest allerdings die Handschrift des Kātbaka, die Kap S aber hat *nīdam*, was v Schroeder in den Text aufgenommen hat, und da das Wort den Gegensatz zu *uccaṣṣ* 'laut' bildet, so durfte selbst Bloomfields Konjekture *nīcam* nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Aber selbst in dem Fall, daß *mīdam* die richtige Lesart sein sollte, steht es doch der Bedeutung wegen *mīl* so fern, daß der Gedanke eines Zusammenhanges der Wörter nicht einleuchtet. Vom AV an findet sich ferner *il* 'stille halten'. RV 1, 191, 6 heft die Mullersche Ausgabe *iṣṭhatelayatā su kam*, während die Aufrechtsche *īlayatā* liest¹⁾. Im AV, wo der Vers 1, 17, 4 erscheint, zeigt der Text in allen Handschriften das dentale *l*. An keiner anderen Stelle der vedischen Literatur habe ich die Schreibung mit *l* gefunden, Panini 3, 1, 51 spricht, vorausgesetzt daß er dieselbe Wurzel im Auge hat²⁾ von *elayati*. Ich kann unter diesen Umständen *īlayata* im RV 1 191, 6 nur als falsche Lesart betrachten³⁾ und damit fällt auch jeder Grund dahin *īlayati* von *id* 'Labung' abzuleiten, das meines Erachtens auch wiederum der Bedeutung nach mit *il* kaum zu vereinigen ist. In den Yajusambitas findet sich endlich *īlamda* 'Nahrung gewährend' (MS 4, 2, 1 7, TS 7, 5 9, 1) und schon im zehnten Buch des RV (94, 10) steht in Aufrechts Ausgabe *īlavantāḥ*, während die Mullersche Ausgabe *īlāvantāḥ* liest. Wackernagel sieht in *īla* eine Nebenform von *idā*. Mir scheint *īla* vielmehr eine Nebenform von *ira* zu sein, das als selbständiges Wort und in den Ableitungen *iravanti*, *anirā*, *anira* bereits im RV erscheint und das jedenfalls nicht aus *ida* entstanden ist⁴⁾. Daß die Inder selbst *īla* so aufgefaßt haben, scheint mir aus der angeführten Stelle der TS hervorzugehen *idbhya ślāmdenērām lātām avārunddha ilā* für älteres *ira* ist zu beurteilen wie *mīluc*, *labh*, *loman*, *lohita* usw. im zehnten Buch des RV gegenüber den Formen mit *r* in den älteren Büchern⁵⁾.

¹⁾ Im PW wird ausdrücklich bemerkt, daß mehrere Handschriften so lesen.

²⁾ Nach der Kāśika ist *ila prerane* gemeint.

³⁾ Auch RV 7, 97, 6 schwanken die Handschriften zwischen *nīlavat* und *nīlavat*. Richtig ist auch hier *nīlavat* siehe Oldenberg Rgveda, zur Stelle.

⁴⁾ Auf die Frage des Bedeutungsunterschiedes zwischen *ira*, *ila* und *idā* *ila* kann ich hier nicht eingehen. Daß in späterer Zeit auch *idā* zu *ila* geworden ist, soll natürlich nicht geleugnet werden siehe z. B. Amara 3 3, 42 *gobhūrdas tv idā ilāḥ*.

⁵⁾ Siehe Wackernagel a a O I, 215. Wackernagel führt auch VS 10 22 (so zu lesen) *turdāḥ dyulāṣaḥ* an. Daß das mißverstanden werden kann zeigt die Fassung, in der Wackernagels Worte bei Macdonell Vedic Grammar, S 45 wiedergegeben werden. Selbstverständlich steht *turdāḥ* der Regel gemäß nur in der Kāṇva Rezension, die Mādhyandina Rezension hat *turdāḥ*.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen nicht das Recht haben, den Übergang eines aus *d* entstandenen *l* in *l* schon für die vedische Zeit anzunehmen

Für die nachvedische Zeit müssen wir *l* aus *l* erklären, wenn im Sanskrit oder im Prakrit daneben ein *d* erscheint oder wenn durch alte nördliche Inschriften oder Handschriften in Sanskrit oder in Prakrit oder durch das Pali die Schreibung mit *l* gesichert ist. Ich brauche indessen nach dem, was ich bereits oben bemerkt habe, kaum zu betonen, daß aus dem Auftreten eines *l* für *l* in einem Sanskrit Texte nicht etwa zu folgern ist, daß dieser Text erst nach dem Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sein müsse. Für Asvaghosa steht der Gebrauch des *l* durch die alten Handschriften fest, in unsern Handschriften des Buddhacarita oder des Saundarananda aber findet sich kein *l*. Die Schreiber haben also das *l* durch *l*, zum Teil vielleicht auch in puristischer Weise durch *d* ersetzt. Gewisse Fälle verlangen aber auch noch, wie ich im folgenden an einem Beispiel zeigen möchte, eine besondere Erklärung.

Das in nachvedischer Zeit gebräuchliche Wort für 'Zeit', *kāla*, kommt im RV nur an einer einzigen Stelle vor (10, 42, 9). Im AV wird es häufiger, in der Sprache der Brāhmanas verdrängt es, wie schon im PW bemerkt wird, das alte Wort *rtu* mehr und mehr. Das gleichlautende Adjektiv *kāla* 'schwarz' ist der vedischen Sprache vollkommen fremd. Es findet sich zuerst bei Pāṇini und dann unendlich häufig in der epischen und klassischen Literatur. Im Pali sind beide Wörter vorhanden, *kāla* 'Zeit' wird stets mit *l*, *kāla* 'schwarz' im allgemeinen mit *l* geschrieben. Man hat diese Schreibung für die Etymologie von *kāla* 'schwarz' bisher ganzlich unbeachtet gelassen, wohl weil man annahm, daß *kāla* eine willkürliche Erfindung der Schreiber sei, bestimmt, das Wort von *kāla* 'Zeit' zu unterscheiden. Nun liest aber auch eine sehr alte turkestanische Papierhandschrift des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins, die den Text noch in ganz prakritischer Form enthält, in Nihs 13 *kāla* (*śuddhiya kāla elakalomā*). Die späteren Handschriften bieten dafür sämtlich *kāda* ¹⁾, während das Wort für 'Zeit' auch hier überall in der Form *kāla* erscheint. Man brauchte auf diese Schreibungen vielleicht nicht allzuviel zu geben, wenn diese buddhistischen Texte auf Texte in der Pali Sprache zurückgingen. Es läßt sich aber mit völliger Sicherheit nachweisen, daß sie, soweit sie Übersetzungen sind, direkt auf den Schriften in der östlichen Volkssprache beruhen. Auch in dieser muß also *kāla* 'schwarz' neben *kāla* 'Zeit' gegolten haben, und wir können in Sk *kāla* 'schwarz' nur eine Entlehnung aus der Volkssprache sehen mit der gewöhnlichen Ersetzung des *l* durch *l*. Das hat weiter zur Folge, daß die Vergleichung mit gr *καλῆς*, lat *caligo*, ksl *kalū* usw. ²⁾ aufgegeben werden muß. Ich fürchte allerdings, daß man

¹⁾ Vgl. JA XI, 2 496

²⁾ Bechtel Hauptprobleme, S 304f., Leumann, Etym. Wb.

sich schwer entschließen wird, auf eine Gleichung zu verzichten, die zum festen Bestand der vergleichenden Grammatik zu gehören schien, und daß sie sich daher auch noch weiterhin ihres Daseins erfreuen wird ähnlich wie die Gleichung *daṇḍa-* = *δέρδον*, die immer wieder auftaucht, obwohl Lidén, Studien zur altind. und vergl. Sprachgeschichte 80 *danda-* richtig zur Wurzel *dal-* gestellt hat¹⁾).

So sicher mir aber auch die Zurückführung von *lāla-* 'schwarz' auf *lāḍa-* zu sein scheint, so kann ich doch nicht die Berechtigung der Frage bestreiten, wie es denn kommt, daß Pāṇini an zwei Stellen (4, 1, 42; 5, 4, 33) *lāla-* gebraucht. Daß erst im Lauf der späteren Überlieferung ein ursprüngliches *lāḍa-* durch *lāla-* ersetzt sein sollte, ist bei einem Text wie der Aṣṭādhyāyī wenig wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist aber auch die Annahme, daß in den Sūtras ursprünglich *lāla-* gestanden haben sollte, für das dann später *lāla-* eingetreten wäre, da Pāṇini, wie schon bemerkt, das *l* in seinem Lautsystem nicht anerkennt und es daher auch in seiner Sprache nicht verwendet haben wird. Wir werden also zu dem Schlusse gedrängt, daß Pāṇini, dessen Zeit niemand bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. hinabrücken wird, bereits *lāla-* sprach. Nun gehört Pāṇini dem äußersten Nordwesten Indiens an; Huen-tsang berichtet uns, daß sein Geburtsort Śālatura in Gandhāra lag. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß sich in diesem Gebiet das *l* nicht nachweisen läßt²⁾. Wenn also ein Wort mit *l* aus einem der südlichen oder östlichen Dialekte in die Sprache von Gandhāra aufgenommen wurde³⁾, so konnte das kaum anders als unter Ersetzung des *l* durch *ḍ* erfolgen. Alles aber spricht dafür, daß das dem ganzen Veda unbekannte *lāla-* aus der Volkssprache stammt; da es in der Literatur zuerst in den buddhistischen Texten erscheint, so ist es jedenfalls nicht unwahrscheinlich, daß es sich von der Māgadhī des östlichen Indien aus ausgebreitet hat. In die Sprache von Gandhāra wurde es als *lāla-* übernommen, und in dieser Form erscheint es daher auch bei Pāṇini. Die Übersetzer des buddhistischen Kanons anderseits haben, ohne sich um die panineische Wortform zu kümmern, *lāla-* durch *lāḍa-* wiedergegeben, da sie gewohnt waren, jedes *l* der östlichen Sprache zu *ḍ* zu sanskritisieren.

¹⁾ Vielleicht ist es nicht überflüssig, zur Stütze von Lidén's Auffassung darauf hinzuweisen, daß Manu 8, 299 *renudala-* der 'Bambusstock' ist, siehe auch Gaut. 2, 43.

²⁾ Soweit ich sehe, kennen auch die modernen indischen Sprachen dieses Gebietes kein *l*. Bemerkenswert ist, daß nach den Angaben Sir George Grierson's, Lang Surv. VIII, 1, 246 auch im Lahndī das *l*, das in der Schrift übrigens nicht von *ḷ* geschieden wird, im Norden in der Nachbarschaft der dardischen Sprachen verschwindet. In Hazara oder im Ciblāl Lande hört man es nicht. Im übrigen ist die Verteilung der beiden *l* Laute in den neuindischen Sprachen, die sie besitzen, eine andere als in den Alt- und Mittelprakrits mit Ausnahme der Paśāci. Vgl. Konow, ZDMG LXIV, 116f.

³⁾ Derartige Entlehnungen aus einer Sprache oder Mundart in die andere sind auch in neuerer Zeit ganz gewöhnlich.

Für *l*, dessen Herkunft aus *l* durch ein im Sanskrit daneben erscheinendes *d* bewiesen wird, hat Wackernagel bereits ein reiches Material beigebracht. Ich möchte im folgenden an einigen Beispielen zeigen, wie mit Nutzen auch die Schreibungen mit *l* im Sanskrit oder Prakrit für die Feststellung der Herkunft des *l* herangezogen werden können.

Daß nachved *nala*- 'Rohr' auf ved und nachved *nadā*- zurückgeht, hat man längst erkannt, da in RV. 8, 1, 33 *naldh* erscheint. Zu *nada*- gehört natürlich auch AV und später (auch in der Handschrift der Kalp) *nādi*- 'Röhre', nachved *nāla*- 'Röhre', ŚB *pranādi*, nachved *pranāli*- 'Abzugsröhre', wofür die Junāgadh-Inschrift wiederum das Mittelglied *nāli*-, *pranāli* bietet. Zu beachten ist, daß in der Inschrift neben *pranāli*, *pranālibhir* *pranādyā* erscheint, das zeigt, daß das im Rgveda den Wechsel zwischen *d* und *l* regelnde Gesetz auch in der späteren Zeit noch gilt¹⁾. Eine Ableitung von *nada*- ist ferner auch nachved *nalina*- 'Wasserrose', gebildet wie *phalina*-, *barhina*, also eigentlich 'mit hohlem Stengel versehen', die alte Schreibung *nalini*- ist in der Kalp erhalten. 'Rohr' bedeutet sicherlich auch der alte Königsname *Nala*, der ŚB 2, 3, 2, 1 2 noch *Nada*- lautet, man mag damit Namen wie *Venu* usw. vergleichen. Das Pali hat in der ganzen Gruppe die richtige Schreibung noch vielfach bewahrt: *nala* 'Rohr', *nāli*- 'Röhre', *Nalini*, *Nalinikā*- Nom pr (Jāt 545, 235, 526, 1), daneben finden sich freilich überall auch die Schreibungen mit *l*, wie aus Childers Wörterbuch zu ersehen ist. Zusammenhang mit *nalika* 'Art Pfeil' ist möglich, aber unwahrscheinlich. Mit *nalada* 'Narde' hat *nada* kaum etwas zu tun. Ganz fern zu halten ist *narāca* 'Art Pfeil', da altes *d* im Sanskrit niemals zu *r* werden kann.

Die Schreibung *pālī*- in der Junāgadh-Inschrift hewweist, daß nachved *pālī* zum mindesten in der Bedeutung 'Damm' einen alten Zerebral enthält.

Im Epos und in der späteren Literatur erscheint häufig die Wurzel *lal*- 'tandeln', mit dem Kausativ *lālayati* in der Bedeutung 'hatscheln'. Für das Pali gibt Childers *lalati* an. In der Inschrift des Samudragupta steht aber zweimal *lalita*, was auf *lad*- als ursprüngliche Form der Wurzel weist. Genau in dieser Form erscheint die Wurzel in Paninis Dhātupāṭha (9, 76) *lada vilāse*. Erst Spätere haben wie Westergaard bemerkt, *lala* *īpsāyām* hinzugefügt, was Ksīrasvāmīn Purusakāra und andere *dalayor ekatīāt* für überflüssig halten. Unter den Wurzeln der zehnten Klasse (32, 7) führt der Dhātupāṭha ferner *lada (lādayati) upasevāyām* an. Der Dhātupāṭha kennt also *lalati*, *lālayati* unzweifelhaft in der Form *ladati*, *lādayati*, wie es mit der Wurzel *lal* *īpsāyām* (auch 33, 14) steht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Formen des Dhātupāṭha sind aber auch genau diejenigen, die wir bei Pāṇini, der das *l* ignoriert, erwarten müssen. Sie sind auch in der Literatur belegt. Nach dem kleineren PW. findet sich

¹⁾ Ein Abglanz der alten Verhältnisse zeigt sich z. B. auch noch Raghuv. 18, 4, wo in derselben Strophe *naṭcala* *Nala*, *nalina* nebeneinander stehen.

ladat Rājat 7, 927, R. Schindt führt ZDMG LXXI, 37 *ladata*, *viladita* aus dem Śrīkanthacarita an. Wichtiger noch ist, daß auch im Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins (V, 57) *upalādayet* erscheint¹⁾. Die Entwicklungsreihe *ladati*, *lalati*, *lalati* scheint mir damit völlig gesichert zu sein, die Zusammenstellungen von *lalati* mit hulg *lelēm*, *lelējka*, russ *lelējati* (Uhlenbeck) müssen aufgegeben werden²⁾.

Im Cānakyasātaṭaka wird die Erziehungsregel gegeben

lālāne bahavo doṣās tadāne bahavo guṇāḥ |
tasmāt putram ca śiṣyam ca tādāyen na tu lālayet ||
lālayet pañca varṣāni daṣa varṣāni tadāyeta |
prāpte tu ṣoḍaṣe varṣe putram mitravat ācāret ||

Daß *lālāne*, *lālayet* und *tādāne*, *tādāyeta* hier durch den Reim gebunden sind, ist unverkennbar. Manche Handschriften suchen ihn dadurch herzustellen, daß sie *tādāne* (-nad), *tādāyeta* lesen³⁾. Das kann richtig sein, wahrscheinlicher ist es zwar, da es sich schwerlich um einen alten Spruch handelt, daß ursprünglich *lālāne*, *lālayet* und *tālāne*, *tālāyeta* gebraucht war. Daß diese Formen einst wirklich existierten, zeigt die Handschrift der Kalp. Allerdings liest die Handschrift auch *tādāna*. Warum sich in der Flexion von *tādāyeta* das alte *d* schließlich behauptet hat, vermag ich nicht zu sagen. Übrigens hat sich in einer Ableitung von *tad* auch das *l* später durchgesetzt in *tāla* 'Handeklatschen', 'Takt', das auch im Pāli die Form *tala* zeigt (Jāt 374, 3), während für 'schlagen' *tāleti* gilt. Das PW schwankt, ob *tala* von *tad* oder von *tala* 'Handfläche' abzuleiten sei, Uhlenbeck hat sich für das letztere entschieden. Wie *tāla* von *tala* gebildet sein sollte, weiß ich nicht zu sagen, das schon VS 30, 20 vorkommende *pāṇighna* 'Handeklatscher', bei Pan 3, 2, 55 *pāṇigha* und *tadagha* als Bezeichnung von Gewerbetreibenden, *ghantātāda* 'die Glocke schlagend' bei Manu 10, 33, p *hatthātālana* 'das Handeklatschen beim Tanze', Jāt II, 37, 2, und der Umstand, daß *tāla* häufig auch vom Klatschen der Ohrklappen der Elefanten gebraucht wird, lassen es mir als sicher erscheinen, daß *tāla* aus *tāda* hervorgegangen ist, das in der Bedeutung 'Schlag' schon AV 19, 32, 2 (*nōrasī tādā d ghnate*) belegt ist, wenn auch die Zwischenstufe *tālā* bisher noch fehlt.

Im nachvedischen Sanskrit steht eine Wurzel *lul* 'sich hin und herbewegen', im Kausativ 'hin und herbewegen', 'in Verwirrung bringen' neben einer Wurzel *lud*, die im Kausativ in der Bedeutung 'hin und herbewegen', 'in Unruhe versetzen' usw. erscheint. Uhlenbeck vermutet Zusammenhang von *lodayati* mit *lunthati*, hält dagegen den Zusammenhang

¹⁾ JA VI, 2, 516. Varianten sind *ullapayet* und *upalāpayet*, das dem *upa!* *peya* d r Pāli Regel genauer entspricht.

²⁾ Den Zusammenhang von *lad* und *lal* hatte schon Benfey, Gött Abl. VII, 37 richtig erkannt. Seine Etymologie von *lad* ist freilich unmöglich.

³⁾ Si he Böhtlingk, Ind Spr * 5347f., Weber, Monatsber BAW 1864 S 412.

mit *lolaṭi* für unwahrscheinlich. Genau das Gegenteil ist richtig. *Lodayaṭi* und *lodayaṭi* sind einfach identisch, *lodayaṭi* ist die echte Sanskritform, *lodayaṭi* steht für *lodayaṭi*. Das *vyāṭulita* der Inschrift des Samudragupta, das *vilulita* der Handschrift der Kalp, zeigt wiederum die zu erwartende Mittelstufe. Damit werden alle von Uhlenbeek angestellten Vergleiche mit Wörtern der slavischen Sprachen hinfällig. Der panineische Dhātupatha (9/27) scheint übrigens ursprünglich nur *lul* anerkannt zu haben, sicherlich ist *lul* wahrscheinlich aber auch *lud* erst später hinzugefügt. Für die Frage der Entstehung des *d*, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, ist das nicht ohne Bedeutung.

Das *Saimhalaka* der Inschrift des Samudragupta zeigt, daß in *Simhala*, dem alten Namen der Insel Ceylon, ein ursprüngliches Suffix *-da* steckt. Auch im Pali hat sich die echte Schreibung *Sihala* noch an einigen Stellen erhalten¹⁾.

Nachved *kalatra* 'Ehefrau' usw. wird Unādis 3, 106 von der Wurzel *gad* abgeleitet. Das ist natürlich unsinnig, läßt aber darauf schließen, daß der Verfasser über den Ursprung des *l* aus *d* noch unterrichtet war. Die Bestätigung liefert die Handschrift der Kalp mit ihrem *kalatra*²⁾.

Kalama ist im nachved Sanskrit eine Art Reis. In der Alt Ardhamaṅ gadhi der Dramen³⁾ steht *kalamodanāḷam*. Sk. *kalama* geht also auf *kalama kadama* zurück und hängt daher wahrscheinlich mit *kardama* zusammen, das sich bei Susruta als Name einer bestimmten Körnerfrucht findet. Mit *kalama* 'Schreibrohr' das erst im Trihandasesa erscheint und daher nicht direkt auf das gr. *καλαμος* oder das lat. *calamus* sondern erst auf das daraus entlehnte arab. *qalam* zurückgehen wird, ist *kalama* 'Reis' natürlich nur äußerlich zusammengefallen.

Durch das *larali* und (*pa*)*ṛatāḷim* in der Alt Sauraseni der Dramen⁴⁾ wird auch die Herleitung von nachved *larali* *azerrhoa acida* und *ali* 'Reihe' aus *laradi* und *ādi* gesichert.

In der epischen und klassischen Literatur findet sich *dādima* 'Granatapfel'. Für das Pali gibt Childers *dalima* an, das gelegentlich auch im Sanskrit, z. B. in der Bengali Rezension des Amaras (15)⁵⁾ erscheint. Daß *dalima* nur schlechte Schreibung für *dādima* ist, zeigt wiederum die Alt

¹⁾ Si he Konow Andersen JPTS 1910 S 177. Wegen des *l jāla* in der Juna gadhi Inschrift und des *ali* in der Tusam Inschrift verweise ich auf meine Behandlung der Wörter oben S 429–433.

²⁾ Bisweilen ist die Handschrift übrigens auch durch ihre Schreibungen mit *ḍ* von Wert. So verrät *kadebara*, das sich auch Divy 39 findet, die Natur des *l* in nachved *kadebara*. Leiche Körper, während das Pali nur die spätere Schreibung mit *l* zu haben scheint.

³⁾ Bruchstücke S 37.

⁴⁾ Bruchstücke S 43–64.

⁵⁾ Hrg. von Sunon S 63. Auch in dem Kommentar des Mahesvaro zu Am 2/4/64 wird *dālīma* und *dādīma* als Nebenformen von *dādīma* angeführt. Vgl. ferner PW 8/1.

Śaurasenī der Dramen¹⁾ Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, II^e XXIX, 389 p. *dālīma* als eine Bildung von **dālī* 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW angeführten Stelle des Mbh. *dantapūrnāḥ sarudhīrāḥ raktrāḥ dādīmasamūbhāḥ*, und *dantabīja*, *dantabījaka* ist, wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādīma* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittellindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādīma* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a* Stämmen mit dem Suffix *-mant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom. Sing. aus dann mit Verlust des *-nt* in die *a* Flexion übergeführt werden²⁾, so z. B. *pāpimant* (häufig), *puttimant* (SN 33 34), *phalimant*-, Akk. Sing. m. *phalimam* (Jāt 429, 7 8). Das Suffix *ima*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādīma* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *damstrā-* zurückführen, das im Pali als *dathā*, in den Mittelprakrits als *dādhā-* erscheint³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit Kosas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *dh* schon im Altprakrit zu *d* geworden, so wird z. B. in den Inschriften zu Sanci und Bharaut der Name *Asādha*, *Asādha* konsequent *Asāda* (306 396), *Asadā* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asāla* neben *Asālha* erscheint⁴⁾. Auch AMg. *sandeya* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *sandheya* zu bezeichnen, wie Pischel, Grammatik der Pr. § 213, es tut. Im PW wird sogar *dādaka* selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Śāhdārthakalpataru angeführt. Auch von seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *damstra* kaum etwas einwenden. *Damstra-* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht, es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide- oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr 11, 4, 1, 5 die *damstrāḥ* von den *jambhīyāḥ*, den Backenzähnen, unterschieden, Rām 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdamstrāḥ* sei, Jāt IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nīlikantadūtho* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

¹⁾ Brühlstücke, S. 43.²⁾ Siehe Geiger, Pali § 96.³⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit Sprachen, § 76, 304.⁴⁾ Siehe oben S. 547.

IT IV, 101 hat Sutterlin darauf hingewiesen, daß got *mawilo* 'Mädchen', ags *meorule*, an *meyla* eine ganz genäue Entsprechung in nachved *mahlā* 'Frau' habe. Man wird den Bedeutungsunterschied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahlā*, die in späteren Werken belegt ist, das PW führt auch *mahlā* auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *mawilo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahlā* heber gr *μεγαλή* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzugeben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Asoka zu Girnār, wo *mahi dāyo* 'Trauen' an Stelle des *ithi*, *striyaka*, *abakajaniyo*, *balika janika* der übrigen Versionen erscheint, *mahlā* steht also für *mahlā*.

Für *cola* 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem An 2 116, Med) auch *coda*. Uhlenbeck fragt ob *l* hier aus *d* entstanden oder *coda* nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola*, *colaka*, aber auch noch *cola*, *colaka* finden¹⁾. Daß *coda* die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Suddharmapundarika (4, 11 *paryesate bhakta tathāpi codam*, 4, 13 *bhaktam ca codam ca gavesamānah*, 4, 19 *kim adya codena tha bho janena iā*), sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigālovadasutta) ebenfalls *bhakta codānupradānena*. Ob *coda*, *cola* wirklich auf die im Dhātupatha 28 98 angeführte Wurzel *cuda samīarane* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coda* willen erfunden ist²⁾, mag dahingestellt sein, jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coda* bekannt war.

Für *ep* und *kl* *lavala* 'Mundvoll', 'Bissen', haben die Pali Handschriften gewöhnlich *labala*, gelegentlich *labala*³⁾, die zentralasiatischen Handschriften des Prātimokṣasūtra lesen *labada* und *lapada*⁴⁾. Die Mahāvīyutpatti 263, 62 hat *lavada* das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Susruta erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language S 27. Im Pali hat *cola* immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved *sthula* 'Zelt' zu *sthuda samīarane* in Dhātup 28 94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O. *labala* Pat. Sekkh 39 41 43 45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder *l* einfluß des Tocharischen.

vaśdūrya ¹⁾, der Name des bekannten Edelsteines, lautet im Pali *veluriya*. Die Prakrit Formen verzeichnet Pischel a a O § 241 Bh 4, 33 hat *ieluria*, Deśin 7, 77 *ieluha*. Damit sind, wie Pischel richtig bemerkt, *ieluria* bzw. *ieluha* gemeint, die letzte Form stammt offenbar aus einem östlichen *l* Dialekt. Hem 2, 133 bemerkt, daß sich auch *ieduṣṣa* finde. Für gewöhnlich aber lautet das Wort AMg JM *ieruhiya*, M Ś *ierulia*, was zu dem gr *βήρυλλος*, lat *beryllus* stimmt. Nach Pischel ist in diesem Fall *d* zu *r* geworden. Ich halte das schon deshalb für nicht richtig, weil es zu der Annahme zwingt, daß außerdem auch nach das ursprüngliche *r* zu *l* geworden sei, was jedenfalls für M Ś ganz unwahrscheinlich ist. Wir haben hier offenbar nicht Übergang von *d* in *r*, sondern ein Umspringen von *l* und *r* anzunehmen, *teruli(y)a* ist spätere Schreibung für *ieruli(y)a*. Daraus wird sich auch das doppelte *l* in der griechischen Form erklären, es soll augenscheinlich das zerebrale *l* wiedergeben.

Das Umspringen von *l* und *r* läßt sich noch öfter beobachten. Der Lehrer des Buddha heißt im Pali *Ālāra Kālāma* (Mv I, 6, 1ff usw.), in den buddhistischen Sanskrit Texten *Ārāḍa Kālāma* (Divy 392, 1ff, Buddhac 12, 1ff ²⁾) oder *Ārāḍa Kālāpa* (Lal 239, 6ff). Das Wort für 'Koch' lautet im Pali *ālārika*, im nachved. Sk *ārāhika* (für *ārāhika*) 'Gebogen' ist im Pali *ālāra*, im nachved. Sk *arala* (für *arala*). Die Etymologie dieser Worte ist unklar und so läßt sich die Möglichkeit, daß die Metathesis im Pali erfolgte nicht bestreiten, wenn ich das auch aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, für unwahrscheinlich halte. Jedenfalls ist aber nach dem Verhältnis von pr *ieruli(y)a* und p *ieluriya* dasjenige von pr (AMg JM A) *birāla* 'Katze' zu p *bilara* ³⁾ zu beurteilen. Auch hier liegt nicht Übergang von *d* in *r* vor, sondern *birāla* ist spätere Schreibung für *birāla* aus *bilara*. Die Lautverhältnisse sind hier nur deswegen nicht ganz so durchsichtig, weil das Sanskrit *wa* das Wort seit Panini (6 2, 72) erscheint, nicht *bidāra*, sondern *bidāla* bietet. Diese Form kehrt unverändert auch in der Śauraseni wieder ⁴⁾ die sich somit auch in diesem Fall als dem Sanskrit am nächsten verwandt erweist. Warum im Sanskrit das *la* Suffix anstatt des *ra* Suffixes gebraucht ist, ist schwer zu sagen. Das Nebeneinanderstehen der beiden Formen *bidāra* und *bidāla* wird aber auch, wie mir scheint, durch die neundischen Sprachen bewiesen, wo das betreffende Wort bald auf die eine bald auf die andere Form zurückzu-

¹⁾ Daneben *vaśdūrya* von *vaśdūra* abgeleitet nach Pan 4 3 84 doch zeigen die Kāśmīr Handschriften auch an dieser Stelle die Schreibung mit *q* siehe Kwellhorn in der Ausgabe des Mahābh II 475 und Fp Ind VIII 39.

²⁾ *Ārāḍa* wird Fehler für *Ārāḍa* sein.

³⁾ *bilāra*, *biliri*, *bilārid* sind die im Pali gewöhnlichen Formen siehe r B Jāt I 478ff III, 265ff Majjh Nik I 334 Childers führt aus Abb auch *bidāla* an das einfach Palisierung des Sanskritwortes sein wird.

⁴⁾ Dabei ist freilich vorausgesetzt daß *bidāla* wirklich die richtige Form ist. Die Zahl der Lesarten ist wie aus Pischel a a O zu sehen, sehr groß.

führen ist Ich glaube daher auch nicht, daß man von einer Dissimilation sprechen darf, wenn, übrigens in ganz modernen Werken, *birāla* neben *bilāla* als Sanskritwort angeführt wird, *birāla* ist nichts weiter als das Prakritwort, das sich durch Metathesis aus *bilāra* erklärt

Vedisch grh-

Zweimal finden sich im RV Formen von einer Wurzel *grh*, deren Bedeutung bestritten ist, 5 32 12

evā hi tīdm rtuthā yātayanām maghā viprebhya dadatam srnam |
kīm te brahmāno grhate sakhyā yo yē tīdyā nidadhuh kāmam indra ||

8, 21, 15 16

mā te amazuro yathā mūrdsā indra sakhyē tvāritāh |
ni sadāma śacā sutē ||
mā te godatra nīr arama rādhasa indra mā te grhāmahi |
drhā cid aryah prā mrsābhy ā bhara na te damāna ādabhe ||

Bei der Ähnlichkeit des Gedankens in beiden Stellen ist an der Zusammengehörigkeit der beiden Formen nicht zu zweifeln wenn auch die eine unthematische die andere thematische Bildungsweise zeigt Die unthematische Bildung findet sich wieder in dem *grhe grhita* der Maitr Samh die schon L v Schroeder mit den rgvedischen Formen zusammengestellt hat Die Stellen lauten 1 9 5 *caksuse kam darsapurnamāśd iyyete | na caksuso grhe ya eiam veda | śrōtraya kam caturmasyādyante | na śrōtrasya grhe ya evam veda | vācē cātmane ca kam saumyo dhīra iyyate | na vāco nātmano grhe ya eiam veda* 2 5 2 *sārasvatīm meśīm dlabheta yo vācō grhita | vāg vai sarasvatī vācāvidya vācam bhīsayati* Kath 9 13 ist in der Maitr Samh 1 9 5 entsprechenden Stelle *grhe* durch *grhaye* ersetzt *caksuse kam purnamā iyyate | na caksuso grhaye ya eiam veda | śrōtrāya kam amavasye iyyate | na śrōtrasya grhaye ya eiam veda | vācē cātmane ca kam saumyo 'dhīra iyyate | na vāco nātmano grhaye ya eiam veda* Delbrück will *grhaye* wie v Schroeder bemerkt als Infinitiv fassen wie *ved tuyaye*

Sāyanas Erklärung lautet zu 5 32 12 *brahmāno brhantas te tvādyāh sakhyāh stotarah kīm grhate | tvātah kīm grhate¹⁾ | rsih svakīyabhīlāsa prāptivīlambanād evam uktavān ity arthah* zu 8 21, 16 *kīm ca te tava eva bhūtā rayam dhanam prayacchama | kasmāccin ma grhāmahi | tasmād anyan na grhīmahi | api tu tvāta eva dhanam grhīmahi ity arthah* Sayana leitet also *grhate* und *grhāmahi* von *grbh* *grah* 'nehmen' ab und ihm sind alle europäischen Übersetzer außer Gædicke und teilweise auch Geldner gefolgt Ludwig faßt *grhate* und *grhāmahi* aktivisch 'was bekommen von dir die Brahmana deine Freunde' 'mögen wir nicht') o Schenker von Rindern kommen um deine Gewahrung, Indra noch dir entziehen [was

¹⁾ Text *grhnamte*

²⁾ Siehe Bd 5 S 148

dir gebührt] Auch Geldner übersetzt 5, 32, 12 Ved Stud 3, 17 'was bekommen denn deine Freunde, die Brahmanen', und danach wird Glossar, S 57, die Stelle unter *grabh* 'erlangen, empfangen, bekommen' aufgeführt Komm, S 82, 229 hat Geldner aber selbst Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung geäußert, und in der Tat scheint es mir unmöglich zu sein, *grhate* in diesem Sinne zu nehmen, da die aktivische Bedeutung für das *grhamah* und das *grhe* der anderen Stellen geradezu ausgeschlossen ist. Niemand wird wohl geneigt sein, sich die Auffassung Sāyanas oder Ludwigs in 8, 21, 16 zu eigen zu machen. Grassmann nahm die rgvedischen Formen in passivischem Sinne, in 5, 32, 12 soll *grabh*- 'annehmen als, halten für' bedeuten (Ühers 'was nimmst du sonst die Beter zu Genossen'), in 8, 21, 16 'ergreifen, sich hemachtigen' (Ühers 'o Indra, uns ergreife nicht') Einheitliche Auffassung der gleichartigen Stellen fehlt also auch hier. Erst Oldenberg, Rgveda I 329 hat diesen Fehler vermieden, er will auch in 5, 32, 12 im Sinne von 'sie werden erfaßt' nehmen 'Was werden dir die Brahmanen, deine Freunde, (vom Bösen) erfaßt?' Ebenso hatte schon Delbrück, Altind Syntax 161, 265, 275 das *grhe* und *grhīta* der Maitr Samh gefaßt 'er wird nicht am Auge ergriffen, hat nicht daran zu leiden', 'wer etwa an der Stimme leidet'

Nun erheben sich aber gegen diese Deutung eine Reihe zum Teil schwerer Bedenken. Formen von *grabh* mit *h* finden sich häufiger erst im zehnten Mandala, das einzige sichere Beispiel in den ersten neun Büchern ist *ñ grhñātu* in 4, 57, 7, einer Strophe, die sicherlich zu den nachtraglichen Einschüben gehört. Weder 5, 32, 12 noch 8, 21, 16 unterliegen aber dem Verdacht, sekundär zu sein oder auch nur einer jüngeren Zeit anzugehören. So spricht das *h* von *grhate* und *grhamah* entschieden gegen die Herleitung von *grabh*. Mit der Bildungsweise könnte man sich abfinden, wenn auch sonst im Rgveda nur Formen nach der neunten Prasensklasse vorkommen¹⁾, zumal da später Formen wie *mā grhītah* Mbh 8, 2353 = 49, 53, *agrhitam*²⁾ Rām 1, 4, 4, *grhīsta* Whitney, Wurzeln, S 40 aus einem Brahmana, vorkommen. Auffallen muß es aber doch, daß die medialen Formen nicht nur im Rgveda, sondern auch noch in den Yajus Texten im passivischen Sinne gebraucht sein sollten. Aus der altindischen Prosa verzeichnet Delbrück a a O S 265 das *grhe*, *grhīta* der Maitr Samh als den einzigen, angeblich sicheren Beleg für den passivischen Sinn einer medialen Prasensform. Die Zweifel, daß es sich in unserem Fall überhaupt um Formen von der Wurzel *grabh*- handle, werden dadurch erheblich verstärkt. Höchst merkwürdig ist auch die Konstruktion. *Grah*- wird allerdings sowohl in der Sprache der Brāhmanas wie im klassischen Sanskrit gelegentlich mit dem Genitiv verbunden, aber in der alten Sprache ist es der Genitiv der Sache, von der man etwas nimmt *yó vā brāhmanó bahuyājī tasya kum-*

¹⁾ Abgesehen von Bildungen wie *grhñatyati*, *grhlayati*.

²⁾ Im PW als 3 Dual Aor gefaßt.

bhyānām grhnīyāt TS 6, 4, 2, 2, *māsān me pacata na iā etesām havir grhnanti* ŚB 1, 1, 1, 10 (Delbruck, AS 160), in der späteren Sprache ist es der Genitiv der Person, von der man etwas annimmt *candālasya na grhnanti* Rām Gorr 6, 62, 40, *yo rājñah pratigrhnāti lubdhasyocchāstravartinah* Manu 4, 87, *praśastānām śakarmasu devjātīnām brāhmano bhuñjita | pratigrhnīyāt ca* Gaut 17, 1 2 (Speyer, SS § 126) Für den Genitiv, wie er hier gebraucht sein mußte, bietet auch der Genitiv des *larman* keine Parallele, der nach Pān 2, 3, 54 56 bei *ruj* und seinen Synonymen, *han-* mit *ni* und *pra*, *jas* im Kausativ und anderen Verben mit dem Begriff des Verletzens oder Schädigens oder bei *sprś-* steht Immer steht hier, wie die Beispiele der Kāśikā und die Belege aus der Literatur zeigen, nur die Person oder das Tier, das das *larman* der Handlung bildet, also das Ganze im Genitiv, nicht aber das einzelne Glied, das verletzt oder beschädigt oder berührt wird *caurasya rujati rogah*, *caurasyamayatī āmayah*, *caurasyojjāsayati* usw., *brāhmanasydñihatya* AV 12, 3, 44, *śunaś caturakśasya prahanti* TB 3, 8, 4, 1 (Delbruck, AS 161), *gatām sprsatū padena* Rām 2, 75, 31, *prāṇinah lasya nāpadah samsprśanty agnirāt* 3, 66, 6 (Speyer, SS § 121) Man sollte schließlich aber doch auch glauben, daß das *te* der rgvedischen Stellen ein ebensolcher Genitiv wäre wie das *caksusah*, *śrotrasya* usw. der Yajus Texte, anstatt dessen muß man annehmen, daß *te* auf einer ganz anderen Stufe steht und, wie die Oldenbergsche Übersetzung zeigt, eine Art von ethischem Dativ ist, der hier völlig überflüssig erscheint Gegen die Herleitung von *grabh* spricht ferner, daß in keinem Fall das Subjekt des Ergreifens genannt ist, mir ist aber keine Stelle aus der Literatur bekannt, wo *grhyate* ohne weiteren Zusatz die Bedeutung hatte 'er wird vom Bösen erfaßt' Dazu kommt weiter, daß Indra sonst nichts mit dem 'Ergreifen' in dem Sinne, wie es hier gemeint sein mußte, zu tun hat, der einzige unter den großen Göttern, dem das Ergreifen zukommt, ist Varuna Endlich aber — und das scheint mir das Ausschlaggebende zu sein — paßt doch die Bitte, vom Bösen oder von Krankheit verschont zu bleiben, in den beiden rgvedischen Stellen absolut nicht in den Zusammenhang In 5, 32, 12 wird unmittelbar vorher betont, daß Indra als punkthcher Geber bekannt sei, in 8, 21, 16 geht unmittelbar voraus die Bitte, der Gott möge seinen Verehrern seine Gaben nicht vorenthalten Wie sollte da der Gedankengang zweier voneinander unabhängiger Dichter auf die ganz fern liegende Vorstellung von dem Ergriffenwerden abirren? Meines Erachtens muß unter diesen Umständen der Gedanke an den Zusammenhang unserer Formen mit *grabh* endgültig aufgegeben werden

Gaedicke, Akkus 114 hat denn auch *grhate* und *grhāmahi* von *grabh-* ganz trennen und zusammen mit dem *jaḡrhe* von 10, 12, 5 *kīm svin no rdyā jaḡrhe* zu *garh* stellen wollen 10, 12 5 ist indessen auf jeden Fall fern zu halten, die Vorstellung von dem Varunagrāha ist dort, wie schon Oldenberg bemerkt hat, unverkennbar *Garh-* erscheint im Rgveda nur in

4, 3, 5 *kathā ha tād varunāya tram agne kathā duē garhase kan na dgah*, 'In welcher Weise wirst du das, o Agni, dem Varuna klagen, in welcher Weise dem Himmel? Was ist unsere Sunde?' Später wird *garh* in der Bedeutung 'anklagen, tadeln' mit dem Akkusativ der Person, seltener der Sache gebraucht. Gaedicke wollte daher *grhate* und *grhāmahi* im passivischen Sinne als 'getadelt werden, tadelnswert sein' nehmen. Geldner, Komm., S. 229, faßte *grh* in 8, 21, 16 aktivisch als 'klagen, Vorwürfe machen' und hält es für möglich, daß auch *grhate* in 5, 32, 12 hierher gehöre. Nun wurde ja allerdings die Übersetzung 'Warum machen dir die Brahmanen Vorwürfe, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?', 'mögen wir dir nicht Vorwürfe machen' einen ganz guten Sinn ergeben, aber richtig kann auch diese Erklärung nicht sein, da sie mit dem *grhe* der *Maitr Samh* unvereinbar ist.

Befriedigen kann meiner Ansicht nach nur ein Bedeutungsansatz für *grh*, der an allen Stellen paßt. Nun führen aber die *rg*-vedischen Stellen, wenn man sie ohne jede Rücksicht auf etymologische Spekulationen prüft, wie mir scheint, mit Notwendigkeit für *grh* auf die Bedeutung 'vergeßlich verlangen'. 'So höre ich nämlich von dir, daß du zur rechten Zeit zu zahlen veranlaßt, daß du den Sehern Gaben schenkest. Warum verlangen denn vergeßlich nach dir die Brahmanen, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?' 'Mögen wir nicht, o Rinderschenker, deiner Gaben entbehren, mögen wir nicht vergeßlich nach dir verlangen. Auch auf die verschlossenen Schätze des Reichen lege deine Hand, schaffe sie her, deine Gaben sind nicht zu vereiteln.' 'Vergeßlich verlangen', 'ermangeln' paßt aber auch für die Stellen aus der *Maitr Samh* 'Nicht ermangelt der des Auges' usw. Um zu zeigen, was mit dem *yo vāco grhā* gemeint sei, hat schon Oldenberg auf Stellen verwiesen wie Kath. 12, 13 *sārasvatīm meśīm dlabheta yāsmād idg apakṛdmed idg vai sarasvatī sarasvaty eśasmād apakṛmatī yāsmād idg apakṛdmatī*, Taitt. S. 2, 1 2, 6 *sārasvatīm meśīm dlabheta ya īśvarō vāco vaditoḥ san idcam na vaded idg vai sarasvatī sarasvatīm eva siēna bhūgadhrēyēnōpa dhāvati sardśmin idcam dadhuti pravadiṣā vācō bhavati*. Die Rede ist also davongelaufen, der Opferer entbehrt ihrer

Wir kommen so auf eine Wurzel *grh* 'vergeßlich verlangen, ermangeln'. Mit *grabh* oder *garh* ist sie nicht zu verwechseln, wohl aber läßt sie sich mit *grdh* 'gierig sein' identifizieren. Von dem im RV nur Perf. *jagrduh* Aor. *agrduh* Part. *grdhyantam* belegt ist. Formell ist gegen diese Identifizierung nichts einzuwenden. Die Annahme, daß *grdh* sein Präsens außer nach der vierten Klasse im Medium auch nach der zweiten Klasse bildete, ist um so leichter, als auch eine Schattierung der Bedeutung damit verbunden ist, jedenfalls ist sie nicht schwerer als die Annahme, daß *grabh* neben *grbhāti* oder *garh* neben *garhate grhe* gebildet habe. Der Übergang von *dh* zu *h* ist für die älteste Sprachperiode genügend bezeugt. Er trifft nach Wackernagel I § 218 ein *dh* zwischen Vokalen und wahrscheinlich nur

hinter unbetantem Vokal; es wäre also regelrecht *grhé* neben *gr̥dhyati* zu erwarten. Tatsächlich kommt aber das *h* auch in einer Ableitung von *gr̥dh-* vor, RV. 10, 117, 3 *sá id bhayá yó gr̥hāre dādāty annakāmāya cārāte kṛśāya* 'der ist freigebig, der dem *gr̥hū* spendet, dem nach Speise verlangenden, umherwandernden, mageren'. Genieß wird im PW *gr̥hu* richtig als Bettler erklärt, aber ebenso sicher ist die dort gegebene Ableitung von *grabh-* falsch, und *gr̥hū*-gebört, wie Geldner, Komm 229 gesehen hat, zu *gr̥dh-*, der Bettelnde ist nicht der Ergreifende, sondern der Begehrende. *Gr̥hāmahi* möchte ich als die regelrechte Injunktivform des *a*-Aaristes betrachten, der im Aktiv das seit dem RV geltende *ágr̥dhat*, mit Erhaltung oder Wiedereinführung des *dh*, entspricht¹⁾. Der Genitiv bei *grh-* ist derselbe Genitiv, der sich im RV bei *i-* findet (*ucchānti yá kṛnósi mamhānā mahi tāsyaś te ratnabhāja imāhe* 7, 81, 4, *eldratas ta imāha indra sumnasya gómatah* Vāi 1, 9, *tām imāha indram asya rāyāh puruvirasya nrvātah puruśśoh* 6, 22, 3, *śrāśac chrutikarna iyate rāsūnām* 7, 32, 5), bei *id-* (*agnim iah pūr-yām gr̥d deīām ile rāsūnām* 8, 31, 14), bei *bhiks* (*pitṛā bhikṣeta vāyunāni vidvān* 1, 152, 6, *sá bhikṣamāno amṛtasya cārunah* 9, 70, 2, *arvanta ná śrāśaso bhikṣamānāh* 7, 90, 7), später bei *nāth-* (Pān 2, 3, 55, *sarpisa nāthate madhuna nāthate* Vārtt zu Pān 1, 3, 21, *nāthantah sariakāmānām nāstikā bhinnacelasah* Mbh 3, 183, 73), bei *sprh* (*sprhayāmāsa tāsām ca sparśasya lalitasya ca Rām Gorr* 1, 9, 39, *na cāsya vanarāśasya sprhayasya* Rām 3, 47, 30 = Rām Garr 3, 53, 30²⁾), *kṛdantam salile dr̥stīā sabhāryam padmamālīnam | rddhīmantam tatas tasya sprhayāmāsa renukā* Mbh 3, 116, 7, *na lasyacit sprhayate nāvayānāti kumcana* Mbh 14, 19, 5, *na kumcid usayam bhuktiā sprhayet tasya vai punah* Mbh 14, 46, 35), bei *ālānks-* (*amṛtasyeva cālānksed aramānasya sarvadā* Manu 2, 162), *utkanti-* (*apī bhavān utkanti madayantikāyāh*³⁾ Mālat IV), vgl. Delbruck, Aind Synt, S 158f, Speyer, Ved u Sanskr Synt, S 19.

Was die Bedeutung betrifft, so müssen wir annehmen, daß *gr̥dh* im Medium im emphatischen Sinne gebraucht wurde 'gieren, so daß es bei der Gier bleibt und sie keine Erfüllung findet'. Daß *gr̥dh-* diese Bedeutung hatte, ist aber mehr als eine bloße Vermutung. Pānini lehrt 1, 3, 69 das *Ātmanepada* für das Kausativ von *gr̥dh-* *pralambhane* 'wenn es sich um eine Tauschung handelt', während im gewöhnlichen Sinne das *Parasmaipada* gebraucht wird. Die *Kāśikā* gibt als Beispiele *śvānam gardhayati*, aber *mānavakam gardhayate* 'er veranlaßt den Brahmanenkneben gierig zu sein, ohne sein Verlangen zu befriedigen, er halt ihn bin, er tauscht ihn'. Hier ist also *gr̥dh-* in der geforderten Bedeutung tatsächlich bezeugt. Vielleicht erklärt sich der sonst schwer begreifliche Gebrauch des Mediums in

¹⁾ Auf die älteren Erklärungen der Form bei Delbruck, Aind Verb, S 138, Bartholomae, Studien 2, 122f usw. gehe ich nicht ein, da sie alle von der Voraussetzung au gehen, daß *gr̥hāmahi* zu *grabh-* gehöre.

²⁾ G *na cāsya dranyarāśasya*

³⁾ Mit der Lesart *madayantikāyām*

dem Kausativ gerade dadurch daß das Simplex im emphatischen Sinne im Medium gebraucht wurde

Grhaye im Kāth ist sicherlich eine jüngere Bildung als das *grhe* der *Maitr Samh*. Daß *grhayeem* Infinitiv ist, glaube ich nicht, ich möchte es eher als 3 Sing Pras betrachten, wobei die Endung *e* mit Rücksicht auf das ältere *grhe* gewählt wurde. Daß das unthematische Prasens von *grh* mit seinen zahlreichen die Wurzel verdunkelnden Formen frühzeitig beseitigt wurde ist begreiflich. *Grhayate* ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des sinnverwandten *sprhayati sprhayate* entstanden *

Pali *bondt*- und Verwandtes.

Die *Abhidhānappadīkā* 549 verzeichnet ein Wort *bunda*, m mit der Bedeutung 'Baumwurzel'. *Childers* führte dies *bunda* auf sk *budhna* zurück und ihm sind alle Späteren gefolgt, vgl. *Kuhn*, Beitr 41, *Müller*, *Simpl Gr* 47, *Geiger*, Pali § 62, 2. Vom Standpunkt der Bedeutung läßt sich gegen die Ableitung nichts einwenden, zumal *budhna* von den Lexikographen ausdrücklich im Sinne von 'Wurzel oder 'Baumwurzel' aufgeführt wird. Am 2, 4, 12 *mulam budhno 'mghrinamakak*, Hal 2, 26 *avag bhāgo bhaved budhna*, *Vaj* 46 24 *mūlam budhno 'mghrinama*, *Visv na* 13 *budhna* *śiphāyām rudre ca*, *Hem Abh* 1121 *mulam budhno 'mhrināma ca* An 2 272 *budhno girisamūlayoh* *Med na* 20 *budhno nā mularudrayoh*. Für die Metathese kann man sich auf *Marathi bundha* n 'the stock or lower end (of trees or plants), the foot, base lower portion gen', *bundhā*, m 'the portion (of a tree or of an article) near the foot, bottom or end, also the root figuratively, the source spring fountain origin' (*Molesworth*) berufen. An der Identität des m Wortes mit sk *budhna* ist angesichts der genauen Bedeutungsübereinstimmung kaum zu zweifeln. Allein das m Wort zeigt nicht den Verlust der Aspiration wie p *bunda*, und so kann meines Erachtens die Identität des letzteren mit sk *budhna* keineswegs als sicher bezeichnet werden. Die Unsicherheit ist um so größer als das Pali Wort soviel ich weiß, bis jetzt in der Literatur überhaupt nicht belegt ist. Wir sind also auch über die genaue Bedeutung nicht genügend unterrichtet.

Wie es aber auch um die Etymologie von *bunda* stehen mag, jedenfalls müssen wie ich glaube, zwei andere Wörter, die man damit zusammen gebracht hat, von ihm und damit auch von sk *budhna* getrennt werden. *Kulin a n O* hat mit *bunda* auch p *bundikābaddha*, das eine besondere Art Bettstelle oder Stuhl charakterisiert (*mañca pūṭha* Cv 6, 2 3 *Suttav Pāc* 14 87 88, *Abh* 310) zusammengestellt. *Buddhiaghosa* zu *Pāc* 14 erklärt das Wort *atanhi mañcapīḍe dāmsāpetvā pallankasamkhepena kato*, und *Rhys Davids* und *Oldenberg* bemerken dazu *SBE XX*, 164 *bundika* könne hier 'a small bolt' bedeuten. Das ist sehr wahrscheinlich. In dem Fall gehört aber *bundika*, oder besser wohl *bundikā* offenbar zu *bunda*,

das RV 8, 45, 4, 77, 6 11 erscheint und nach dem Zusammenhang eine Art Pfeil bezeichnen muß. Dazu wurde die erschlossene Bedeutung von *bundikā* gut passen, auch das englische *bolt* und unser 'Bolzen' vereinigen in sich die Bedeutungen 'Pfeil' und 'Pflock' oder 'Keil'.

Mit noch größerer Bestimmtheit läßt sich *bondi-* 'Körper', das seit Clulders, Kuhn a a O, Andersen, Pali Reader, Gloss s v, Geiger a a O auf *budhna-* zurückgeführt wird, von diesem Worte trennen. Das hat schon Morris, JPTS 1889, S 207, getan. Aber seine Ableitung von einer Wurzel *bundh-* 'binden' und sein Vergleich mit engl *body* wird kaum Anklang finden. Abgesehen von den lauthchen Schwierigkeiten, ist es kaum ratsam, für die Etymologie eine Wurzel heranzuziehen, die erst von Bopadeva als Variante des gewöhnlichen *bandh* in den Dhātupāṭha (32, 14) eingeführt ist.

P *bondi* (Abh 151) gilt als Maskulinum. In den Belegstellen läßt sich das Geschlecht zum Teil nicht erkennen, so Jāt 148, 1 *hatthibondim parellhāmi*, Petav 4, 3, 32

yathā gehato nikkhamma aññam geham pavisati |
evam evam pi so jīvo aññam bondim pavisati ||

In der Gāthā des Sumsumarajāt (208, 2) aber ist das Wort Femininum
mahati vata te bondi na ca paññā tadūpikā |
sumsumāra rañceto me si gaccha dāni yathāsukham ||

Der späteren Sprache war das Wort offenbar nicht mehr gelauf, in der Prosa der Jāt wird es durch *sarira* ersetzt *puna hatthisariram nama na pavissāmi* 1, 503, 17, *bonditi sariram, tadūpikā ti paññā pana te tadūpikā tassa sarirassa anucchavika n'atthi* 2, 160, 15. Das Wort kehrt auch im AMg wieder, Kalpasutra 14 wird Sakka *bhāsura-bomdi* ¹⁾ 'mit glanzendem Körper versehen' genannt.

Nun findet sich das Sumsumāra Jātaka unter dem Namen Markata Jātaka auch im Mahāvastu II, 246ff. Die G 2 entsprechende Strophe lautet hier

ratto ca irddho ca hosi prajña ca te na vidyate |
na turam bāla jñāsi nāsti ahrdayo liaci ||

Allein der erste Pada beruht so, wie er hier gegeben wird, gänzlich auf den Konjekturen Senarts. Die Handschriften lesen statt dessen *iraddā ca vṛndi*. Der ursprüngliche Text läßt sich darnach kaum wieder herstellen, *iraddā* wird wahrscheinlich einem sk *irddhā* 'groß', vielleicht sk *irṭhā* 'rund' entsprechen. In *vṛndi* aber haben wir deutlich die Entsprechung von p *bondi* und damit auch die Etymologie des Wortes. Für *bondi* ist in der p Gāthā offenbar *bondi* zu lesen, ebenso wie in der Gāthā des Mahāvastu *vṛndi* für *vṛndi*, *vṛndi* verhält sich zu *vṛnda* wie das sinnverwandte p *pindī* 'Klumpen', 'Buschel' (häufiger in *ambupindī*, z B Jāt II, 88, 5 6 27 [Handschriften -*pindam*], 89, 8 10 24 26) zu dem gewöhnlichen sk p *pinda-*. Aus dem Fem *bondi-* ist dann später ein Mask *bondi-* geworden.

¹⁾ Handschriftliche Lesarten *bodi* -*bundi*, *bandi*

Das *o* sehe ich als aus *u* vor Doppelkonsonanz entstanden an, analog hat sich *e* aus sekundärem *i* entwickelt in *pr ienta*, *tālarenta* aus *irnta*, *tāla vrnta*, woneben übrigens auch *ionta*, *tālaronta* erscheint (Fischel § 53). Das *b* ist offenbar sekundär aus *v* entstanden, wofür *p buddha* 'alt' neben *ruddha* aus *vrddha* eine Parallele bietet. Jedenfalls ist die Schreibung mit *v* für *vrnda* das gewöhnliche. In der späteren Zeit findet sich allerdings gelegentlich auch *brnda*, so z. B. zweimal (Z 9 70) in dem sorgfältig geschriebenen Epitaph des Mallisena zu Śravana Belgola (Ep. Ind. III, 189ff). Allein hier wird auch *braja* (Z 29), *bratin* (Z 205) geschrieben, und da *r* sicherlich wie *ri* gesprochen wurde, so ist aus diesen Schreibungen wohl nur zu folgern, daß im Kannada Gebiet die Neigung bestand, ein *sk v* vor *r* wie *b* zu sprechen¹⁾. Von seiten der Bedeutung ist gegen die Verknüpfung von *bondi* und *vrnda* nichts einzuwenden. *Vrnda*, *n* bedeutet 'Menge, Masse, Schar, Herde, Buschel, Traube', in als medizinischer Ausdruck eine Geschwulst in der Kehle. Das stimmt vortrefflich zu *bondi*, das von dem gewaltigen Körper eines Elefanten, eines *sumsumāra*, eines Gottes gebraucht wird. Die Grundbedeutung ist offenbar 'Masse, Klumpen'. Auch ist *vrnda* ein altes Wort, wenn es in der Literatur auch erst im Epos und bei den klassischen Dichtern belegt ist. Es wird bereits Naigh 4, 3 verzeichnet²⁾. Sein Altar wird aber auch durch die Ableitung *vrndaraka*, die Śat. Br. 14, 6 11, 1 (*vrndaraka adhyah san*) erscheint durch Pāṇini und Katyāyana hezeugt. Pāṇ. 2, 1, 62 lehrt die Anfügung von *vrndaraka*, wenn etwas geehrt werden soll, Pāṇ. 6, 4, 157 die Steigerung *vrndīyas*, *vrndīsiha*, Vārtt. 3 zu P. 5 2, 122 die Bildung *vrndāraka* von *vrnda*, Vārtt. 10 zu P. 7, 3, 45 das Femininum *vrndaraka* oder *vrndārīkā*.

Vrnda ist dann auch in die Prakrit Dialekte übernommen worden, *moravumdānam*, mit den handschriftlichen Lesarten *bumdannam*, *iam danam*, *vumdāna*, steht Hala 560, *pūsavumdammī* mit den Lesarten *ram dammī*, *bumdammī* (Weber, Glossar), Hala 263. Also auch hier tritt das *b* auf, wenn der Ersatzvokal des *r* lahnal gefärbt ist. Im Apabhramśa gilt *vinda*, siehe die Glossare in Jacobis Ausgabe der Bhavisatta Kaha und des Sanatkumāracarita.

Hierher gehört endlich auch das merkwürdige *pr vandra*, *vundra* oder *bandra*, *bundra*, *n* das Hemacandra in seiner Prakrit Grammatik I, 53, II, 79 lehrt³⁾ und auch Deśināman 7, 32 erwähnt. Als Bedeutung wird an der letztgenannten Stelle *vrndam* angegeben, in der Grammatik wird das Wort durch *samuhah* glossiert. Belegt ist es in der Bedeutung 'Schar, Menge' in JM bei Jacobis, Ausgew. Erzähl. 26, 3 (*vijāharavandra*). Nach Hemacandra ist *vandra* direkt dem Sanskrit entnommen. Tat.

¹⁾ Im übrigen vgl. für den Austausch von *b* und *v* die Bemerkungen Wackernagel: Altind. Gr. I, § 101.

²⁾ Vgl. Nir. 6, 34.

³⁾ Über die Schreibungen siehe Fischel zu Hem. I 53.

sachlich lehrt er auch Unādiganaśūtra 387 ein *vandra-* mit der Bedeutung *samūha-*; in der Literatur hat sich das Wort bisher nicht gefunden. Bedeutung und Form lassen meines Erachtens keinen Zweifel darüber, daß *vandra-*, *vundra-* aus *vrnda-* entstanden sind. Mir scheint, daß *vrnda-* zunächst zu *vranda-*, *vrunda-* geworden und dann weiter zu *vandra-*, *vundra-* umgestaltet ist. Eine genaue Parallele für den Umtritt des *r* fehlt allerdings, doch ist der Umtritt gerade bei *r*, *l* nicht selten (Pischel § 354).

Zu den Aśoka-Inschriften.

Im Jahr 1877 gab Alexander Cunningham die bis dahin bekannten Inschriften des Aśoka zum ersten Male vereinigt als ersten Band des Corpus Inscriptionum Indicarum heraus. Im vorigen Jahre ist die von Hultzsch bearbeitete neue Ausgabe dieses Bandes erschienen. Der oberflächlichste Vergleich der beiden Werke genügt, um die ungeheuren Fortschritte zu erkennen, die die Lesung und das Verständnis jener einzigartigen Dokumente des indischen Altertums im Laufe von 48 Jahren gemacht haben. Seit 1837, da James Prinsep die Inschrift der Säule von Delhi-Tōprā entzifferte, haben Generationen von Indologen an den Aśoka-Inschriften gearbeitet. Hultzsch gebührt der Dank, die Ergebnisse ihrer Forschungen aufs sorgfältigste gesammelt, mit feinsinniger Kritik gesichtet und in vielen Fällen bereichert zu haben. Die neue Ausgabe mit ihren Indices, Konkordanzen und vortrefflichen Tafeln, bereichert durch vier Abhandlungen über den Autor der Inschriften, Aśokas Reich, seine Bekehrung und seinen Dharma und die grammatische Darstellung der verschiedenen Dialekte, ist ein geradezu mustergültiges Werk und die glänzende Krönung der jahrzehntelangen, unendlich verdienstvollen epigraphischen Tätigkeit des Herausgebers. Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer acht lassen wird. Es ist trotz der vorzüglichen Leistungen der Früheren im Einzelnen noch manches zu tun, und so möge der im folgenden unternommene Versuch, ein paar noch unklare Stellen aufzuhellen, von dem Herausgeber freundlich als ein Zeichen des Interesses genommen werden, das gerade sein Werk jedem, dem die indische Altertumskunde am Herzen liegt, einflößen muß.

In dem dritten Säulenedikt stehen die Sätze *kayānaṃmeva* (All. *kayānameva*) *dekhati* (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyam me kayāne kaṭe ti no mīna* (Mir. *minā*) *pāpaṃ* (All. *pāpakam*) *dekhati* (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyam me pāpe* (All. *pāpale*) *kaṭe ti iyam vā* (Töp., alle anderen *vā*) *āsinare nāmā ti* und *esa bādham* (Töp. *bādha*) *dekhiye iyam me hidatikāye* *iyammana* (*mana* fehlt in Mir.) *me pālātikāye ti* (fehlt in Töp. Mir.). Sie machen wegen des *no mīna* und des *iyammana* Schwierigkeiten. Diese Worte sind sicherlich auch heute noch nicht richtig gedeutet, und das ist

um so merkwürdiger als meines Erachtens die Lösung des Ratsels schon vor fast 50 Jahren gefunden war

Buhler, ZDMG XLV, 158, Ep Ind II, 251, hatte *mina*, *minā* ebenso wie *mana* als Vertreter von sk *manāl*, p *manā*¹⁾ gefaßt und übersetzt 'durch aus nicht sieht man auf (seine) bösen Taten' und 'dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt' Während Buhlers Übersetzung an der ersten Stelle einen ganz guten Sinn ergibt, befriedigt die Übersetzung der zweiten Stelle durchaus nicht Buhler meint, die Klausel sei wohl so zu verstehen, 'Wenn diese oder jene Handlung keinen Vorteil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits' Ich glaube nicht, daß der König einen solchen Gedanken geäußert haben wurde, ich kann aber auch nicht zugeben, daß *manāl* jemals soviel wie 'wenigstens' sein kann Das Wort bedeutet im Sanskrit wie im Pali doch nur 'ein wenig, in geringem Maße, in kurzem, beinahe'²⁾ aber diese Bedeutung paßt nicht oder doch nur höchst gezwungen in den Zusammenhang

Gegen die Buhlersche Auffassung hatte Michelson, IF XXIII, 236ff, Einwendungen gemacht, aber nicht wegen der von Buhler angenommenen Bedeutung der Wörter, sondern wegen ihrer Form Er erklärt, es sei wissenschaftlich unmöglich daß *mina* und *mana* beide sk *manāl* entsprechen könnten, da sie in denselben Dialekten auftreten Ich kann diesen Einwand keineswegs als begründet anerkennen, warum sollte es an und für sich unmöglich sein daß sich ein *mana* in der engen Verbindung mit *no* weiter zu *mina* wandelte? Michelson führt dann die Vermutung Burnoufs an daß *no minā* auf *no minā* 'non par celui ci', zurückgehe aber nur um sie abzulehnen wie das schon Senart getan hatte da 'durch dies' keinen Sinn in dem Satze ergibt Michelson bemerkt überdies mit Recht, daß auch lautlich die Erklärung nicht einwandfrei sei Die Erklärung, die er selbst für *no minā* gibt weicht aber von der Burnoufschen gar nicht weit ab Er führt *no minā* auf *no* und *amina* zurück, das im Pali in dem öfter wiederkehrenden Satze *taḍ aminā pi jānātha* erscheint, indem er sich für den Sandhi auf *no pi* aus *no api* im fünften Säulenedikt beruft Natürlich kann dieses *no pi* nichts für den Ausfall eines *a* nach *o* beweisen, da die Sandhiform *pi* in dem östlichen Dialekt fest geworden ist und sich überall durchgesetzt hat, in sämtlichen Aśoka Inschriften begegnet *api* überhaupt nur einmal in *evamapi* in G II, 3 Aber selbst wenn man die Möglichkeit der Entstehung des *no minā* aus *no amina* zugeben will, bleibt Michelsons

¹⁾ P *manā* ist nur Postulat in Wirklichkeit kommt im Pali nur *manam* vor Auch die Verbindung *man amhi* läßt sich natürlich ohne weiteres aus *manam amhi* erklären

²⁾ Im PW wird auch 'bloß nur, nur' als Bedeutung gegeben allein an den drei dafür angeführten Stellen steht *manāl* so weit ich sehe in seiner gewöhnlichen Bedeutung

Erklärung noch immer völlig unbefriedigend. Michelson schreibt dem *minā* die Bedeutung 'auch' zu. Der Sinn des Satzes soll sein 'One does not also see an evil deed', und er bemerkt dazu 'Whatever the original value of *aminā* may have been, it certainly had become a mere particle in Pālī'. Wie man zu einer solchen Behauptung kommen kann, ist mir unbegreiflich. Michelson selbst führt an, daß nach Kuhn, Beitr S 88, der Bālāvatāro *aminā* mit *iminā* gleichsetze, und fugt hinzu, daß in diesem Fall die Etymologie klar sei, *aminā* sei Kontamination von *iminā* und *amunā*, dem Instr Sg m oder n von *ayam* bzw *asu*. Man mag über die sprachliche Erklärung der Form denken wie man will, das eine ist jedenfalls sicher, daß die einheimische Grammatik völlig im Recht ist, wenn sie *aminā* als Nebenform von *iminā* betrachtet. *Aminā* heißt niemals etwas anderes als 'durch dieses' oder 'hierdurch'. In Versen wird die Phrase *tad amināpi jānātha* gebraucht, um Beispiele oder Argumente einzuleiten, durch die eine aufgestellte Behauptung erhartet werden soll. So wird S N 136 behauptet, man sei nicht durch seine Geburt, sondern durch seine Handlungen ein Pariah oder ein Brahmane. Dann fährt der Text fort *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nidassanam*, und nun wird zum Beweis die Geschichte des Candāla Mātanga erzählt. Ähnlich heißt es Itiv 89, 1

mā jātu loci lokasmim pāpiccho upapajjatha

tad aminā pi jānātha pāpicchānam yathā gati

worauf der Hinweis auf das traurige Ende des Devadatta folgt. Man kann in diesen Fällen die Phrase übersetzen 'Das erkennet auch hierdurch', *tad* kann aber auch hier adverbial gebraucht sein wie in dem Satze, der D 3, 83, 21, S 1, 88, 18 Behauptungen einleitet, die dann in längerer Ausführung bewiesen werden. *tad aminā p'etam Vāsettha (oder Ānanda) pari yāyena veditabbam yathā* 'nun ist dies auch auf diese Weise zu wissen, daß'. Am Schluß der Ausführung wird der Satz in beiden Stellen mit *iminā llo* an Stelle von *tad aminā pi* wiederholt. Das zeigt eigentlich schon zur Genüge, daß *aminā* und *iminā* die gleiche Bedeutung haben. Sie wechseln daher auch hinter *tad*. M 2, 239, 9 15 heißt die einleitende Phrase *tad aminā p'etam āyasmanto jānātha yathā*, aber bei den Wiederholungen von Z 23 ab steht *iminā* für *aminā* im Text. Ich kann auch nicht zugeben, daß *tad aminā* eine unlösliche Einheit bildet und mit 'dadurch', 'daher' zu übersetzen ist, wie Geiger, Pāl., S 98, angibt. D 2 57, 4ff lautet die Einleitungsphrase *tad Ānanda iminā p'etam pari yāyena veditabbam yathā*. Sollte also *no minā* auf *no aminā* zurückgehen, so könnte es nur 'nicht hierdurch' bedeuten. Das hat aber Michelson selbst als sinnlos abgelehnt, es erubrigt sich daher, auf seine Erklärung der Kurze des Auslauts von *mina* in Töp und All, die den von ihm aufgestellten Regeln widerspricht, näher einzugehen.

Die Buhlersche Erklärung von *mana* aus sk. *manā* wird nach Michelson durch die Kurze im Auslaut des Wortes in Top unmöglich gemacht, auch

in Ar Nand und Rām ware vor dem enklitischen *me manā* zu erwarten. Aber Buhler war nach Michelsons Ansicht doch auf der richtigen Spur. 'There is a Sanskrit word *manāndh*, its Indic prototype may have lost the syllable *-nā* by haplogy, from **manah* the *mana* of DS R M comes perfectly regularly'. Wir erfahren dann weiter, daß auch sk *manāh* aus dem vedischen *manānah* entstanden ist, wiederum durch Haplogie, nur daß in diesem Fall nicht *-nā*, sondern *-na* geschwunden ist, und in einer Note wird auch noch eine andere Erklärung von *mana* gegeben, die ich übergehe, da Michelson selbst gesteht, daß die im Text vorgetragene einfachere und daher vorzuziehen sei. Ich habe schon bei anderen Gelegenheiten erklärt, daß ich mir keinen Nutzen von einer Sprachforschung versprechen kann, die, losgelöst von aller philologischen Textinterpretation, lediglich mit den Lauten jongliert. Man darf doch nicht übersehen, daß *manāndh āpaś leγόμειον* in RV 10, 61, einem der dunkelsten Lieder der Sammlung, ist. Was *manāndh réto jahatur vryāntā* in V 6 heißt, ist vorläufig gänzlich unklar. Im PW ist die Gleichsetzung von *manānah* mit *manāh* nur als Vermutung bezeichnet, sie ist ganz unwahrscheinlich. Andere Erklärungsversuche von *manānah* gehen in ganz andere Richtung. Ludwig wollte es von *manu* ableiten 'his zum Menschen hernieder', Oldenberg, Rgveda 2, 265, vermutet als Bedeutung 'sich der Aufmerksamkeit entziehend', hält aber auch 'die Erregung verschwinden lassend' für möglich, Edgerton, JAOS XXXI, 108, meint, das Wort sahe aus, als ob es eine Form der Wurzel *anas*, *naś* enthalte. Daß ein seiner Bedeutung und Herkunft nach so vollkommen dunkles Wort nicht zur Grundlage der Erklärung von *mana* oder *manāh* gemacht werden kann, dürfte wohl kaum bestritten werden.

Hultzsch hat denn auch Michelsons Deutungen abgelehnt. Für *no mina* kommt er auf Buhlers Erklärung zurück, indem er für den Übergang des *a* von *manāh* in *i* auf Pischel, Gr d Pr § 101—103 verweist. *Iyammana* mochte er auf sk *idam anyat* zurückführen 'this (action conduces) to my (happiness) in this (world), that other (action) to my (happiness) in the other (world)'. Ich kann mich auch dieser Erklärung nicht anschließen. Schon die Schreibung *ana*, die in allen vier Versionen, die das Wort überhaupt enthalten, wiederkehrt, ist der Herleitung von *anyat* nicht günstig. Es ist richtig, daß wir in K XII, 34, XIII, 37 *ane*, X, 28 *anata*, VI, 21, X, 27 *anata*, XII, 33 *amnamanasā* finden, aber die Sprache und Schreibung von K steht der der Saulenedikte fern. In diesen wird ebenso wie in den Felsenedikten von Dh J stets *amna* geschrieben *amnaye*, *amne amnām*, *amnānam amnesu*, *amnata*, nur einmal, im Separatedikt I von J, Z 5, liest Hultzsch jetzt *anye*. Aber auch in K selbst ist die Schreibung mit dem Anusvāra die häufigere. Weiter ist es mir aber auch nicht wahrscheinlich, daß *anyat* einfach das auslautende *i* eingebüßt haben sollte, ohne die gewöhnliche neutrale Endung des Nominativs anzunehmen. In

dem Edikt der Königin in Allahābād steht, wie zu erwarten, *e vā pi amne kīchi*, in F. IX in K *amne cā hedise dhammamagale nāmā*, in Dh *amne ca dhammamamgale nāma*. Drittens ware der Sandhi zwischen *iyam* und *ana* sehr auffällig. Allerdings ist in dem östlichen Dialekt öfter ein im Wortauslaut stehendes *m* vor folgendem Vokal erhalten, so in *layānamera* All 3, Z 1 *etameva* Top 7, Z 23, Sār Z 8, 9, *hedisameva* Sār Z 7, und zwölfmal *hemevā* (aus *herameiā*). Öfter wird ein solches *m* sogar verdoppelt. Hultsch verweist auf *layānammeva* in Saulenedikt 3 in allen Versionen außer All, *sulhammeva* Separatedikt 2, Dh Z 5, J Z 6, *herammevā* All 6, Z 2, Dh Separatedikt 1, Z 13, J Separatedikt 2, Z 4, Calcutta Bairāt Z 8, man kann noch *hemmeva* in All 1, Z 4 hinzufügen. Diese Belege zeigen aber mit aller Deutlichkeit, daß die Erhaltung und Verdoppelung des auslautenden *m* an die Stellung vor *eva*, also einem Enklitikon, gebunden ist. Dazu stimmt, daß auch in den Inschriften in Dialekten, die die Verdoppelung nicht kennen, auslautendes *m* nur vor *eva* und *api* erscheint (*lala vyameva*, *evamapi* in G, *evameva*, *paratrikameva* in Sh M, *tameva*, *tāna mevā*, *evamevā*, *herameiā*, *pālamtikyamere(va)* in K, *hemeva* in den Mysore-Edikten). Die Beschränkung der Verdoppelung auf ein *m*, dem ein Enklitikon folgt, wird auch noch durch eine andere Beobachtung bestätigt. Pischel, Gr d Prakr § 68, zeigt, daß in AMg oft vor *eva*, gelegentlich auch vor *au*, auslautendes *am* als *ām* erscheint, so *evām eva*, *khippām eva*, *līsam au*. Zweifellos steht diese Erscheinung mit der Verdoppelung des *m* in dem östlichen Dialekt im Zusammenhang, ich bin sogar überzeugt, daß das *ām* die direkte Fortsetzung des *amm* ist¹⁾. Tritt aber die Verdoppelung des *m* nur vor enklitischen Wörtern ein, so kann *iyammana* nicht auf *idam anyat* zurückgehen, da *anyat* auf keinen Fall enklitisch ist, *idam anyat* hatte in diesem Dialekt kaum etwas anderes werden können als *iyam amne*.

Von älteren Erklärungen braucht die Senarts Inscr de Piy II, 18ff, nicht angeführt zu werden, da sie auf Änderungen des Textes beruht, mit denen man heute nicht mehr rechnen kann. Wohl aber verdient eine Bemerkung beachtet zu werden, die Kern schon 1880 in einem Aufsatz über die Separatedikte von Dhauli und Jaugada, JRAS N S XII, 379ff, gemacht hat. In einer Anmerkung auf S 389 führt er die Worte *no mina pāpam dekhati* an und übersetzt sie ins Sanskrit *na punah pāpam draṣyati*. Meines Erachtens hat Kern hier intuitiv das Richtige erkannt, das einzige Wort, das in den Zusammenhang paßt, ist 'aber'. Das Gleiche gilt aber auch für den Satz *iyammana me pālatsikāye*, auch *mana* muß 'aber' bedeuten.

Bedeutet *mana* 'aber', so muß es zunächst auf *pana* zurückgehen, und wir müssen annehmen, daß in dem östlichen Dialekt genau wie im Pali *punar* in der Bedeutung 'aber' zu *pana* geworden sei. Daß *pana* tatsächlich

¹⁾ Ich gedanke an anderer Stelle auf diese Sandhi-Fröschung genauer einzugehen.

in diesem Dialekt vorhanden war, ergibt sich aus Dh J. VI, Z 5 *tasa ca pana yam mūle uthāne ca aṭhasamīlanā ca* Es ist die einzige Stelle, wo in dieser Version der Felsenedikte das Äquivalent von *punar* überhaupt erscheint. In G findet sich für *punar* in der abgeschwachten Bedeutung stets *puna* (4 mal), in K stets *punā* oder *puna* (7 mal), und *puna* ist auch die gewöhnliche Form in dem Nordwestdialekt von Sh (5 mal¹⁾) und M (7 mal), aber je einmal begegnet doch auch hier *pana* Sb VI, 14 15²⁾ *ye va pana mahamatranam (na) acayikam (-ka) aropitam bhōti*, M IX, 7 *siya va tam aṭhram nivāteya siya pana no* Wir dürfen aus dieser Schreibung schließen, daß *pana* auch in dem Nordwestdialekt bestand. Meines Erachtens soll die Schreibung *pana* die fluchtige Aussprache des Vokals in der ersten Silbe des Wortes, wenn es enklitisch ist, zum Ausdruck bringen. Man ist sich aber sicherlich der Identität des enklitischen Wortes mit dem vollen *puna* immer bewußt geblieben, und man wird daher auch für das enklitische Wort zunächst noch vielfach *puna* geschrieben haben, erst in dem literarischen Pāli wird die Orthographie geregelt sein, wenn es auch hier Fälle gibt, wo man über die Berechtigung der einen oder der anderen Schreibung im Zweifel sein kann. So steht z. B. in der Verbindung mit *vā* öfter *pana*, Mahāv 1, 55 *anuyānāmi bhikkhāre vyattena bhikkhunā patibālana ekena die sāmānere upatthāpetum yavatake vā pana ussahati ovaditum anussusitum tāvatake upatthāpetum ti*, Dbp 42, Ud 4, 3,

*diso disam yam tam layirā ierī vā³⁾ pana ierīnam
micchapaniḥitā cittaṃ pāpiyo nam tato kare*

Dhp 271 aber heißt es in der Aufzählung der Dinge, die nicht genügen, um die Erlösung zu erlangen

*na silabbatamattena bahusaccena vā puna
athavā samādhilābhena viśuddhasāyanena vā⁴⁾*

Diese Strophe findet sich nun auch in dem von Senart, JA IX, 12, 193 ff. herausgegebenen Teil des Kharoṣṭhi Manuskripts des Dharmapada (B 24, S 240)

*na silavadamatrena bahosukena va mano
adha samadhislabdhena visuddhasayanena va⁵⁾*

Hier entspricht also *mano* p *puna*, sk *punar* wie in demselben Dialekt *pramuni* p *pāpune*, sk *prapnuyāt*, *nama* sk *nāram*, *viñāmani* p *viññā-*

¹⁾ Nach den Lesungen von Hultzsch Buhler las in IX, 19 20 *pana*

²⁾ Die Stelle ist aus Versen zweimal eingemeißelt

³⁾ Daß dies die richtige Lesung ist zeigt die Sanskritfassung der Strophe,

Udanav 31, 9

*na dīpē dīpīnāḥ kuryād rauri vā raurino hi tam (hes tat)
mithyāpranīhitam cittaṃ yat kuryād ātmanātmānaḥ*

⁴⁾ Udānav 32, 31 entspricht

*na silavratamatrena bahukrutena vā punaḥ
tathā samādhilābhena viśuddhasāyanena vā*

⁵⁾ Meine Umschrift weicht von der Senarts etwas ab

panin, sk. *viññapanin*¹⁾. Der Übergang eines inlautenden *p* und *v* über *ṽ* in *m* ist auch in den späteren Prakrits nicht selten; siehe Pischel, Gr. d. Pr. § 248, 261. Die Belege für *p* stammen fast sämtlich aus der AMg. Man wird danach die Berechtigung, auch das *mana* der Aśoka-Inschrift aus *pana* herzuleiten, nicht hestreiten können. Da der Übergang eines inlautenden *p* oder *v* zu *m* sonst nur nach reinem Vokal bezeugt ist, so wird vielleicht auch das enklitische *pana* zunächst nach Wörtern mit reinvokalischem Auslaut zu *mana* geworden sein und dieses *mana* dann auch in die Stellung nach Nasalvokal, wie in *iyammaṇa*, übertragen sein²⁾; ein sicheres Urteil ist indessen nicht möglich, da das vorliegende Material allzu beschränkt ist. Man darf gegen die vorgeschlagene Erklärung von *mana* auch nicht einwenden, daß in Dh. J. ja doch *pana* überliefert sei. Ich hoffe zeigen zu können, daß in den Edikten tatsächlich auch *mana* vorkommt. Allein auch davon abgesehen darf meiner Ansicht nach nicht außer acht gelassen werden, daß die in der Kanzlei Aśokas verwendete Sprache eine Art Hochsprache ist, während die wirklich gesprochene Sprache bereits viel weiter entwickelt und, wofür ich hier freilich den Beweis nicht erbringen kann, im wesentlichen schon auf dem Standpunkt der literarischen Prakrits stand. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich Formen aus der gesprochenen Sprache in den Edikten erscheinen wie z. B. das bekannte *adhigicya* für *adhikṛtya* in der Calcutta-Bairāt-Inschrift. Zu solchen Formen rechne ich auch *mana* und *no mina*. Der Beweis, daß das letztere aus *no mana* entstanden ist, läßt sich vorläufig allerdings nicht führen. Der Übergang eines *a* in *i* ist aber in den Prakrits, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 101—103, zeigt, häufig genug, und *no mina* für *no mana* scheint mir nicht auffallender zu sein als Ardhamāgadhi-Formen wie *kuzima* für sk. *kunapa*, *phusiya* für sk. *prṣata* oder *muṇḍa* für sk. *mrdāṅga*.

Die Herleitung des *mana* aus *pana* verhilft nun auch, wie ich meine, zur Erklärung eines bisher gänzlich mißverstandenen Satzes in dem ersten Separatedikt von Dh. J. Er lautet in der Lesung von Hultzsch in Dh. *duāhale hi imasa kaṃmasa me kute manoatīlele*, in J. *duāhale elasa kaṃmasa sa me kute manoatīlele*.

Kern, dem für seine Ausgabe der Separatedikte, JRAS., N. S. XII, 379ff., nur Cunninghams unvollkommene Faksimiles zu Gebote standen, restituerte den Text in Dh. zu *duāhale hi imasi kaṃme samakate manam atīlele*, in J. zu *duāhale elasi kamasi same . . .* und übersetzte das. 'dryāharo

¹⁾ Die Stellen sind gesammelt von Konow, Festschr. f. Windisch, S. 93f. Das angebliche *bhamensu* ist nicht mit *p bhavassu* gleichzusetzen; *radamada* für sk. *ratarantah* ist unsicher, da schließlich hier das Suffix *-mat* vorliegen könnte.

²⁾ Ich glaube nicht, daß man *iyammaṇa* direkt auf *iyam pana* zurückführen darf. Aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, halte ich es für möglich, daß *iyam pana* zu *iyambana* hätte werden können, aber kaum zu *iyam mana*.

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J., nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh. erhalten ist. In J. sind öfter Silben ausgelassen worden; in Dh. findet sich sonst nur *lājine yaṃ* für *lājine iyam* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh. dreimal Silben erst nachtraglich eingefügt: II, 5 das *sa* von *khamisati*, II, 7 das *nam* von *aṭānam*, II, 10 das erste *si* von *khanasi khamasi*. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserem Fall der Steinmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der Lesung *mano* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *maṇo* gerade die im Kharoṣṭhī-Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 342, zeigt, in der Bedeutung 'wiederum' in sämtlichen Prakrits, auch AMg und Mg., in der Bedeutung 'aber' auch in M. erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekt von Dh. J. gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich, wie ich meine, zeigen, daß sich der Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamtzusammenhang einfügt. 'Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)', sagt der König, 'bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil!'. Wenn man nämlich diesen (Erlass) ungenugend berücksichtigt¹⁾, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König'. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs große Schwierigkeiten bereitet. 'Schwer herbeizuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige

¹⁾ Nach Dh., dem Sinne nach ebenso in J. *Sampatipāda* scheint dem *asampatipati* in kausativem Sinne gegenüberzustehen wie *sampatipādayamī* dem *asampatipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipatipādayamī* (Dh.), *vipatipādayamī* (J.) gegenüber *sampatipajamī*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar, ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sampatipad-* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dāsabhakasi sammyāpatipati* (Dh.) in Felsenedikt IX, *dāṣabhakasi samyāpatipati* (K) in Felsenedikt XI ist aber *sammyāpatipati* sicherlich dasselbe wie *sampatipati* in *nāṭu sampatipati samnabāhaneṣu sampatipati* (Dh.) in Felsenedikt IV und bedeutet etwa 'volle Rücksichtnahme', jedenfalls mehr als 'proper courtesy'. Ich möchte daher *sampatipad-* übernall als 'volle Rücksicht auf etwas nehmen' fassen.

²⁾ Nach Dh., dem Sinne nach ebenso in J. Das *ti-* von *vipatipādayamī*, *vipatipādayamī* entspricht genau dem *asam-*, negiert also nicht den in Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das 'vollkommen'. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle durfte der König auch wohl für ausgeschlossen gehalten haben.

denn ein Überschuß' Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt 'Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden¹⁾'

Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan.

Die archaologische Durchforschung Ostturkestans hat für die Geschichte der indischen Medizin bereits wertvolles Material geliefert Auch die Berliner Sammlung enthält ein paar medizinische Texte, die sich an Umfang zwar mit solchen Funden wie dem Bower Manuscript nicht messen können, aber doch aus mehr als einem Grund von Interesse sein dürften

Das erste Bruchstück, das ich hier vorlegen kann, ist ein Blatt aus einer Papierhandschrift, das aus Tuyuq stammt, von derselben Stelle, wo auch die Bruchstücke der späteren Handschrift der Kalpanāmanditkā gefunden sind²⁾ Das Blatt ist 28,4 cm lang, 8,6 cm hoch und hat zehn Zeilen auf der Seite 8,8 cm vom linken Rande findet sich ein kleines Loch für die Schnur Leider ist das Blatt nicht ganz vollständig Aus der Mitte ist ein Stück herausgerissen, wodurch auf der Vorderseite die ersten 6 Zeilen, auf der Rückseite die letzten 5 Zeilen verstummelt sind Im ganzen sind dadurch gegen 100 *akṣaras* verloren gegangen, etwa ein Zehntel des ganzen Blattes Auf der Rückseite, aber gegen alle Gewohnheit am rechten Rande, steht eine zweiziffrige Zahl auf deren Deutung ich allerdings vorläufig verzichten möchte Die Schrift ist nicht zentralasiatisch, sondern dieselbe indische Schrift wie in der Handschrift der Kalpanāmanditkā, die zusammen mit dem Blatt gefunden ist Es gilt daher für den Ursprung der Handschrift, der das Blatt angehörte dasselbe was ich Bruchstücke der Kalp S 194 über die Herkunft der Handschrift der Kalpanāmanditkā bemerkt habe, auch sie muß etwa im 9. Jahrhundert von einem indischen Schreiber geschrieben sein, aber wahrscheinlich in Turkestan, da in Indien in dieser Zeit Papier wohl kaum schon als Schreibmaterial verwendet wurde

Nach dem Kolophon in Z 7 der Vorderseite stammt das Blatt aus einer Handschrift der Bheda Samhita Über einem Telugu Charakteren geschriebene Handschrift der Samhita des Bheda oder Bhela richtiger Bhela, wie der Name später gewöhnlich lautet hatte zuerst Burnell in seinem Classified Index to the Sanskrit Manuscripts in the Palace at Tanjore, S 63^{bff} berichtet Die Handschrift ist nach Burnell um 1650 geschrieben, aber leider unvollständig Anfang und Ende fehlen und auch im Innern zeigen sich zahlreiche Lücken Schreibfehler begegnen auf Schritt und Tritt Offenbar war schon die Vorlage in gänzlich verwahrlostem Zustand

¹⁾ So in Dh., in J. mit Umstellung der Glieder des Hauptsatzes

²⁾ Die Fundstelle hat v. Le Coq SBW 1909 S 1048f genauer beschrieben, siehe auch Bruchstücke der Kalpanāmanditkā, S 194

hy asmin (etasmin) karmāṇi śramakāraṇe (śramah) manāgatirekah, 'for a little abundance of painstaking in this work yields a twofold gain' Senart, dem Abklatsche der Inschriften vorlagen, konnte JA XIX, 84ff die Lesung berichtigen. Sein Text unterscheidet sich von dem bei Hultsch gegebenen nur dadurch, daß er in Dh *manaatilele* las, mit der Bemerkung, daß auch *manoatilele* möglich sei, in J *lamasa* und auf die Lesung der letzten fünf Silben verzichtete. Das *lamasa sa* in J sieht Senart als einen Fehler für *lamasa* an, von Kern übernimmt er die Erklärung von *duahale*, faßt aber *manaatilele* als *manotirekah* 'excess of thought, preoccupation'. Seine Übersetzung des Satzes, die mehr eine Paraphrase ist, lautet 'verily, if I specially direct my attention to these duties [which are entrusted to you], it is because they bestow a twofold advantage'. Buhler, ZDMG XLI, 4, ASSI I, 127 las in J *lammasa* und im übrigen den Satz ebenso wie Senart bis auf das letzte Wort, in Dh hielt er *maneatilele* für wahrscheinlicher als *manaatilele*, gab aber die Möglichkeit der Lesung *manoatilele* zu, während er in J *[ma]ne(a)* las. Die Übersetzung lautet bei ihm 'Denn ich habe es so eingerichtet, daß Eifer für diese Sache zweifache (Frucht) bringt', *'dvyahara hy asya karmāṇi māyā kṛtā manotirekah*'. Die Lesart *lammasa sa* in J hielt auch er für einen Fehler. Es ist zuzugeben, daß die hier überall zutage tretende Auffassung des *duāhale* an und für sich möglich ist, *dupada* für *dupada* begegnet im zweiten Saulenedikt und in der Unterschrift des Gurnār Ediktes finden wir *sarvalokasukhahara* 'der ganzen Welt Freude bringend'. Dagegen befriedigen die Erklärungen von *mana*, *mane* oder *manoatilele* in keinem Fall. Daß Senarts Auffassung unmöglich ist, zeigt sich sofort, wenn man den Satz wörtlich übersetzt. Das *manaatilele* geht bei ihm auf den König. Von dem *manaatilele* des Königs kann aber doch nicht gesagt sein, daß er doppelten Vorteil bringe, da dem ganzen Zusammenhang nach der eine dieser Vorteile zweifellos die Gunst des Königs ist. Aber auch Buhlers Übersetzung von *maneatilele* ist viel zu gezwungen, um Glauben zu verdienen, und Kerns Erklärung des Wortes paßt nicht in den Zusammenhang selbst, wenn man versuchen wollte, sie mit den richtigen Lesarten in Einklang zu bringen. Geradezu unmöglich gemacht werden aber Senarts und Buhlers Übersetzungen des Satzes dadurch, daß sie in *kute* das Äquivalent von sk *kṛtā* sehen, auch Kern hätte sein *kate* nicht von *kr* ableiten dürfen, denn *kṛtā* ist in dem östlichen Dialekt stets durch *kata* vertreten. Buhler selbst hat auf diese seiner Erklärung widersprechende Tatsache aufmerksam gemacht, das Verdienst in sk *kulas* die richtige Entsprechung von *kute* erkannt zu haben, gebührt Franke, GN 1895, S 537f. Franke hat auch auf die Möglichkeit hingewiesen, *duahale* auf *durāharah* zurückzuführen. Der Schwund des *s* von *das* in der Komposition ist, wie die Beispiele bei Pischel, Gr d Pr § 340, zeigen, in den späteren Prakrits sehr häufig. Er kommt aber auch im Pali vor und hier gerade auch vor vokalischem Anlaut *śrūkūre*

drākāre suriññāpaye duriññāpaye Mahāv 1, 5, 10, Childers führt *duphasso*, *durupasanto* an. Sicherlich hat Pischel recht, wenn er bemerkt, daß zu diesem Gebrauch des *du* im Kompositum in erster Linie die oft direkt daneben stehenden Komposita mit *su* geführt haben.

Es wird also lediglich von dem Sinne abhängen, ob man *duāhale* auf *diyāharah* oder *durāharah* zurückführen muß, den Sinn aber, den Franke selbst in dem Satze sucht, kann ich, wie ich schon oben S 334, Anm 1 bemerkt habe, nicht für richtig halten. Er übersetzt 'Denn woher sollte mir eine Vorhebe kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt'. Natürlich kann *āhala* in *duāhala* nominal in jeder Bedeutung gebraucht sein, die *āhala* zukommt, daß man aber im Sk *karmāharati* oder im östlichen Dialekt *kammam āhala* jemals im Sinne von 'er führt eine Aufgabe aus' gebraucht haben sollte, halte ich schlechterdings für ausgeschlossen. Weiter aber kann *duāhale* nicht Lokativ sein, da dieser im östlichen Dialekt stets auf *-asi* ausgeht, und endlich kann ich auch nicht glauben, daß *mano-atileke*, oder wie man das Wort sonst lesen mag, 'Vorhebe' bedeuten könnte. Hultzsch, der in Dh *man[so]atileke*, in J *[ma]n[so]at[ile]le* hest, ist in der Übersetzung Franke gefolgt 'For how (could) my mind be pleased if one badly fulfils this duty?' Er will aber *duāhale* als absoluten Nominativ fassen. So oft aber auch absolute Konstruktionen in dieser Sprache erscheinen, ich wußte nicht, daß sonst ein bloßes Substantiv im Nominativ ohne Zusatz eines Partizips wie *samtam* absolut gebraucht wäre.

Wir können nach alledem wohl sagen, daß der Satz bis jetzt nicht befriedigend erklärt ist. Eine völlig sichere Entscheidung, ob *mana*, *mane* oder *mano* zu lesen ist, ist wie auch die Phototypie zeigt, kaum möglich. Nehmen wir zunächst einmal an, daß *mana* die richtige Lesung ist, so würde der Satz lauten *duahale hi* (fehlt in J) *masa* (J *etasa*) *kammasa me* (J *same*) *kute mana atileke*. Da wir *mana* als Vertreter von sk *punar* erkannt haben, wurde der Satz wenn wir von dem *me* in Dh, dem *same* in J vorläufig absehen, ins Sanskrit übersetzt *durāharo hy asya* (oder *ra etasya*) *karmānah kutah punar atirekah* sein, 'denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes, geschweige denn ein Überschuß'. Es ergibt sich, daß das Geringere, dem *atileke* gegenübergestellt ist, in dem *me* von Dh, dem *same* von J ausgedrückt sein muß. Mit *me* ist natürlich nichts anzufangen, *same*, sk *samam* läßt sich aber ohne weiteres als 'Gleichmaß, gewöhnliches Maß, Norm' verstehen, was den genauen Gegensatz zu *atileka* 'Überschuß, Übermaß' bilden wurde. Auch im Sanskrit wird das Neutrum *sama*, wie die Belege im PW zeigen oft genug substantivisch gebraucht. Ich übersetze also den ganzen Satz 'Denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes Gleichmaß, geschweige denn ein Überschuß'. Mit dem *kamma* ist die Ausführung der Befehle des Königs in bezug auf die Rechtspflege gemeint, vgl *am kicchi dakkhāmi hakam tam icchāmi kīmti kam kamana patipātayeham durūlate ca ālabheham* im Anfang des Ediktes von J

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J, nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh erhalten ist. In J sind öfter Silben ausgelassen worden, in Dh findet sich sonst nur *layine yam* für *layine uyam* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh dreimal Silben erst nachträglich eingefügt. II, 5 das *sa* von *khamisati*, II, 7 das *nam* von *atānam*, II, 10 das erste *si* von *khanasi* *khanasi*. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserem Fall der Steinmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der Lesung *mana* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *mano* gerade die im Kharosthi Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie Pischel, Gr d Pr § 342, zeigt, in der Bedeutung 'wiederum' in sämtlichen Prakrits, auch AMg und Ng, in der Bedeutung 'aber' auch in M erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekt von Dh J gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich, wie ich meine, zeigen, daß sich der Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamtzusammenhang einfügt. 'Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)', sagt der König 'bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil¹⁾'. Wenn man nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt²⁾, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König'. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs große Schwierigkeiten bereitet. 'Schwer herbei zuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige

¹⁾ Nach Dh, dem Sinne nach ebenso in J. *Sainpaṭipada* scheint dem *asainpaṭipati* in kausativem Sinne gegenüberzustellen wie *sainpaṭipādayamī* dem *asainpaṭipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipaṭipādayamī* (Dh) *vipaṭipādayamī* (J) gegenüber *sainpaṭipajamī*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar, ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sainpaṭipati* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dāsabhatakaṣi* *saṇṇāpaṭipati* (Dh) in Felsenedikt IX, *dāṣabhatakaṣi* *saṇṇāpaṭipati* (K) in Felsenedikt XI ist aber *saṇṇāpaṭipati* sicherlich dasselbe wie *sainpaṭipati* in *nāṭisu sainpaṭipati samana bābhanesu sainpaṭipati* (Dh) in Felsenedikt IV und bedeutet etwa 'volle Rücksichtnahme', jedenfalls mehr als 'proper courtesy'. Ich möchte daher *sainpaṭipad* überall als 'voll. Rücksicht auf etwas nehmen' fassen.

²⁾ Nach Dh, dem Sinne nach ebenso in J. Das *vi* von *vipaṭipādayamī* *vi*, *vipaṭipādayamī* entspricht genau dem *asam*, negiert also nicht den im Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das 'vollkommen'. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle dürfte der König auch wohl für ausgeschlossen gehalten haben.

denn ein Überschuß' Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt 'Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden¹⁾'

Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan.

Die archaologische Durchforschung Ostturkestans hat für die Geschichte der indischen Medizin bereits wertvolles Material geiefert Auch die Berliner Sammlung enthält ein paar medizinische Texte, die sich an Umfang zwar mit solchen Funden wie dem Bower Manuscript nicht messen können, aber doch aus mehr als einem Grund von Interesse sein durften

Das erste Bruchstück, das ich hier vorlegen kann, ist ein Blatt aus einer Papierhandschrift, das aus Tuyuq stammt, von derselben Stelle, wo auch die Bruchstücke der späteren Handschrift der Kalpanāmanditikā gefunden sind²⁾ Das Blatt ist 28,4 cm lang, 8,6 cm hoch und hat zehn Zeilen auf der Seite 8,8 cm vom linken Rande findet sich ein kleines Loch für die Schnur Leider ist das Blatt nicht ganz vollständig Aus der Mitte ist ein Stück herausgerissen, wodurch auf der Vorderseite die ersten 6 Zeilen, auf der Rückseite die letzten 5 Zeilen verstummelt sind Im ganzen sind dadurch gegen 100 *āśaras* verloren gegangen etwa ein Zehntel des ganzen Blattes Auf der Rückseite, aber gegen alle Gewohnheit am rechten Rande, steht eine zweizifferige Zahl, auf deren Deutung ich allerdings vorläufig verzichten möchte Die Schrift ist nicht zentralasiatisch, sondern dieselbe indische Schrift wie in der Handschrift der Kalpanāmanditikā, die zusammen mit dem Blatt gefunden ist Es gilt daher für den Ursprung der Handschrift, der das Blatt angehörte, dasselbe, was ich Bruchstücke der Kalp S 194 über die Herkunft der Handschrift der Kalpanāmanditikā bemerkt habe, auch sie muß etwa im 9. Jahrhundert von einem indischen Schreiber geschrieben sein, aber wahrscheinlich in Turkestan, da in Indien in dieser Zeit Papier wohl kaum schon als Schreibmaterial verwendet wurde

Nach dem Kolophon in Z 7 der Vorderseite stammt das Blatt aus einer Handschrift der Bheda Samhitā Über eine in Telugu Charakteren geschriebene Handschrift der Samhitā des Bheda oder Bhela, richtiger Bhela, wie der Name später gewöhnlich lautet, hatte zuerst Burnell in seinem *Classified Index to the Sanskrit Manuscripts in the Palace at Tanjore*, S 63^{bff} berichtet Die Handschrift ist nach Burnell um 1650 geschrieben, aber leider unvollständig Anfang und Ende fehlen und auch im Innern zeigen sich zahlreiche Lücken Schreibfehler begegnen auf Schritt und Tritt Offenbar war schon die Vorlage in gänzlich verwahrlostem Zustand

¹⁾ So in Dh., in J mit Umstellung der Glieder des Hauptsatzes

²⁾ Die Fundstelle hat v. Le Coq, *SBW* 1900, S 1048f. genauer beschrieben, siehe auch Bruchstücke der Kalpanāmanditikā, S 194

Diese Handschrift ist bisher die einzige geblieben, die von dem Werk bekannt geworden ist¹⁾ Sie ist 1921 von Asutosh Mookerjee mit Unterstützung von Vedantabharad Ananta Kṛṣṇa Śāstrī als Band 6 des Journal of the Department of Letters der Universität Calcutta herausgegeben worden, aber nicht nach dem Original, sondern nach den Abschriften zweier Schreiber Diese Ausgabe bestätigt durchaus die Angaben Burnells über den traurigen Zustand des Textes, sie beweist zugleich, daß es in Indien noch Sanskritgelehrte gibt, die mit den Elementen der Technik eines Herausgebers nicht vertraut sind Immerhin müssen wir Herrn Asutosh Mookerjee für seine Arbeit dankbar sein, da sie wenigstens einen Überblick über das Erhaltene gewährt Zu einem wirklichen Studium des Werkes und zu einer Vergleichung mit der Caraka Samhitā, die sicherlich nicht resultatlos verlaufen wurde, bedurfte man einer genauen Wiedergabe der Handschrift, die uns hoffentlich einmal von kundiger Hand geliefert werden wird

Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen auch unser kleines Bruchstück einiges bietet, was von kritischem Wert ist, obwohl der Text hier fast noch fehlerhafter ist als in der Telugu Handschrift Augenscheinlich hat der Schreiber vielfach seine Vorlage nicht mehr entziffern können, an einer Stelle, in Z 6 der Rückseite, hat er durch einen Strich ein *alsara* des Originals als unleserlich bezeichnet Ich habe mich bemüht, in den Noten die Schreibfehler zu verbessern, es bleiben aber eine Anzahl von Stellen, wo ich vorläufig den richtigen Text nicht herzustellen vermag

Der Text des Blattes lautet

Vorderseite

- 1 sma / jagatim kha¹ disas = tatthā udātha va me hadayam²) a ---
 0 - 0 - (ity = etair = laksanair = vady)ad = apasmaran = tu
 pitlayam // sa yadā³ ślesmalo gantu ślesmalam bhajate = sanam
 sevate ca di
 • vā svapnam tasya ślesmā pravarddhate / pravarddham = urddham hrdayam⁴
 gr[h] (itvā dhāmanir = dāsa ruddhiā cetoraham mūrgam) samjñā⁵
 bhramśayate nrnām / sa bhrastāsamjñā⁶ patati dantān = katalatā-
 yate / utphālayati

¹ Lies jagatī kham ² Sic, lies hrdayam Die Ausgabe hat an den Parall 1
 stellen tadordhram (oder tadhordhram) evam hrdayam ³ Lies yah sadā ⁴ Lies
 pravarddha ārdhram hrdayād ⁵ Es ist wohl samjñām zu lesen ⁶ Lies -samjñāh

¹⁾ Cordier, Musée N S IV, 324f., bemerkt, daß er zwei Handschriften des Werkes besitze eine Abschrift der Tanjore Handschrift in Telugu Schrift und eine andere in Devanāgarī Schrift Man könnte das leicht so verstehen, als ob die Devanāgarī Handschrift auf ein anderes Original zurücklaufe Nach der Angabe bei Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India, I 34 ist aber die Devanāgarī Handschrift nichts weiter als eine Transkription der Telugu Abschrift in Devanāgarī

- 3 netre ca bhruvāṁ = uḥ[ks]ipate¹ tathā / sa ce² pratyāgato vruyāt = ta
masah pa(rito gatah pratibhānti me) [ś]uklāni jagati khaṇ = dīśas =
tathā / udātha vai me hrdayam³ yac = ca pariv = opadhāvatī⁴ ity
= etai
- 4 r = lakṣanair = vīdyād = apasmāra⁵ kaphātmayam / yas = tv = etat
= sarveam = asnāti ya(thoktam dosakopanam sa)[nn](i)pātād =
apasmāram sarvealīngam samarcchati⁶ / evam rasair = ih = āpa
tthyaiḥ vīrddhesv = anī
- 5 ladisu / ten = ātismarati⁷ prāni na satraih parihanyas[ti]e (/ yadā yad
= ābhivard)dhante dosās = sarveasi⁸ = v = odadhīh tadā tad =
āpsmarati n = aiva klīsyanti⁹ santatam / jvaraso
- 6 sagulminām c = aiva rakṣinām = atha kushinām pra[m]jehonmadinām
c[= aiva] (tath = āpa)[s]marinām = iha / ity = astau vai pradīstani
/ nidānāni sarīrinām imānāni tu va
- 7 kṣyāmi yathāvad = anupurvaśa itī // ☉ // bhedasamghātayān¹⁰ = nidā
nāni samaptāny = ādhyāy = āstau¹¹ // ☉ // ath = āto rasavimānam
vyākhyasyāmāh śarīram dhārayant = iha / sad = ra
- 8 sū samyag = āhrtah vaismyās = te vīkārās = tu¹² janayanti sarīrinām
/ rukso laghu sthīrah sitah kāsāyas = tiktā eva ca / latur = vīkāsī¹³
gatīman = usno [ru]kso nis¹⁴ = tathā / tīks[n]o
- 9 śnam = amūlalatavanoh¹⁵ = latu kledavīkāsini¹⁶ śīta enigdho gurur =
vīalya¹⁷ picchilo madhuro rasah kāsayatīktakātukah śīto rukso = nīla
smrtah sitos[nam] = a[śi](l)a¹⁸ pittam tu latu
- 10 kam ca pracakṣate / ślesmā tu rasasagnigdhaḥ¹⁹ sito mamda sthīro guru²⁰
ity = etā²¹ rasadosānām sahotpanna²² gunan = vīduh tattva vāyugu
nais = tulyam²³ kāsāyakaṭutīktakān

- ¹ Lies uḥ[ks]ipate ² Lies cet ³ Sic siehe Note 2 S 580 ⁴ Sic Ausg
kapho varcopadhavati ⁵ Lies apasmaram ⁶ Ausg richtiger sa rechati
⁷ Sic Ausg napasmarayate ⁸ Lies dosah parivasv derselbe Fehler in der Ausg
⁹ Lies klīsyati ¹⁰ Lies anupurvaśah // itī bhedasamghātayan ¹¹ Lies adhyaya
asfau ¹² Lies vaismyāt te vīkārās tu ¹³ Sic lies vīkāsī? ¹⁴ Sic
¹⁵ Lies tīksnoṣṇav amūlalatavai au ¹⁶ Sic Ausg latur vapi vīkāsī atha ¹⁷ Lies
vīalyah (baljāh) ¹⁸ Sic lies tīksnoṣṇam amūlā? Ausg rukṣoṣnam amūla ¹⁹ Lies
madhuro enigdhaḥ ²⁰ Lies guruh ²¹ Lies etan ²² Lies pannan
²³ Lies tulyān

Rückseite

- 1 katramūlalatavanos = tulyās = tatha pittagunām¹ vīduh madhuraṁ lava
nāmilo² ca vīdyat = kaphasamān = rase³ / tasmād = abhyasya
manais = tai ślesmā deha⁴ pravardhate gunasāmyād = vīrddha
2 nīle yathasvam dhātavo nrnām / yath = aīkātṛa kṛto rūśī dvau mahaccham
= ih = ecchati⁵ / rasais = tāmi[paritaiś]⁶ = ca yānti = ete kṣyam
= āhrtai⁷ / yath = odakam samāsūdyā [ś]u(nt)im gacchati pāva

- ¹ Lies katramūlalatavanais tulyāms tatha pittagunān ² Lies lavanāmīlau
³ Lies rasān ⁴ Lies dehe ⁵ Lies rūśī dvau mahatṛam iharchatah? ⁶ Lies
tadāparitaiś ⁷ Lies āhrtaiḥ

- 3 *lah lasāyakatutiktair* = *hī rūkso rūksa*¹ *ivardhate* / *mahata*² *snigdha bhāvuc* = *ca tato* = *nyair* = *upaśāmyati* / *latramlalavanaiḥ pittam* = *usnam* = *usnair* = *ivardhate śāityāc* = *chāmyati śai*
- 4 *sais*³ = *tu gunānām* = *anyabhāvataḥ snigdha snigdhair* = *kaphac*⁴ = *c* = *āpi vardhate madhurādibhi*⁵ / *rasaiś* = *śamyati rūksaiś* = *ca lasayakatutiktakair*⁶ *ekakaśas* = *sā[m]jānād* = *yad*⁷ = *varddhayanti*
- 5 *trayas* = *trayah ghnanti c* = *ānyagunaḥena rasā dosūm*⁸ *sarirīnam na tāyus* = *saha tailena snehosnyād*⁹ = *avatiṣṭhate* / *sitatvān* = *madhu ratvāc* = *ca na pitta*¹⁰ *saha sarpiśā*
- 6 *rūksyāḥ*¹¹ = *lasāyabhāvuc* = *ca tathā snehagunah* = *u[te]*¹² / *na sles(mā madhunā sār)[d](dha)m dehe pa* = *avatiṣṭhate*¹³ / *ānūpamāmsajās* = *c* = *āpi rasamajjāras* = *era*¹⁴ *ca* /
- 7 *tailavan* = *mārutam ghnanti snehosnyād* = *gurudbhāvataḥ*¹⁵ *sā[kh]* (*ādaḥskirānām ca*) *rasāmajjana era ca* / *ghrtava*¹⁶ *ghnanti te pittam sitamādhuryabhavataḥ ka*
- 8 *sayatiktakaftjukam yac* = *ca kīmcid* = *ih* = *ausadham madhuvan* = *taft*¹⁷ = *kapham hanti gunanyatre*(na) *dehinam* / *atha n* = *ātyupa yumjita pippalī*¹⁸ *lsaram* = *era ca* / *lavanam c* = *auva*
- 9 *samdadhyad* = *bhuktam dosāya kalpyate*¹⁹ / *ślesmānām i[y]āpa(y)i(trā*²⁰ *tu n* = *otsahet* = *āpaka)r[si]tum*²¹ / *pippalī pākamaḍhūrā tasmāt* = *tan* = *natibhaksayet atyāhrtām*²² *pa*
- 10 *ced* = *deham tiksnosnagurubhavataḥ lsūras* = *ca lava(nam c* = *auva bhoktum na yāti keralam*²³ *m)attrāvad* = *usna*²⁴ *snigdham ca sūlmiam svadam*²⁵ *ca bhōjanam* / *aridāhim*²⁶ *ca yat* = *pāke ji*

¹ Lies *rulṣair* ² Lies *muruta* ³ Lies *śesais* ⁴ Lies *kaphaś* ⁵ Lies *dibhiḥ* ⁶ So wohl nachtraglich verbessert aus *tiktakai* / ⁷ Lies *saṁanyatvad* /
 Ausg *ekaikam ekasamanyad* ⁸ Lies *doṣan* ⁹ Lies *snehausnyad* ¹⁰ Lies *pittam*
¹¹ Lies *raulṣyāt* ¹² Lies *snehagunad rīc* ¹³ Lies *paryava* Ausg *paryavatisthati*
¹⁴ Lies *rasāmajjana era* ¹⁵ Lies *snehausnyad gurubhavataḥ* ¹⁶ Lies *ghrtavad*
¹⁷ Lies *madhuvāt tat* oder *madhi ita tat* ¹⁸ Lies *pippalim* ¹⁹ Lies *kalpate*
²⁰ Lies *ślesmanam cyavayitā* ²¹ Lies *larsitum* ²² Lies *atyāhrtā* ²³ Fr
 ganz nach Ausg die aber *lsāram ca* und *neyāti* liest ²⁴ Lies *uṣnam* ²⁵ Lies
svādu ²⁶ Lies *aridāhi*

Der Text des Blattes enthält den Schluß des achten von der Epilepsie handelnden Adhyāya des zweiten Buches des Nidānasthāna, und den Anfang des ersten Adhyāya des Vimānasthāna, der die Lehre von den Geschmacken gibt. Die ersten Strophen bis *tamasah pa(rīto gataḥ)* in V 3 fehlen in der Tanjore Handschrift und sind in der Ausgabe, nach dem Muster der vorhergehenden Verse ergänzt in einer Note gegeben. Die Übereinstimmung des Textes unseres Blattes mit dem der Tanjore Handschrift beginnt mit den Worten *suklāni jagati khaṇaśas tathā* wofür die Ausgabe S 64, 17 das sinnlose *suklā jagati khaṇaśas tathā* bietet, und bricht mitten im Wort in der Verszeile *aridāhi ca yat pāke ji(rne tad upa yojayet)* auf S 68 1 der Ausgabe ab. Trotz aller Verderbnis hat doch

unser Blatt an einigen Stellen die richtigen Lesarten gegenüber der Tanjore Handschrift bewahrt Ich will hier aber nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern möchte nur auf zwei Abweichungen hinweisen, die von allgemeinerer Bedeutung sind

Der neue Adhyāya wird in der für alle medizinischen Werke typisch gewordenen Form mit der Phrase eingeleitet *athāto rasavimānam vyākhyāsyāmaḥ* Darauf folgen aber in unserem Blatt nicht wie in der Ausgabe die Worte *iti ha smāha bhagavān ātreyaḥ*, durch die das ganze Werk als die alte Lehre des Ātreya Punarvasu, des Lehrers des Bheda, hingestellt werden soll Allzuviel Gewicht möchte ich allerdings auf diese Verschiedenheit nicht legen Auch in der Caraka Samhitā, die sich eigentlich als das Werk des Agniśeṣa, des Schülers des Ātreya, bezeichnet, das von Caraka nur redigiert ist¹⁾, werden in der Einführungsphrase die Worte *iti ha smāha bhagavān ātreyaḥ*, wenigstens in den Ausgaben, oft fortgelassen, ohne daß sich ein Grund erkennen ließe

Wichtiger ist eine Abweichung in den beiden letzten Strophen des Nidānsthāna, die den Inhalt des Buches angeben und zu dem folgenden Buche, dem Vimānasthāna, überleiten Nach unserem Blatt sind im Nidānasthāna die *nidānas* des *jarān*, *soṣṇ*, *gulmān*, *raktān*, *kusthān*, *pramehān*, *unmādān* und *apasmārān* behandelt Die Ausgabe liest im ersten Śloka

*jarāsyā soṣagulmānām kāsīnām atha kusthīnām /
pramehonnādānām caiva tathāpasmārīnām api //*

Hier ist also, abgesehen von der unzweifelhaften Verderbnis des Textes im ersten Pada, *raktīnām* durch *kāsīnām* ersetzt

Nun stimmt die Inhaltsangabe, wie sie in der Tanjore Handschrift lautet, in der Tat genau mit dem Text des Nidānasthāna, wie er dort erscheint, überein Adhyāya 1 der vom Fieber handelte ist allerdings in der Handschrift ganz verloren gegangen Adhy 2 handelt von der Schwindsucht, Adhy 3 von Schwellungen, Adhy 4 vom Husten, Adhy 5 von Hautkrankheiten, der erhaltene Anfang von Adhy 6 von Harnkrankheiten, der erhaltene Schluß von Adhy 7 von Geisteskrankheiten, Adhy 8 von der Epilepsie Trotzdem bin ich überzeugt, daß die Lesung unseres Blattes *raktīnām*, das natürlich aus *raktapittīnām*, 'der an Blutungen Leidenden', gekürzt ist, die ursprüngliche Lesung ist denn der Inhalt des Nidānasthāna, wie er in unserem Blatt angegeben ist, deckt sich genau mit dem der acht Adhyāyas des Nidānasthāna der Caraka Samhitā Nur die Reihenfolge der acht Krankheiten ist dort eine andere, nämlich *jarā*, *raktapitta*, *gulma*, *prameha*, *kustha*, *soṣa*, *unmāda*, *apasmāra* Caraka Samhitā und Bheda Samhitā gehen aber für gewöhnlich genau parallel, wir dürfen daher mit

¹⁾ So z B am Schluß des Sutrasthāna

agnireśakṛte tantre carakaparaśamkṛte /

vyatīradhīnā sarvaṃ sūtrasthānam samāpyate //

ziemlicher Sicherheit annehmen, daß auch in der Bheda Samhitā Adhy 4 ursprünglich vom *raktapitta* handelte und erst später durch ein Kapitel über den *kāsa* ersetzt wurde

Dieser Schluß wird, wie mir scheint, durch eine andere Tatsache bestätigt. In dem Cikitsasthāna der Bheda-Samhitā wird nach der Ausgabe in den ersten Kapiteln die Behandlung folgender Krankheiten gelehrt *jvara* nebst *visamajvara*, *raktapitta*, *śasa*, *gulma*, *kustha*, *prameha*, *unmāda*, *apasmāra*. Ob die Reihenfolge ganz die ursprüngliche ist, ist mir einigermaßen zweifelhaft, es scheinen auch in der Vorlage der Handschrift nicht nur Lücken gewesen zu sein, sondern auch Blätter verkehrt gelegen zu haben. Aber wenn hier auch *raktapitta* vor *śasa* und *gulma* erscheint, so ist es doch unverkennbar, daß im Cikitsasthāna zuerst die Behandlung der acht Krankheiten gelehrt wurde, deren *nīdāna* im zweiten Buch ausinandergesetzt war. Zu diesen acht Krankheiten gehört aber nicht der *kāsa*, dessen Behandlung im Cikitsasthāna erst viel später, in Adhy 22 nach der Zahlung der Ausgabe, besprochen wird. Ganz ähnlich ist das Verfahren in der Caraka Samhitā. Hier werden in den beiden ersten Kapiteln des Cikitsasthāna *rasāyana* und *vājīkaraṇa* behandelt. Dann folgen in Adhy 3—8, genau mit der Reihenfolge im Nīdānasthāna übereinstimmend, *jvaracikitsā*, *raktapittac*, *gulmac*, *pramehac*, *kusthac*, *rajayakṣmac*, was mit *śasac* identisch ist. In den meisten Ausgaben wird dann in Adhy 9—13 zunächst *arśasā*, *atīśarac*, *visarpac*, *madātīyayac*, *divranīyayac* gelehrt, womit die Inhaltsangabe am Schluß des Sūtrasthāna übereinstimmt, erst dann folgen in Adhy 14 und 15 *unmādac* und *apasmārac*. In Gangādhara's Text sind allerdings die als 9—13 gezahlten Adhyāyas später als Adhy 14, 19, 21, 24 und 25 eingereiht und *unmādac* und *apasmārac* schließen sich unmittelbar an *rajayakṣmac* an. Diese Anordnung ist gewiß rationeller, aber wahrscheinlich doch sekundär. Wodurch die auffallende Absonderung von *unmādac* und *apasmārac* veranlaßt wurde, ist schwer zu sagen. Wir wissen, daß Caraka's Werk mit dem 15 Adhyāya des Cikitsasthāna abbrach und erst später von Dṛdhabala fortgesetzt wurde. Vielleicht dürfen wir vermuten, daß Caraka nicht dazu gekommen war, *unmādac* und *apasmārac* zu redigieren, wohl aber schon die in Adhy 9 bis 13 enthaltenen *cikitsās* bearbeitet hatte, und daß Dṛdhabala seine Arbeit damit begann, daß er zunächst *unmādac* und *apasmārac* nachtrug. Wie dem aber auch sein mag, die Tendenz, die acht Krankheiten des Nīdānasthāna im Cikitsasthāna in der gleichen Gruppierung zu behandeln, tritt doch auch in der Caraka Samhitā deutlich zutage, und die Berechtigung, aus dem Inhalt und der Anordnung des Cikitsasthāna der Bheda Samhitā Schlüsse auf den Inhalt und die Anordnung ihres Nīdānasthāna zu ziehen, scheint mir daher unbestreitbar. Es spricht also alles dafür, daß die Angabe über den Inhalt des Nīdānasthāna, die sich in unserem Blatt findet, richtig ist und daß erst nach dem 9. Jahrhundert das vierte Kapitel über

die Ätiologie der Blutungen durch ein Kapitel über die Ätiologie des Hustens verdrängt wurde

Zusammen mit dem Blatt ist noch ein kleines Bruchstück gefunden, das dieselbe Schrift zeigt. Die Buchstaben sind aber beträchtlich größer und mit weiterem Abstand voneinander geschrieben, so daß das Bruchstück nicht derselben Handschrift wie das große Blatt angehört haben kann. Der Text lautet

- a 1¹⁾ /// [n](i)[ś]āmya ///
 2 /// (v)yāḷhyāsyāma ///
 3 /// (sm)[r]tā / tābhyo mūlasirā ///
 4 /// m mūlamāmsātrayābhiḥm ///
- b 1 /// [tā]śamm = adustam rakṣam = ucya ///
 2 /// āsrayam rūṣa snehāśita ///
 3 /// mām ksudh = ārtānām ks ///
 4 /// nyam pūṣtī ///
 5 /// [p] ///

Unzweifelhaft stammt der Text aus einem medizinischen Werk. In der Bheda Samhitā beginnt Adhy 20 des Sūtrasthāna (S 33, 10ff der Ausgabe)

athata ūrdhvadaśamūliyam vyāḷhyāsyāma it ha smāha bhagavān
 ātreyaḥ /

ardha ity āha hrdayam tasmān dhamanayo daśa /
 ūrdhvam catasro die tiryak catasraś cāpy adhaḥ kramat //
 tābhyo mūlasirāś tiryag vidyante nāḷadha śirah /

Mit diesem Text wurde sich das auf a Z 2, 3 des Bruchstückes Erhaltens gut vereinigen lassen, statt des *kramat* der Ausgabe könnte in dem Bruchstück sehr wohl *smṛtā* (für *smṛtāḥ*) gestanden haben. Damit hört aber auch alle Übereinstimmung auf. Nun ist der Text der Ausgabe allerdings gerade in diesem Abschnitt sehr lückenhaft. Adhy 20 bricht überhaupt in Śloka 11 ab und der Text beginnt erst wieder in Adhy 21, und auch am Schluß von Adhy 19 scheint eine Lücke zu sein. Ich möchte es daher für nicht unwahrscheinlich halten, daß das Bruchstück aus einer zweiten Handschrift der Bheda Samhitā stammt. völlige Sicherheit ist aber darüber vorläufig kaum zu erlangen da sich der Zusammenhang zwischen den erhaltenen Worten nicht erkennen läßt.

Ein Zufall hat es gefügt, daß uns von der Lehre über die Geschmacks- (*rasa*) und ihr Verhältnis zu den *doṣas*, von der das größere Blatt der Bheda Samhitā handelt, eine zweite Version wenigstens teilweise in zwei vollständigen Blättern erhalten ist, die in Qzyl gefunden sind. Diese Blätter sind auch für die Geschichte des indischen Buchwesens von höchstem

¹⁾ Dies ist die Zahl der Zeile des Bruchstückes nicht des Blattes. Zeile 4 auf Seite a des Bruchstückes ist die letzte Zeile auf der Blattseite gewesen. Wieviel Zeilen auf der Seite standen, läßt sich nicht feststellen.

Interesse Es sind zwei zierlich geschnittene Stücke Leder, ungefähr 13 cm lang und 4 cm hoch, mit einem kleinen Schnurloch, 2,5 cm vom linken Rande Jede Seite hat drei Zeilen Auf der Rückseite, am linken Rande, stehen die Blattzahlen 67 und 68 Die beiden Blätter sind nicht die einzigen Reste von Lederhandschriften in unserer Sammlung Es haben sich im ganzen 14 Bruchstücke von acht verschiedenen Lederhandschriften erhalten Sie alle sind in Gupta Charakteren geschrieben bis auf unsere beiden Blätter, die die Schrift der Kusana Periode zeigen Entscheidend für die Altersbestimmung ist das Zeichen für *ma*, das hier noch überall die Form der Kusana Inschriften hat, auch wo es für das vokallöse *m* gebraucht ist, während in der Dramenhandschrift für das letztere schon die spätere abgeschliffene Form erscheint¹⁾ Trotzdem möchte ich die beiden Blätter für etwas jünger als die Dramenhandschrift halten Manche Zeichen zeigen hier doch schon etwas weiter entwickelte Formen, die aber alle auch schon in den Inschriften der Kusana Zeit vorkommen, so das *la*, bei dem das rechte Ende der Horizontale hakenförmig herabgezogen wird, das *ka*, bei dem die Horizontale nach unten bis auf die Grundlinie verlängert wird, das subskribierte *ya*, dessen rechtes Ende hoch hinaufgezogen wird, das *r*, das hier schon etwas stärker gekrümmt ist Gerade das *r* mit seiner Krümmung nach rechts beweist aber auch, daß in den beiden Blättern nicht etwa eine Vorläuferin der südlichen Schrift vorliegt, in dieser wird bekanntlich die ursprüngliche Gerade umgekehrt nach links gekrümmt Ist die Dramenhandschrift um 150 n Chr entstanden so dürfen wir die Entstehung der beiden Blätter kaum später als 200 n Chr ansetzen, so daß die Handschrift der Kalpanāmanditā die drittälteste der bis jetzt bekannt gewordenen Brāhmī Handschriften sein wurde Ob die Handschrift, der die beiden Blätter angehören, in Turkestan oder im nördlichen Indien geschrieben ist, ist schwer zu entscheiden Für das südliche Turkestan ist der Gebrauch von Leder als Schreibmaterial durch die Steinschen Funde erwiesen, er kann aber auch wohl im nördlichen Indien bestanden haben Die Form, die man den Lederhandschriften gegeben hat ist jedenfalls indisch, das Palmblatt ist das Vorbild gewesen

Auch der Text der Blätter ist, so wenig umfangreich er ist, nicht ohne Interesse Er lautet

Blatt 67

Vordersseite

- 1 *śrnu prthaktrāṣṭi 6 aryaśālamadhurau c = obhau kaśāyas = tika eva ca*
- 2 *catvāraḥ pittaśamanāḥ prajāpatīkrā rasāḥ 7 kṣārāmbā*
- 3 *lavanarvaktāḥ = pañcamo madhuro rasah nirmistā mārṣu)asy = aṭe*

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen S 6

Rueckseite¹⁾

- 1 [nigra]hārttham = iti śrutī[ḥ] 8 kaśāyakaṭukāśūr(ā)s = tiktā(ka)[ś]
= ca ra[śa]-
2 s = tathā ślesmānaś¹ = śamanās = sarie prajābhīs = saha nirmī[stā](h 9)
3 vātaghnesu hitan = tailam ghrtam = pittaharesu ca kaphaghnes = ū-

Blatt 68

Vorderseite

- 1 Itamam kaśaudram = pravānti manīśikhī² 10 samayen = madhuraḥ
pittam
2 ślesmānan = tu vīrarddhayet pittalāḥ = kaṭukas = c = oktaś ślesmanāś
= ca
3 viśosanah 11 samayel = lavana vātam ślesmānan = tu vīrarddhayet

Rueckseite

- 1 kaśāyo vārdhayed = vātam kaphān = ca śamayel = rasah 12 mārutam
2 vārdhayed = tiktāḥ pittān = ca śamayen = nīrām āmbaś³ = ca śamaye
3 d = vātam pittān = c = āpi vīrarddhayet 13 aṇyaktāś = śamayel = pit
tam kapha

¹ Lies ślesmanāś² Lies manīśikhī³ Lies āmbaś

Um die Eigentümlichkeiten dieses Textes zu verstehen, müssen wir uns kurz die orthodoxe Lehre von den *rasas* und *dosas* vergegenwärtigen. Allgemein werden in der medizinischen Literatur sechs Arten des Geschmacks unterschieden: süß (*madhura*), sauer (*amla*), salzig (*lavana*), scharf (*katu*), bitter (*tikta*) zusammenziehend (*kaśāya*) so Caraka 1, 1, 64, 3, 1, 2, Bheda 3, 1, Susruta 1 42. Diese *rasas* stehen zu den drei *dosas*, den Grundstoffen des Körpers: Wind (*vāta*), Galle (*pitta*), Schleim (*ślesman*, *kapha*), in einem bestimmten Verhältnis. *Katu*, *tikta*, *kaśāya* verstärken oder erzeugen *vāta*, *madhura*, *amla*, *lavana* schwachen oder beseitigen *vāta*, *katu*, *amla*, *lavana* verstärken *pitta*, *madhura*, *tikta*, *kaśāya* schwachen *pitta*, *madhura*, *amla*, *lavana* verstärken *ślesman*, *katu*, *tikta*, *kaśāya* schwachen *ślesman* (Car 3, 1, 4, Susr 1 42*). Diese Lehre beruht auf den Anschauungen von den Eigenschaften der *rasas* und *dosas*. Sie sind entweder heiß (*usna*) oder kalt (*sita*), trocken (*rukṣa*) oder ölig (*snigdha*), leicht (*laghu*) oder schwer (*guru*) usw. Die *rasas* verstärken die *dosas*, mit denen sie alle oder doch die meisten Eigenschaften gemeinsam haben und schwachen diejenigen, deren Eigenschaften den ihrigen sämtlich oder doch größtenteils entgegengesetzt sind. So ist z. B. *katu* heiß, trocken, leicht, *tikta* und *kaśāya* kalt, trocken, leicht, diese verstärken daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist, schwachen aber den *ślesman*, der kalt,

¹⁾ Auf dieser Seite ist die Schrift etwas abgerieben²⁾ Als *vāta*, *pitta* und *ślesman* verstärkend sind bei Susr. aber nur *kaśāya* bzw. *katu* und *madhura* genannt

ölzig und schwer ist, usw. Auf Grund dieser Theorie wird dann auch die Wirkung der Substanzen auf die *doṣas* bestimmt. Sesamöl (*taila*) ist heiß, ölig, schwer und unterdrückt daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist. Schmelzbutter (*ghṛta*, *sarpis*) ist kalt, süß, milde (*manda*) und unterdrückt daher das *pitta*, das heiß, nicht süß und scharf (*tiṣṇa*) ist. Honig (*madhu*, *ksaudra*) ist trocken und zusammenziehend und unterdrückt daher den *ślesman*, der ölig, schleimig (*picchila*) und süß ist.

Mit dem allem steht die Lehre, wie sie in den beiden Blättern vorge tragen wird, vollkommen im Einklang. Sie geht aber noch etwas weiter, indem sie nicht sechs, sondern zehn *rasas* unterscheidet, zu den bekannten kommen hier noch *avyakta* (V 7, 14), *vyakta* (V 8), *ksāra* (V 8) und *akṣāra* (V 9) hinzu und es fragt sich, ob wir in der größeren Zahl der *rasas* eine Altertümlichkeit oder umgekehrt eine Neuerung zu erblicken haben. Die Frage wird, wie mir scheint, durch einige Angaben in der Caraka Samhitā entschieden.

In I, 26, dem sogenannten Ātreya-bhadrakāpyīya Adhyāya, wird er zählt, wie Ātreya Punarvasu mit Bhadrakāpya und anderen Rsis im Cairaratha-Walde ein Gespräch über die Geschmache (*rasas*) und Speisen führte¹⁾. Bhadrakāpya behauptete, es gebe nur einen *rasa*, den die Kundigen als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und zwar als das zum Bereich der Zunge gehörige betrachten, er sei ferner von dem Wasser nicht verschieden. Der Brahmane Śākuntēya wollte zwei *rasas* unterscheiden, den zur Abschneidung (*chedanīya*) und den zur Beruhigung geeigneten (*upasamanīya*). Pūrṇakṣa Maudgalya lehrte drei *rasas*, indem er den eben genannten noch den für beides geeigneten (*sādharaṇa*) hinzufügte. Hiraṇyakṣa Kausika erkannte vier *rasas* an: den, der angenehm und heilsam ist, den, der angenehm und nicht heilsam ist, den, der nicht angenehm und nicht heilsam ist, und den, der nicht angenehm und heilsam ist. Kumārasiraśa Bharadvāja lehrte fünf *rasas*, die der Reihe nach zu Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (*antarikṣa*) gehören. Sechs *rasas* stellte der königliche Rsi Varyovida auf, es sind der schwere, der leichte, der kalte, der heiße, der ölige und der trockene. Nimi Vaidēha behauptete das Vorhandensein von sieben *rasas*, zu den bekannten sechs, dem süßen (*madhura*), sauren (*aṃḷa*), salzigen (*lavana*), scharfen (*laṭu*), bitteren (*tiṣṭa*), zusammenziehenden (*lasāyī*) stellte er noch den *ksāra*. Badisa Dhāmārgava, der acht *rasas* lehrte, erweiterte die Reihe noch um den nicht klar hervortretenden, den *avyakta*. Kāṅkāyana, der Bahlika Arzt, behauptete, die *rasas* seien zahllos, weil ihre Grundlagen, Eigenschaften, Wirkungen, Mischungen und Besonderheiten zahllos seien. Allen diesen Ansichten trat Ātreya Punarvasu entgegen, der nur eine Sechszahl von *rasas* aner

¹⁾ Dieselbe Erzählung stand in der Bhedāsāmplatā im Anfang von I, 12. Es haben sich aber nur 5 Ślokas davon erhalten und auch diese sind über die Maße verderbt.

kennen wollte und zwar die bekannten *madhura*, *amla*, *lavana* *katu*, *tikta*, *lasāya*. Alle anderen Meinungen werden in ausführlicher Erörterung widerlegt. Aus diesem Abschnitt möchte ich nur die Zurückweisung des *ksāra* und des *avyakta* anführen. *Ksāra*, heißt es, kommt von *ksar*, fließen. Es ist kein *rasa*, sondern eine Substanz (*draṇya*). Diese hat, weil sie aus mehr als einem *rasa* entstanden ist, mehr als einen *rasa*, wobei der scharfe und der salzige vorherrschen, sie ist mit mehr als einem Objekt sinnlicher Wahrnehmung versehen¹⁾ und durch ein Tun entstanden. Nach *Caraka* ist also *ksāra* nur eine Substanz, wie Salpeter, Potasche und ähnliche. Die Beweisführung ist nicht ganz einwandfrei. Wenn *ksāra* mit den übrigen *rasas* zusammengeordnet ist, so muß es eben als der Name eines bestimmten *rasa* gefaßt sein, und in dieser Bedeutung erscheint *ksāra* auch wie das PW zeigt, in der Literatur. *Mbh* 1, 3, 51 werden die Arkablätter *ksara* *ṭikṭakaturūksa* genannt. In *Pūrnabhadra's* Rezension des *Pañcatantra* 66, 24, beklagt sich der Floh, daß die Blutsorten, die er bisher getrunken habe *ksāra* und schleimig (*picchila*) gewesen seien²⁾, während in *Kosegartens* Text an der entsprechenden Stelle (61, 11) die Blutsorten *ksarakatutikta* *ksāyāmlarasāśvādāni* genannt werden und ihnen das Blut das *madhura* ist, gegenübergestellt wird. *Pañcat*, *Pūrnabh* 278 13 wird von *ksāyāla* *tutikṭakṣāraṇi* *vṛkṣaphalāni* gesprochen, während die *Bombayer* Ausgabe (IV—V 57, 4) offenbar schlechter *ksārarūkṣaphalāni*. *Kosegartens* Text (254 11) *ṭikṭāmlakṣārāni* *vanaphalāni* heist. Nach diesen Stellen scheint man *ksāra* später als Synonym von *lavana* gebraucht zu haben. Sicherlich ist das in der *Hārīta Samhita* geschehen einem jungen Machwerk, wo es z. B. in 1 6 2 heißt *madhuraḥ* *ksāyās* *ṭikṭāmlakas* *ca* *ksārah* *katuḥ* *śādra* *śanāmadheyam*. Wie es die beiden medizinischen Autoritäten, die es neben *lavana* nennen von diesem unterschieden haben läßt sich nicht fest stellen.

Was den *avyakta* betrifft so bemerkt *Caraka* daß dieser Zustand allerdings im Urstoff (*prakṛti*) eintrete bei dem Nebengeschmack (*anurasa*) oder einer mit dem Nebengeschmack versehenen Substanz. Die Ursprungsstätte der *rasas* ist das Wasser *tesam sannam rasanām yonir udakam* (*Car* 1, 26, 15). *Caraka* meint also, daß die *rasas* *avyakta* unentfaltet nicht deutlich nicht klar hervortretend sind im Wasser und in Verbindungen in denen sie wegen des Vorherrschens anderer *rasas* nur als *anurasas* erscheinen. In Wasser sind sie *avyakta* aber nur, soweit es sich um die reinen Himmelswasser handelt. *Car* 1, 26 54 wird auseinandergesetzt daß die Wasser von *Soma's* Art (*saumyāḥ*) im Himmel entstanden (*antarīkṣaprabhavaḥ*) von Natur kalt, leicht und von unentfaltetem Geschmack (*aiya/arasāḥ*)

¹⁾ D. h. man kann sie sehen riechen fühlen usw.

²⁾ Im *Tantrakhy* steht aber an der Stelle (31 11f) *rūksa* für *ksāra*, in der *Bombayer* Ausgabe des *Pañc* die um übrigen mit *Kosegartens* Text übereinstimmt (I 53 12) fehlt das *ksara*.

seien Während sie vom Himmel herabfallen und nachdem sie gefallen sind, erfreuen sie, mit den Eigenschaften der Produkte der fünf Elemente versehen, die materiellen Körper der beweglichen und unbeweglichen Wesen In diesen Körpern werden sie als die sechs *rasas* intensiv (*tāsu mūrtisu sadbhīr murechanti rasāḥ*) Unter diesen sechs *rasas* ruht der *madhura* von dem Überwiegen der Eigenschaften des Soma her, von dem Vorherrschen von Erde und Feuer der *amla*, von dem Vorherrschen von Wasser und Feuer der *lavana*, von dem Vorherrschen von Luft und Feuer der *katuka*, von dem Überwiegen von Luft und Äther der *tikta*, von dem Überwiegen von Luft und Erde der *lasāya* Auf diese Weise ist die Sechszahl dieser *rasas* entstanden

Susrutas Auseinandersetzung in 1, 45 weicht in Einzelheiten stark ab, läßt aber doch noch die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes erkennen Auch Susruta bemerkt zunächst, daß der Geschmack des Himmelswassers nicht näher zu bestimmen sei (*pāṇīyam āntarikṣam anirdesyarasam*) Auf die Erde gefallen, nimmt es je nach dem Standort den einen oder den anderen Geschmack an Dieser richtet sich aber nicht, wie einige meinen, nach der Farbe der Erde, mit der das Wasser in Berührung kommt, er beruht vielmehr auf dem Vorherrschen des einen oder des anderen der fünf Elemente in dem Boden, der das Wasser aufnimmt Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften von Erde, so ist das Wasser *amla* und *lavana*, *madhura* ist es, wenn die Eigenschaften des Wassers überwiegen, *katuka* und *tikta*, wenn die Eigenschaften des Feuers überwiegen, *lasāya*, wenn die Eigenschaften der Luft überwiegen Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften des Äthers, so ist der Geschmack des Wassers *avyakta*, denn der Äther ist *avyakta* (*avyaktam hy akāśam*)

Man sieht, daß auch in späterer Zeit noch von einem *avyakta rasa* gesprochen wurde, und es ist leicht begreiflich, daß man diesen auch einmal den übrigen sechs *rasas* als gleichwertig beigeordnet hat Allein dieser und alle älteren Versuche, von einem oder dem anderen Gesichtspunkt aus eine Kategorie von *rasas* aufzustellen wurden offenbar durch Ātreya, oder richtiger wohl durch Caraka, endgültig erledigt Die Lehre von den sechs *rasas*, wie sie Caraka vertritt, setzte sich allgemein durch

In unseren beiden Blättern werden aber *akāśa* und *avyakta* neben den bekannten sechs *rasas* anerkannt, wir finden hier sogar ihre Gegensätze, *akāśa* und *avyakta*, deren Einordnung in die Reihe allerdings schwer zu begreifen ist Ich möchte es daher auch nicht für unmöglich halten, daß in dem Text unseres Blattes *-lavanavyaktāḥ* in V 8 und *katukākāśas* in V 9 nur Schreibfehler für *lavanavyaktāḥ* bzw. *-katukākāśas* sind und daß hier dieselben acht *rasas* anerkannt werden, die Baddha Dharmārgava lehrte Der Text wird schon durch die Überlieferung als sehr alt erwiesen, die Handschrift ist ja nur etwa ein Jahrhundert nach der mutmaßlichen Lebenszeit Carakas entstanden So ist meines Erachtens die Vermutung

gerechtfertigt, daß uns in den beiden Blättern ein Bruchstück aus einer der älteren medizinischen Sanhitās erhalten ist, die nicht zum System des Ātreya gehörten und, durch Carakas Werk in den Hintergrund gedrängt, bald völliger Vergessenheit anheimfielen

Vedisch *sāma*-.

In einem Aufsatz in Kuhn's Zeitschrift, XL, 257ff hat Lüdén die Beziehungen von ved *sāma* zu Wörtern in den übrigen indogermanschen Sprachen untersucht. Er ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß in RV 1, 32, 15 *indro yātō 'vasitasya rājā sāmasya ca śrngino rajrabāhuh* das Wort 'hornlos' bedeute. Das fordert meines Erachtens der Gegensatz, in dem *sāma* hier zu *śrngin*- steht, mit aller Deutlichkeit. Merkwürdigerweise aber haben alle Erklärer und Übersetzer mehr oder weniger Bedenken getragen, diesen Schluß zu ziehen. Śīyana sagt *sāmasya sātasya śrngarūhtyena praharanādāv aprairittasyāśtagardabhādeh śrngināh śrngopetasyo grasya mahisabalivardādeś ca*. Man sieht, daß er das Richtige gefühlt hat, aber die Rücksicht auf die Etymologie hat ihn bei seiner Erklärung des Wortes durch 'ruhig' geleitet und zu einer völlig willkürlichen Klassifizierung der indischen Haustiere verführt. Auch die indischen Kühe haben Hörner, aber wer sie beobachtet hat wird zugeben, daß sie die ruhigsten Tiere von der Welt sind. Auch im PW (Nachtr.) wird 'gezähmt, domesticus' als Bedeutung für *sāma* verzeichnet. Grassmann gibt im Wörterbuch für *sāma*- 'arbeitend, sich anstrengend', Indra beherrscht 'das arbeitende Vieh und das gehörnte' (Übers.). Er will also *sāma* mit *samat* 'sich muhen' verbinden. Der Gegensatz kommt aber auch dabei nicht heraus, man braucht nur an die zur Arbeit verwendeten Ochsen zu denken. Banach, der sich KZ XXXV, 527f ausführlich über das Wort verbreitet, geht wieder von der Bedeutung 'ruhig' aus, er sucht daraus in höchst kunstlicher Weise den Gegensatz zu *śrngin* zu entwickeln. Der erste der *sāma* richtig übersetzt hat, ist Ludwig. Er gibt es in seiner Übersetzung durch 'hornlos' wieder. Daß aber auch er sich noch nicht von etymologischen Rücksichten freimachen kann, zeigt seine Bemerkung im Kommentar: '*sāma* ist das zame, das niemanden schädigt, vill auch stumpf¹⁾'. Und auch Oldenberg, der Religion des Veda, S 138 (zweite Aufl. S 135) *sāma* durch 'ungehört' übersetzt, fugt in der ersten Auflage in einer Anmerkung hinzu, daß die Übersetzung ungewiß sei. Nun scheint mir allerdings Liden gezeigt zu haben, daß die aus dem Textzusammenhang für *sāma* erschlossene Bedeutung auch von seiten der Etymologie völlig einwandfrei ist,

¹⁾ Er verweist auf *samanīcamedhrah* T. VI Brahm 17, 4, 3 Laty Śrautas 8, 6 4, aber hier ist *sāma* Substantiv. Śayana erklärt es *apagalayauvanatena nirvriyaprajananāh devasambandhino vratyah*, Agnisvamin genauer durch *saman* (Ausz. *saman*) *nīcibhutam medhram yeṣam te nūrttaprajananāh*.

seien Während sie vom Himmel herabfallen und nachdem sie gefallen sind, erfreuen sie, mit den Eigenschaften der Produkte der fünf Elemente versehen, die materiellen Körper der beweglichen und unbeweglichen Wesen In diesen Körpern werden sie als die sechs *rasas* intensiv (*tasu mūrtisu sadbhāṃ murechanti rasāḥ*) Unter diesen sechs *rasas* ruht der *mādhura* von dem Überwiegen der Eigenschaften des Soma her, von dem Vorherrschen von Erde und Feuer der *amla*, von dem Vorherrschen von Wasser und Feuer der *lavana*, von dem Vorherrschen von Luft und Feuer der *latula*, von dem Überwiegen von Luft und Äther der *tikta*, von dem Überwiegen von Luft und Erde der *kaśāya* Auf diese Weise ist die Sechszahl dieser *rasas* entstanden

Susrutas Auseinandersetzung in 1, 45 weicht in Einzelheiten stark ab, läßt aber doch noch die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes erkennen Auch Susruta bemerkt zunächst, daß der Geschmack des Himmelwassers nicht näher zu bestimmen sei (*pāṇiyam āntarikṣam anirdeśyarasam*) Auf die Erde gefallen, nimmt es je nach dem Standort den einen oder den anderen Geschmack an Dieser richtet sich aber nicht, wie einige meinen, nach der Farbe der Erde, mit der das Wasser in Berührung kommt, er beruht vielmehr auf dem Vorherrschen des einen oder des anderen der fünf Elemente in dem Boden, der das Wasser aufnimmt Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften von Erde, so ist das Wasser *amla* und *lavana*, *mādhura* ist es, wenn die Eigenschaften des Wassers überwiegen, *latula* und *tikta*, wenn die Eigenschaften des Feuers überwiegen, *kaśāya*, wenn die Eigenschaften der Luft überwiegen Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften des Äthers, so ist der Geschmack des Wassers *aryakta*, denn der Äther ist *aryakta* (*aryaktam hy ālāsam*)

Man sieht, daß auch in späterer Zeit noch von einem *aryakta rasa* gesprochen wurde, und es ist leicht begreiflich, daß man diesen auch einmal den übrigen sechs *rasas* als gleichwertig beigeordnet hat Allein dieser und alle älteren Versuche, von einem oder dem anderen Gesichtspunkt aus eine Kategorie von *rasas* aufzustellen wurden offenbar durch Ātreya, oder richtiger wohl durch Caraka, endgültig erledigt Die Lehre von den sechs *rasas* wie sie Caraka vertrat, setzte sich allgemein durch

In unseren beiden Blättern werden aber *kaśāra* und *aryakta* neben den bekannten sechs *rasas* anerkannt, wir finden hier sogar ihre Gegensätze, *akāśāra* und *ryakta*, deren Einordnung in die Reihe allerdings schwer zu begreifen ist Ich möchte es daher auch nicht für unmöglich halten, daß in dem Text unseres Blattes *Jaranaryaktāḥ* in V 8 und *latulakāśārās* in V 9 nur Schreibfehler für *lavanāryaktāḥ* bzw. *katulakāśārās* sind und daß hier dieselben acht *rasas* anerkannt werden, die Baddīa Dhāmārgava lehrte Der Text wird schon durch die Überlieferung als sehr alt erwiesen, die Handschrift ist ja nur etwa ein Jahrhundert nach der mutmaßlichen Lebenszeit Carakas entstanden So ist meines Frachtens die Vermutung

gerechtfertigt, daß uns in den beiden Blättern ein Bruchstück aus einer der älteren medizinischen Sanitātās erhalten ist, die nicht zum System des Ātreya gehörten und, durch Carakas Werk in den Hintergrund gedrängt, bald völliger Vergessenheit anheimfielen

Vedisch śama-

In einem Aufsatz in Kuhn's Zeitschrift, XL, 257ff hat Lidén die Beziehungen von ved śama- zu Wörtern in den übrigen indogermanischen Sprachen untersucht. Er ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß in RV 1, 32, 15 *īndro yātó 'vasitasya rājā śamasya ca śrngino vajrabāhuk* das Wort 'hornlos' bedeute. Das fordert meines Erachtens der Gegensatz, in dem sama hier zu śrngin steht, mit aller Deutlichkeit. Merkwürdigerweise aber haben alle Erklärer und Übersetzer mehr oder weniger Bedenken getragen, diesen Schluß zu ziehen. Śāyana sagt *śamasya śāntasya śrngarāhityena praharanādāv apravṛttasyāśvagardabhūdeh śrnginah śrngopetasyo grasya mahisabalvādādeś ca*. Man sieht, daß er das Richtige gefühlt hat, aber die Rücksicht auf die Etymologie hat ihn bei seiner Erklärung des Wortes durch 'ruhig' geleitet und zu einer völlig willkürlichen Klassifizierung der indischen Haustiere verführt. Auch die indischen Kühe haben Hörner, aber wer sie beobachtet hat, wird zugeben, daß sie die ruhigsten Tiere von der Welt sind. Auch im PW (Nachtr.) wird 'gezähmt, domestisch' als Bedeutung für śama verzeichnet. Grassmann gibt im Wörterbuch für śama 'arbeitend, sich anstrengend'. Indra beherrscht 'das arbeitssame Vieh und das gehörnte' (Übers.). Er will also śama mit śamati 'sich muhen' verbinden. Der Gegensatz kommt aber auch dabei nicht heraus, man braucht nur an die zur Arbeit verwendeten Ochsen zu denken. Bau-nack, der sich KZ XXXV, 527f ausführlich über das Wort verbreitet, geht wieder von der Bedeutung 'ruhig' aus, er sucht daraus in höchst kunstlicher Weise den Gegensatz zu śrngin zu entwickeln. Der erste, der śama richtig übersetzt hat, ist Ludwig, er gibt es in seiner Übersetzung durch 'hornlos' wieder. Daß aber auch er sich noch nicht von etymologischen Rücksichten freimachen kann, zeigt seine Bemerkung im Kommentar 'śama ist das zame, das niemanden schädigt, vill auch stumpf¹⁾'. Und auch Oldenberg, der Religion des Veda, S 138 (zweite Aufl. S 135) sama durch 'ungehört' übersetzt, fugt in der ersten Auflage in einer Anmerkung hinzu, daß die Übersetzung ungewiß sei. Nun scheint mir allerdings Lidén gezeigt zu haben, daß die aus dem Textzusammenhang für sama erschlossene Bedeutung auch von seiten der Etymologie völlig einwandfrei ist,

¹⁾ Er verweist auf śamanīcamedhrāh T M Brahm 17, 4, 3, Laty Śrautas 8 6, 4, aber hier ist śama Substantiv. Śāyana erklärt es *apagalayauvanatīena nirvīryaprajanaṇā devasambandhino vrātyah*, Agnisvamin genauer durch śaman (Ausg. śaman) *nīcibhutam medhram yeṣam te nirvīryaprajanaṇāh*.

da aber Geldner in seiner neuesten Übersetzung Indra wieder den König 'über Zahmes und Gehörntes' sein laßt, so mag es nicht überflüssig erscheinen darauf hinzuweisen daß sama auch an der zweiten Stelle wo es im RV erscheint in 1, 33, 15 nur 'hornlos' bedeuten kann. Es heißt da von Indra

drah samam rsabham tugryāsu lsetrajese maghavan chitryam gdm
'Du haltest dem sama Stier in den tugrischen (Kämpfen?)¹⁾ bei der Landeroberung du Gabenreicher dem Śvitrya Rinde'

Von diesem Śvitrya Stier ist schon in der vorhergehenden Strophe (14) die Rede

drah kutsam indra yasmīn cakan prdīo yudhyantam rsabham dasadyum |
saphacyuto renur nalāta dyām uc chvātreya nrsdhyāya tasthau ||

'Du Indra haltest dem Kutsa an dem du Gefallen fandest, du haltest dem kämpfenden Stier Dasadyu. Von den Hufen aufgewirbelt drang der Staub zum Himmel. Der Śvaitreya stand aufrecht zur Männerbezwungung'

Der Stier Dasadyu wird noch einmal in 6, 26 4 erwähnt

tvam ratham pra bhāro yodham rsvam dīo yudhyantam rsabham dasadyum |
tvām tugram velasare sacakan tvam tujim grnantam indra tutoh ||

Du brachtest den Wagen vorwärts den hohen Kämpfer. Du haltest dem kämpfenden Stier Dasadyu. Du erschlugst den Tugra für Vetasu (mit ihm) vereint. Du brachtest den lobpreisenden Tujī zur Macht'

Der kämpfende Stier Dasadyu ist nach 1, 33 14 offenbar mit dem Śvaitreya Stier identisch. Unzweifelhaft ist der Śvitrya Stier in 1 33 15 derselbe wie der Śvaitreya in 1 33 14. Ist sama in 1, 32, 15 'hornlos', so wurde sich ergeben daß der Śvaitreya oder Śvitrya Stier Dasadyu dem Indra half ein hornloser Stier war. Dazu stimmt nun vortrefflich eine Legende in den Yajus Texten. Auf die langst Geldner Gloss S S hingewiesen hat Kathaka 1, 183 10ff wird erzählt *devās ca va asuras ca sam yattu asasīs te na vyajayanta te bruvan brahmana no men vyajetām ita rsabhau samavāsryan chvātreya runas tuparo devānam āsīc chyeneyas śyelo 'yasrngo 'suranām tau samahatam tañ śvātreyas samayabhinat* 'Die Götter fürwahr und die Asuras waren aneinander geraten. Sie konnten keine siegreiche Entscheidung herbeiführen. Sie sagten. In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen. Sie heißen zwei Stiere auf einander los. Śvaitreya der rote hornlose gehörte den Göttern. Śyeneya der weiße mit ehernen Hörnern den Asuras. Die beiden stießen zusammen. Śvaitreya brach den (anderen) mitten durch'. Ganz ähnlich wird die Geschichte Mastr Smh 2 59 15ff erzählt *devās ca vā asurās cāspardhanta te 'bruvan brahmanī no 'smin vyajethām²⁾ ity arunas tuparāś chvātreya³⁾ devānām āsīñ śyelo yaksrngaś śaineya⁴⁾ 'suranum te*

¹⁾ Auf das sel wierige *tugryāsu* kann hier nicht eingegangen werden

²⁾ Der Text ist hier verderbt und offenbar nach dem des Kāthi zu verbessern

³⁾ Ihes śvātreya ⁴⁾ Ihes śyeneya

'*surū utkrodino 'carann arādo 'sinūkam tūparo 'mīṣām iti tau vai samalā-bhetām tasya devāḥ ksurapavī śīro 'kurvaṁs tasyāntarā śṛnge śīro vyava-dhāya viṣvañcam īyaruḥ* 'Die Götter furwahr und die Asuras stritten sich Sie sagten 'In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen' Der rote, hornlose Śvaitreya gehörte den Göttern, der weiße mit ehernen Hörnern versiehne Śyeneya den Asuras Die Asuras gingen frohlockend einher 'Langhörung ist unser (Stier), ihrer ist ungehört' Die beiden faßten sich Dem (eigenen Stiere) machten die Götter einen messerkantigen Kopf Er hob seinen Kopf dem (anderen Stier) zwischen die Hörner und riß ihn nach beiden Seiten auseinander'

Ich bin überzeugt, daß die Legende, wie sie in den Yajus Texten erzählt wird, eine spätere Fassung der Geschichte ist, auf die die rgvedischen Dichter anspielen Aber darauf kommt es hier nicht an Niemand wird bezweifeln, daß der *tūpara* Śvaitreya der Yajurveden mit dem *śama* Śvaitreya des Rgveda identisch ist, und damit wird bestätigt, worauf uns schon RV 1, 32, 15 geführt hatte, daß *śama* ein Synonym von *tūpara* ist, also 'ungehört' bedeutet

Man darf nicht dagegen anführen, daß in 1, 33, 13 von einem Stier die Rede ist, der *tigma* genannt wird

abhi sidhmō ajigād asya śatrūn i tigmēna vrsabhēnū puro 'bhet |

śam rājrenāśṛjād vṛtram indrah prā vṛdm matim atirac chṛśādānah ||

'Erfolgreich ging er auf seine Feinde los, mit dem spitzen Stier brach er die Burgen Mit seinem *vajra* brachte Indra den Vṛtra in Berührung Sich auszeichnend steigerte er sein eigenes Ansehen'¹⁾

Tigmaśṛnga ist ein beliebtes Beiwort des Stiers, und so mag der *tigma* Stier hier ein spitzhöriger Stier sein Allein nichts zwingt zu der Annahme, daß dieser Stier mit dem Śvaitreya identisch ist Es ist mir sogar das Wahrscheinlichste, daß der Dichter hier eine ganz andere Sage im Sinne hatte Schließlich bleibt aber auch noch die Möglichkeit das *tigma* auf den messerkantigen Kopf zu beziehen den die Götter dem Śvaitreya nach der Version der Maṭr Samh anzaubern Für die Feststellung der Bedeutung von *śama* scheint mir jedenfalls 1, 33 13 belanglos

Mit der Wurzel *śam* 'ruhig werden' hat *śama* 'ungehört', sicherlich nichts zu tun ebensowenig mit der Wurzel *śam* 'sich muhen arbeiten

¹⁾ *Matī* ist hier wahrscheinlich das Nomen zu *manyate* in dem Sinne wie es in RV 1 33 9 erscheint *amanyamānaṁ abhi manyamanair nir brahmabhīr adhamo dasyum indra* Geldner übersetzt Da blesest du die Ahnungslosen durch die Ahnen den den Dasyu mit den Segensprechern fort o Indra Allein was sollen die Helfer Indras ahnen? Meines Erachtens sind die *amanyamānāḥ* 'die (den Indra) nicht achtenden, die *manyamānāḥ* die (ihn) achtenden Wie man *bahu manyate* 'er achtet hoch sagte (10 34 13) so sagte man *na manyate* er achtet nicht dazu ist *aman yamāna* das Partizip Man wird danach auch *amanyamānān* in 2 12 10 in demselben Sinne fassen müssen

Es ist offenbar ein selbstandiges altes Wort, das später völlig ausgestorben ist, aber seine Verwandten in anderen Sprachen hat

Liden hat unzweifelhaft recht, daß *sáma* auf ein altes idg. **kemo* 'hornlos' zurückgeht, das mit lit. *žemait szm ulas* 'ohne Hörner', *szm ulis m*, *szm ule f* 'ein Rind, Ochs, Kuh ohne Hörner' verwandt ist. Ebenso wenig läßt sich Lidéns Zusammenstellung mit gr. *κεμάς* und ahd. *hunta* usw. bezweifeln. Die *Hundin* ist die 'Hornlose'. Als Bedeutung von *κεμάς* gibt Liden an 'junger Hirsch, im zweiten Jahre, im Alter zwischen *ισβρός* und *ελαφος*'. Beim Edelhirsch entwickelt sich das Geweih im funfzehnten, beim Damhirsch schon im siebten Monat, und dieses Erstlingsgeweih ist doch immerhin so bedeutend, daß die deutsche Jagersprache den Hirsch, der es trägt, als 'Spieß'er bezeichnet. 'Hornlos' kann man ein solches Tier kaum nennen, und man mußte schon annehmen, daß sich im Griechischen die Bedeutung des Wortes etwas verschoben hatte. Unmöglich ist das nicht, aber schließlich darf man auch nicht außer acht lassen, daß jene genaue Definition des *κεμας* auf den unsicheren Angaben der Grammatiker beruht und daß diese nicht einmal übereinstimmen. Der ganze literarische Gebrauch des Wortes geht im Grunde auf die eine Homer Stelle, II 10, 361, zurück

ὥς δ' ὅτε καρχαροδοῖτε ὄνυ κύνε εἰδότε θήρης
ἢ κεμαδ' ἢε λαγῶν ἐπείγετον ἐμμενές αἰεὶ
χῶρον ἄν' ὕληνθ' ὁ δὲ τε προθεῖναι μεμνηώς
ὥς τον Τυδείδης ἦδε Πηλεΐδης Ὀδυσσεύ,
λαοῦ ἀποτμήσαντε διώκετον ἐμμενές αἰεὶ

Der verfolgte Dolon ist trotz seines anfänglichen Renommirens ein furchtsamer Mann. Das läßt vermuten, daß die *κεμας* ein schwaches Tier aus dem Hirschgeschlecht ist, wozu die Zusammenstellung mit dem Hasen und der Hinweis auf das klagliche Blöken stimmt. Sonst gilt bei Homer öfter der *ισβρος* als Sinnbild der Verzagttheit, II 4, 243, 21, 29, 22 1. Es liegt nahe zu vermuten, daß diese Übereinstimmung¹⁾ und die etymologische Verbindung des Wortes mit *κοιμάομαι*²⁾ die Erklärer veranlaßt hat, *κεμας* als 'Hirschkalb' oder 'junger Hirsch' zu deuten. Daß ihnen das Wort dunkel war, zeigt ihr Schwanken. So sagt das Etym. Magn. *κεμας* ἐστίν ἢ ἐν *ισβροῦ* μεταβληθεῖσα *ελαφος* *κοιμας* τις οἷσα ἢ ἢ *ισογῆ* *ελαφος* διαφορὰ δὲ φασὶ εἶναι *κεμαδος* καὶ *ισβροῦ* *κεμαδα* γὰρ εἶναι τῆς ἐτικοιμωμενῆς τῷ στήλαω *ισβρον* δὲ τον *μελίζοντα* καὶ ἐπὶ *βορῶν* *ισμομενοι*³⁾. An und für sich legt das weibliche Geschlecht des Wortes es näher, darin den

¹⁾ Vgl. auch das Beiwort der Grammatiker, Athenaeus 222 τῆς, ξουθῆς, δειλὲς τρεῖς *κεμαδος*.

²⁾ Man beachte auch Od 4 336, 17, 127

ὦ, ὁ οὗτος ἐν ξιλόχοιο *ελαφο*, κακιστοῖο *λιοντο*,
νεβρον, κοιμησάσα *νεγρενείας* γαλαθῆγοι, κύνε

³⁾ Vgl. Suidas *κεμα*, *ελαφο*, ο *κοιμομενο*, ἐν *στήλαω* *κοιμα*, τι, ὡς

alten Ausdruck für die Hindin zu sehen. Freilich mahnt zur Vorsicht, daß der Griechische auch *ἔλαφος* als Gattungsbegriff gern weiblich gebrauchte. Auf keinen Fall läßt sich gegen Lidén's Etymologie geltend machen, daß Späterer wie Callimachus, Artem 112 oder Apollonius Rhodius 3, 879 *νεμάς*¹⁾ im allgemeineren Sinne von den Hirschen vor dem Wagen der Artemis gebrauchten, die für gewöhnlich mit langen Hörnern dargestellt werden. Das veraltete *νεμάς* ist einfach als poetisches Wort für Hirsch in die spätere Dichtersprache übernommen. Schwerer scheint es auf den ersten Blick ins Gewicht zu fallen, wenn Aelian, An 14, 14 von den libyschen *νεμάδες*, die er von den *δορυάδες* unterscheidet, ausdrücklich berichtet, daß sie schöne Hörner haben: *ἢ γε μηρὶ καλονομένη ἐπο τῶν ποιητῶν κεμας δορυαῖν μὲν ὠρίστη θιέλλης δίκης, ἰδεῖν δὲ ἄρα τρυγῶνθ' αὖτις καὶ λασιωτάτη τα κέρατα τε αὐτῆς ὠρία καὶ ὠραία ὥς ἐτιέται μετὰ τὴν θήραν, ἐν ταύτῳ δὲ καὶ φοβεῖν ἅμα καὶ βλάπτεσθαι καλῇ*. Die einleitenden Worte scheinen mir deutlich zu zeigen, daß *νεμάς* auch hier das alte poetische Wort ist, das auf die afrikanischen Gazellen übertragen wurde, als man die Grundbedeutung längst nicht mehr kannte. Hesych hat auch die Bedeutung 'Gazelle' gebucht, er verzeichnet *κεμάς* *ἰεβρος ἔλαφος* *τινες δὲ δορυας* und *κεμας ἔλαφος* *ἰεος*. Der Bildung nach stimmt *κεμας* und *δορυάς* überein, neben dem *δόρυκα* (Euripides, Herc Fur 376) und *δορυκος* (Oppianus, Cyn 2, 324f, 3, 3), auch *δόρυξ* (Oppianus, Cyn 2, 315, Lucianus, Amor 16) erscheint. *δάμα* wurde sich zu *νεμάς* verhalten wie *δορυκος* zu *δορυας*.

Die Zusammenstellung von *δάμα* mit preuß. *camstian* 'Schaf und deutsch 'Gemse' hat Lidén abgelehnt. Selbstverständlich erledigen sich durch Lidén's Ausführungen auch die Vermutungen, die Charpentier, KZ XL, 430ff über den Zusammenhang von *κεμας* mit sk. *camara*, dem Namen des Jak, usw. geäußert hat.

Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan.

Ich habe vor einigen Jahren SBAW 1922, S 243ff (oben S 526ff) eine Anzahl von Handschriftenblättern aus Ostturkestan herausgegeben, die für die Geschichte und Geographie des Landes wichtige Angaben enthalten. Diese Veröffentlichung hat Pelliot zu einigen Bemerkungen über die alten Namen von Kuča, Aqsu und Üč Turfan veranlaßt (Toung Pao Bd 22, S 126ff). Ich kann seinen Ausführungen durchaus zustimmen und freue mich insbesondere, daß es ihm gelungen ist, den in der Handschrift verstummelten Landesnamen Hocyuka wiederherzustellen. Während ich an Hoccyuka gedacht und Zusammenhang mit Xočo vermutet hatte, hat Pelliot Hocyuka zu Hecyuka ergänzt, das in der chinesischen

¹⁾ Aus metrischen Rücksichten auch *κεμμας*, Quintus Smyrnaeus I, 587 u. 1

Übersetzung des Candragarbhasūtra¹⁾ neben P'o lou kia (Bharuka) in der Form Hī čou kia erscheint. Er hat damit unzweifelhaft das Richtige getroffen, und auch seine Identifizierung von Hecyuka mit dem heutigen Üč Turfan ist völlig überzeugend.

Inzwischen haben sich in unserer Berliner Sammlung noch ein paar Reste von Papierhandschriften gefunden, durch die die früher gewonnenen Ergebnisse erweitert werden. Aus Qyzil hat Professor von Le Coq eine Anzahl Blätter mitgebracht, die zwischen zwei Holzdeckeln lagen. Es sind im ganzen 54 Blätter, von denen zwei unbeschrieben sind. Diese Blätter bilden aber nicht eine zusammenhängende Handschrift. Sie gehören vielmehr 13 verschiedenen Handschriften an, die Sammlungen von Versen, Dhāraṇīs und Formulare für die Ankündigung von Schenkungen an den Orden nach Art der früher unter Nr. III—VI veröffentlichten enthalten. Zu der letzteren Klasse von Schriften gehören die beiden im folgenden abgedruckten Texte.

Die erste kleine Handschrift (Nr. X) umfaßt 9 Blätter, die etwa 22,2 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Jede Seite hat 7 Zeilen. Am linken Rande der Rückseite stehen die Blattzahlen 3—11. Auf der Rückseite von Bl. 11 schließt der Text, es fehlen also nur die beiden ersten Blätter. Den freigebliebenen Raum auf der Rückseite von Bl. 11 hat ein Späterer mit einigen Zeilen in grober Pinselschrift ausgefüllt. Sie scheinen Anrufungen zu enthalten. Im übrigen zeigt die Schrift den späteren Typus der nordturkestanischen Brahmi, doch ist sie ein wenig altertümlicher als die des Blattes Nr. IV, das wie die Erwähnung des Suvānapuṣpa zeigt, aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammen muß. Das *ya* zeigt zwar schon die Umbiegung der Spitzen des linken und des mittleren Aufstriches nach rechts, aber sie ist noch nicht so ausgeprägt wie in der späteren Zeit (siehe z. B. die Zeichen in *stayam* 5 R 2, *tendriya* 5 R 3, *mandrayate* 6 R 6). Bisweilen kann man die Aufstriche fast noch als gerade bezeichnen, siehe z. B. *yac* 5 R 7, *ayam* 6 R 2. Auch das *ma* weicht von der späteren Form gelegentlich noch insofern ab, als die obere Horizontale die rechte Vertikale noch nicht berührt (siehe z. B. *aprameya* 5 R 4, *tam ananta* 5 R 5). Öfter ist auch die mittlere Horizontale nicht völlig durchgezogen (z. B. in dem zweiten *ma* von *mahātmā* 6 R 2, in *madhura* 6 R 5, vielleicht ist auch das als ein alterer Zug zu bewerten). Ich möchte daher aus paläographischen Gründen die Entstehung der Handschrift lieber in das Ende des 6. Jahrhunderts als in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzen²⁾, wenn ich auch gern zugeben will

¹⁾ B. E. F. I. O. V., 263, 284.

²⁾ Das gleiche gilt für die früher veröffentlichte Handschrift Nr. VIII. Hier zeigt insbesondere das *ma* häufig noch altertümlichere Formen, siehe z. B. *mahārāṣṭra* 50 V 2, *mahā* 50 V 5, *evamādānam* 54 V 3, *sahampatiya* 57 V 2, *mahārāṣṭra* 57 V 3, *kumbhanda* 57 V 4. Ein altertümliches *ya* findet sich in *yatanena* 57 R 4.

daß solche geringfügigen Unterschiede in der Schrift schließlich auch in der Individualität der Schreiber eine Erklärung finden können

Der Text der Handschrift lautet

Blatt 3 Vorderseite

- ¹ [ū]ryānām abhikāksate¹ gunaratām yah sraddhayā darśanam svākhyātāñ
ca sadā srnoti madhuram
- ² dharman² muner bhāsitam³ mātsaryātaranan⁴ iḥāya satatam dānam
dadāti svayam triny⁵ etāni vadanti
- ³ lolagurairah śraddhasya lingāni⁶ hi 1 rūpādyesu⁷ bahudhā
dr̥stam yathā lakṣanam śr
- ⁴ ngān⁸ gor jvalanasya dhūmarīsarāḥ padmāni sūryodaye satyair indri
yanigrahair bahuvī
- ⁵ dhair dravyādhisargais tathā prājñānam iha sūcayanti manaso lingāni
bahyair nayati 2 || ||
- ⁶ ya dukham⁹ narakopapattisu janah prāpnoti dāham mahat tiryagyoni
gatah¹⁰ parasparavadhavyāpāda
- ⁷ [du]hkhakṣatāḥ ksutarsavyasano[pa] — ◡ ◡ ◡ vah pretā [bhramant]i ksitaru
mā[ś]aryas[ya] du[rātmanah]

Rückseite

- ¹ [pra]tibhayam lobhasya c aṭṭa phala[m] (1) — — r ye samudāga[taḥ
kula]balāśrī(v) i[stara]r¹¹ i]o ◡ — (sa)
- ² mrdhyā¹² parayā jagaty abhīmatā martyesu ye dehinah dānād etad ava
pyate bahuvīdhāc chreyoriti
- ³ bhīḥ sajjanaḥ sarva¹³ hetum avakṣate¹⁴ subhaphalam sasyāni bijam¹⁵
yathā 2 || jalani sutani gr
- ⁴ he śvapākinām sucir janas tani vivarjayed=yathā tath aiva kinaśagatam
mahāmāhanam¹⁶ [bha]
- ⁵ vaty akṛtyāya paropajinam¹⁷ 1 yathā tu tirithe suci nirmale jalam sukho
pasevjam jagatas trsā
- ⁶ pāham tatha¹⁸ dhanam tyāgavatām mahātmanām¹⁹ anūritam toyam v
opabhuṅgyate 2 || ||
- ⁷ vnesu²⁰ yadvat=kṛyate²¹ sukhārthibhir vīlepanācchādanasodhanakṛtyā la
tham na tivrā ma[m]

¹ Lies kāmīkṣate ² Lies dharmam ³ Lies bhāṣitam ⁴ Lies -āva
ranam ⁵ Lies triny ⁶ Die andere Handschrift (s. S. 604) liest lingāny·amī!
⁷ Lies mit der anderen Handschrift samakṣeṣu ⁸ Lies śṛṅgan ⁹ Lies yad·
duhkham ¹⁰ Lies tiryag ¹¹ Lies kulabalāśrīstaraḥ ¹² Lies samrddhyā
¹³ Lies sajjanaḥ sarvaḥ ¹⁴ Lies arekṣate ¹⁵ Lies bijam ¹⁶ Lies mahā
dhanam ¹⁷ Lies paropajitīnam ¹⁸ Lies tathā ¹⁹ Lies mahātmanām
²⁰ Lies vrasu ²¹ Lies kṛyate

Blatt 4 Vorderseite

- 1 *i[e]danā bhared itī śrayante vividham pratikriyām 1 vranopamaś ced
yadī dehasambhavo bhared=a[n](āe)[ch](ā)*
- 2 *danapānabhōjanam¹ sa tannimittam nōnu duhkhām āpnuyād viccārya²
deyam bhavasaukhyalūmksinā 2*
- 3 *|| nirvāhyate yad=bhāvanāt=pradīptat³ tat tasya kuryam kurute na
dagdham kālāgnin anam jagatī pradī*
- 4 *pte dadātī yo yat tad upāśnute sah 1 atāś ca jūnantī vśālasatvās tyaktūn⁴
ca sa*
- 5 *myag visāyams⁴ ca bhoktum klī[ba]s tu loke ksayadosadarśī n aniv⁵
opabhuṅkte⁵ na bhayād dadātī 2 kale*
- 6 *ca pātre ca vimoktum artham śauriyāc ca mānac ca tatī ana yoddhum
janātī satradhika eva n anyah satvam*
- 7 *dadātī eva ca yuddhyate ca 3 dadat priyatvam jagatī prayātī prapnotī
kṛtīm paramām⁶ yaśaś (ca dā)*

Rückseite

- 1 *t āstikaś c ety aragamya sadbhīh sammanyate c āpy anigamyate⁷ ca 4
visiāsyatām etī tat[th] (aī)[īa]*
- 2 *loke na dosam āpno[t]y api dārunebhyah kṛtānī punyānī may etī tusto
na trāsam abhyetī*
- 3 *ca mṛtyukāle 5 || sphadikamanirucalavilc-aprasannasampūrnnavimāla*
- 4 *jālasalilāh⁸ nadya⁹ līla śusyante pretānām patulāmanam 1 nunam na*
- 5 *dattapurva salilāñjalidalsin¹⁰ api tatī kṛpanasīh yesām samabhiṅgatānam*
- 6 *purnnani sarāmsi susyante 2 panīyasya trsartīlā yatra na srnavantī nama
māttra[m a]*
- 7 *pi vārsasahasraiv bahubhīh kṛcchrataram atah param kim syāt 3 yad¹¹
anubhavanti (īya)*

- ¹ Lies bhōjanah ² Lies vicarja ³ Lies pradīptat ⁴ Lies viśa
yams⁵ ⁵ Lies opabhuṅkte ⁶ Die andere Handschrift (siehe S 604) liest
besser paramam ⁷ Lies abhiṅgamyate ⁸ Lies sphatikā rucakavikara ist
offenbar verderbt ⁹ Lies nadjah ¹⁰ Lies salilā jalī

Blatt 5 Vorderseite

- 1 *sanam paridāhyantāś=trśāgninā pretāh [śva]pnāntaresi=aapi na tat=ṇuna
kadātur bhavati duhkhā[m]*
- 2 *tasmād=udāravarṇam manojñagandham [ś]uci [p]ranītarasam jīvarina
yatāntradrstam deyam sa*
- 3 *ngḥāya rasapānam 5 || itī tadartham=abhisambodhayāmi yad=ayam ma
hātmā nūstī*
- 4 *dattayastah utasucaritaduścaritamihyāsadgrūhaśalyam¹ utpītya samyag
darsanaba*

¹ yasta fehler ist für uta

- 5 lam utpādyā hetuphalādhimokṣavyārasāyātmaḥ śraddhākaram abhiṣpra
sūrya mātsaryarajakḥila
6 malakālūṣyapamkam²-apanīya pretyabhūre kathamkathāimatihirlekham
apāsya sanghasālla-
7 nīlām³ gunagunām⁴ ālambanīkrtya nū[nam] evam ci[nṭa]yī[tu]m pra
vṛtto ganta[v]yam paralolo ām

Rückseite

- 1 vipraśo grhītavyam⁵ pathyayanam⁶ pārālau[k]ikam i[t]y e[ra]m a[n]u-
vicintya [K]ju[ciś]arah Kuc[ima](hā)
2 rājā sārḍham Siayamprabhayā devyāh⁷ sārḍham tribhūvanavāsibhiḥ⁸ prā-
nibhir yo sau bhagaracchrāvakaśa
3 ngḥo nāsravendriyabalabodhyangamūrgāngadhyānavimokṣasamādhisamā
pattirasāyana
4 yabhūto⁹ lavanajalavanad¹⁰ aprameyaratnagunaganasamudra ity aparim-
tagunaganam
5 dhimicayamīdhānabhūtas tam anantagunam bhagaracchrāvakaśaṅgham
anena trigunasa
6 mpannen aharena śaḥastam samtarpayitum (v)yarasitas tad asmād vi
pulaphala[n]rvaritakāt pra
7 iarānādyād dānād yat punyam punyābhīsyā[nḍa]m¹¹ yac ca kusalam
[ku]śalābhīsyandam¹² tad bhavatu eteśām

- ² Lies rajakhila ? ³ Lies santanika ? ⁴ Lies gunaganan ⁵ Richtig
grahitavyam ⁶ Lies pathyaśanam ? ⁷ Lies devya ⁸ Lies tribhūvana
⁹ Lies rasayanabhajanabhūto oder rasayanavīśayabhūto ¹⁰ Beide na sind unter
der Zeile eingefügt, lies lavanajalanad ¹¹ Richtig syando ¹² Richtig syandas

Blatt 6 Vorderseite

- 1 danapatinam drste iai dharme āyuriarnaba[labh]ogaiśvaryaapa[ksapa]
rivravivṛddhaye samparāy(e)
2 ca sugatigamanāy āvasāne ca nīrānāprāptaye itaś ca deyadharmapari-
ty(ā)gāt¹ Maureyā
3 dinām bodhisattvānām ksīprabhijñātāya² bhavatu tathā Brāhma Śaktrā
dinām devaganānām pū
4 jāya bhavatu ye c ābhyatatah kālagaṭā dāyaka dānapatayah tesam upa-
5 pattirīśeśatāya³ bhavatu || tath eha rājye rajyadevatā yā nagarasanghūrā-
[ma]-
6 śālacatūśśālasāmīcīparyanadevatā⁴ bhīksusamghasya prsthā[nuba]ddhā yā
devatā yā⁵
7 tāsām devatanam pūjāya bhavaty api ca pañcaga[t]i[pary]u[pan]nānām
[sat]vānān caturā[h]ā

- ¹ Lies porityāgān ² Lies ksīprābhijñātāya ³ Lies upapattirīśeśatāya
⁴ Richtig śāla aber auch in Nr XI stets śala ⁵ Dies yā ist zu streichen lies
devatā

Rückseite

- 1 *raparijñūyaḥ bhavatu || yat=kimci⁶ diyate tat[=sa]rie[bhya](h sa)[man
di]yatā[sm i]ti || itḥ tada(r)[i]ha]*
 2 *m abhisambodhayāmi yad ayam mahatmā pavanabalarīhatajalabhujam]
gajihvāgajalarna*
 3 *camcalatarebhṃyo bhogebhyaḥ sāmam iditum⁷ Kucistaram Kucimahārājā
nam Tottilam⁸ sārḍham Svayam*
 4 *prabhayā devyā pañcagatīcarakātaruddhaiḥ⁹ ca satirair yo sau bhagava
cchraṇakasa[n]gḥa]¹⁰*
 5 *silādīgunasampannam anena varnagandharasopetena ākālīlena madhura
prada*
 6 *nen opanīmandrayate¹¹ tad asmāt¹² madhurapradānād yat punyam pu
nyābhisyanda[n]¹³ yac ca kusalam¹⁴*
 7 *l[=u]salabhī[sya]ndam¹⁵ tad bhavatu eteṣām dānapatīnām ayurvarnaba
[l]abha]gasvargaiḥsvaryasamertta[y]e¹⁶*
⁶ Lies kimci ⁷ Lies idituh ⁸ Siehe über diese Stelle die Bemerkungen
 S 606 ⁹ Lies cārīka ¹⁰ Lies sanglas-tam ¹¹ Lies opanīmantrayate
¹² Lies asmān ¹³ Richtig syando ¹⁴ Das lam ist über der Zeile eingefügt
¹⁵ kusa ist in Meinerer Schrift über der Zeile eingefügt, richtig syandas ¹⁶ Lies
 -samertdhaye

Blatt 7 Vorderseite

- 1 *itaś-ca deyadharmaparityāgāc Chakra Brahmaḍinām devagananām puja
yaḥ bhavatu — abhyatīta[ā]*
 2 *lagatanām ca dānapatīnam upapattivise[sa]tayaḥ bhavatu samasataḥ pañ
cagatīparyapa*
 3 *nnā[sm] ca satvānām tīrnam trsnānām tyavacchedayaḥ¹ bhavatu || dat
tam bahu api n aiva tad-bahupha*
 4 *lam [sa]tpatrahīnam dhanam kṣiptam balpajakandakūkulatale² kṣettre kṣile
bhavat raga*
 5 *die[sa]lamomalavapagale pātre guṇānkṛte³ danam svalpam api prayātī
bahutām nyagrodha*
 6 *[b]haya[m] yatīhā ī tyāḥkṣya[ta]sm kṇakacatēndratrapusā buddhīna buddhāt
mana punyena svakṛte⁴ dāna*
 7 *vī[dhīn]ā śrīviślaram⁵ prāpyate etat=pūrvakṛtam tvayī śubhamate [ya]d-
bhuyase⁶ sūmpratam tad-bhuyo*

Rückseite

- 1 *[pi] kuruṣva karma kuśalam bhuyah-phalam praptyase⁷ 2 || lebhe gūm-
alhilām-Aśokanrpatīh pa[n]su]*
 2 *pradanān⁸-nanu svarggam [st]re ca jagama Kuśyapamuner-ācamadā
nam-pratī danam hy-ālpam-ape pra*
¹ Lies tyavaccheda ja ² Lies balpajakar-jalā ³ Lies guṇānkrte ⁴ Lies
 svakṛtena ⁵ Lies śrīviślaram ⁶ Lies bhuyate ⁷ Lies praptyase die
 Schreibung ptya für pa begreuet öfter ⁸ Lies pa[n]su

- 3 *sādāvisade*⁹ *istiryate celasi slaksne iāsasi sodakc nipatitas taulasya bindur yathā* 1 ||
 4 *bahuśrutāḥ śīlavanatāḥ prajñādhyā dhyāyinaś ca ye saṃgham āyānti te sarīe samudram* 1-
 5 *[ia] s[ai]ndhaviā*¹⁰ 1 *himavān ausadhīnām*¹¹ *āśrayam ūrvi*¹² *ca sarva sasyānam*¹³ *sādhūnām sarīesām ta-*
 6 *ih āśrayam saṃghaḥ iti viddhi*¹⁴ 2 *tritayanā na bhavati saṃgha*¹⁵ *trita yasmarane ca tat phalam a*
 7 *locat dirghasya dirghadarśi lo vādaḥ saṃghasamsmarane* 3 *tasmāt sarīa gunaugham saṃgham*
 8 *Lies prasadarisade* 10 *Lies saundhaviā?* Zu erwarten wäre *sindhaviā*
 11 *Lies himavāntam + osadhīnam* 12 *Lies ūrvi* 13 *Lies sasyanām* 14 *Lies saṃgha iti viddhi* 15 *Lies saṃghe*

Blatt 8 Vorderseite

- 1 *sarvajñavacanajalamegham satkṛty*¹ *ārca[ya] bhaktiyā yathā* ~ *[la]m [so]-mya sam[gh]o hi* 4 — —
 2 *sādhūnām vargabandho munīnām saṃnyam śūrā[n]ām māravidrāvanānām brmndam*² *yo(g)inām saṃya*
 3 *nānām samūhah sār[sth]o istirno moksamārggoddhvagānām*³ 5 || *lavanīyāni punyāni*⁴ *duḥkhā hy akr*
 4 *tapunyatā kṛtapunyāḥ sukham yānti loke hy asmīn paratra ca* 1 *iha loke pretya* *[ca s]u*
 5 *lāhelaḥ[bhū]tām punyām pratipat*⁵ *pratipanno mahādānapatir evannam[nā]*⁶ — *sārdham [bh]āryayā lalyānā*
 6 *sayapavitrī[k]r[ta]sam [t]inā*⁷ — *samrdham*⁸ *sarvair eva saṃghasy opasthānakar[man]i samprayuktāḥ*⁹
 7 *yo satī bhagavacchrā[va]llasamghah silasa[m]ā[dh]i[prajñā[v]i[muk]ti jñānā[darśana]sampaṇnah*¹⁰

Rückseite

- 1 *anāsrā endriya[balab]odhyāṅgamā(r)[gā]n[gadh]yānavi(m)o[l](sasa)[m] ādhisa[m]ā[pa]t[th]i[rasāyana[bh](ā)*
 2 *janabhūto*¹¹ *lāra[na]ja[la]vad*¹² *aprameyagu[na]ratnasamrddha evam a-[par]jini(ta)g[u]nagananī*
 3 *dhinidhā[na]bhūto bhagavacchrāva[llasamgha]*¹³ *anena śu[c]i[ru]cikalpikānā [va]dyena*¹⁴ *āhāra*
 4 *vidhūiśesena bhikṣusamgham samtarpayataḥ*¹⁵ *evam samparitrptā bhavanti dūnapa-*
 1 *Lies satkṛty* 2 *Lies brndam* 3 *Lies marggāddhvagānām* 4 *ni*
 ist über der Zeile eingefügt 5 *Lies pratipadam* 6 *Lies evannamā, besser noch evannamā* 7 *Die Konstruktion ist offenbar fehlerhaft* 8 *Lies sardham*
 9 *Lies samprayuktāḥ* 10 *Lies jñānadarśana* 11 *Lies -bodhyanga, -samā patirādyana* 12 *Lies lavanajala* 13 *Richtiger wäre etwa bhūtas tam bhagavacchrādrakasamgham* 14 *Lies navadyena* 15 *Die Satzkonstruktion verlangt zum mindesten samtarpayati*

5 layo naiskramyapra gapasamahsambodhiraśaḥ¹⁶ abhyatitakalagatā
nām dāyakaḍa

6 napatinām¹⁷ puṣṭyam¹⁸ bhavatu — tatḥ ānena bhojanapradānena ye
kecid iha (grā)manigama

7 nagarasamghārāma[sam]nirvāsina [d]evā[su]ragaru[da]ga[n](dh)ar[va]
h[īn]n[ar]ama[ra]ga[h]

¹ Lies paśamasambodhi

² Lies -danapatinam

³ Lies -puṣṭya

Blatt 9 Vorderseite

1 sa[rvaca]turyoni[satvānām nā]na[bh](ū)[t]janām caturāharaparijñāy[ai]
bhavatu yac-ca li

2 ācid dīyate sarīśām sa[ma]m dīyatām it || tat-tasya dhanam vacyam
dattam yad-yena rgavanī¹ mudī

3 tefna] sesam upākkrośakaram² mrtasya yat parthivair hīyate³ 1 le
murkhatarās tebhyo ye dīstrū dhana

4 ra(tām) vīpannānam grhāvibhavam atyasamsthām⁴ na samivarante pra
dananavīdhau⁵ 2 yady api

5 bhayanī na syur vibhāvānām nṛpaśalagnicorebhyāḥ⁶ deyam tatḥ-āpi
dānam sarvām hy utśrya ga

6 [nta]vryam 3 yo ra[s]yam tyakta[rya]m [na] tyaj[ya]t[ī] [dha]nam mam-
atad it mātva⁷ tyaj[ya]t[ī] sa ta[d a]py a[va]śyam na

7 [ty]jaga[pha]lani c apnoti 4 ta[sm]a[d] etad a[śi]ekṣya svayam pradatum
budho rhatī dhananī tulye

Rückseite

1 h[ī] parityag[e] nyayena varam pari[tyaga](h) 5 || snāttrapradāna[sya]
na me-sti saktir vaktum viśālam

2 nikhilam phalam [te] buddhaḥ s[ī]jayam [va]kṣyati te bha[ī]ṣyaṇ Ma-
trejavarasah [pha]lam aprameyam ity ari

3 malagatrapratilabhasamvartanīyam pratipadam samādaya vartino mahā
dānapate — snā

4 [tra]va]mina[h]⁸ sārđham sarvair eva yathabhyagatair dātṛbhor⁹ yo-sau
bhagaīacchravakasaṃgho¹⁰ [j]nu

5 [nāmbu]nā prakṣa[ī]ta[kayavān]manahsamudācaro ragadīśamohāpravū
hīśasantati

6 [s tam a]nantagunam bhaga[vac]chrāvakaśamgham¹¹ [ya]śthopakalpi
tena pañcānuśansabhrīśmatra

7 pra[dā]nen¹² opānimantra[ya]se¹³ tad-a[s]māc-chu[caru]cīrapravavū[nava]
dya[sn]jutra[pradānād]¹⁴ yat-pun(y)a

¹ Lies bhavati

² Lies upākkrośa

³ Lies / hīyate

⁴ Lies -samsthām

⁵ Lies pradānāvidhau

später eingefügt zu se n

⁶ Lies corebhyāḥ

⁷ Lies -atad

⁸ Das h scheint

⁹ Lies dātṛbhor

¹⁰ Lies -saṃgho

¹¹ Lies -saṃgham

¹² Lies pañcānuśansa

¹³ Die Konstruktion ist in Unordnung. Zu upānimantra[ya]se paßt der Vokativ śāhādinapate in 7 3, aber nicht vartino in 7 3 und snāttrapradānād in 7 4. Vielleicht ist vartī und snāttrapradānād zu lesen. Insofern wurde es sein vartī + śāhādinapate + snāttrapradānād und upānimantra[ya]se zu lesen.

¹⁴ Lies

chucīrapravavū

Blatt 10 Vorderseite

- 1 m-upacitam tad-bhavarī-asya mahādānapateḥ sa[pa]rī[sa]lkaṣy-āyurīa
[rṇaba]labbhogā[ś]vāryapakṣa[ī]
- 2 vṛddhaye-taś-ca snātrapradānād-Brahmendrādīnām devānām pūjābhūmī
vṛttaye bhavatu ye c-ābhya-
- 3 tūtā¹ kulagatā dūtāras-te-ām-auena snātrapradānena cyutyupapattirīśesa
tāyā² bhavatu
- 4 samāsataḥ pañcagatiparyūpannānām satrūnām-asmat-snātrapradānās³
trayānām⁴ [ma]
- 5 [n]ā[m] pravahanāyā⁵ bhavatu || samammaharantu bhadanta⁶ ghatam
grāhayāmi glānānām⁷ pratha
- 6 mata ghatam grāhayāmi tadanantaram⁸ glāna upasthāyānām⁹ ta[da]
nantaram ye vṛddhā¹⁰ sa[stī]-
- 7 varṣikānām ghatam grāhayāmi¹¹ ekonasa-sti-a-ta[ra]n[c]āśa(t) [sa]p[ta]
pañcāśa[st] satpañcāśa[st]

Rückseite

- 1 pañcapa[ñcū]śat-cat[us]pañcāśat trī[ti]pañcāśat dvī[dvī]pañcā[śat]-[ekapañcā
śa]st-pañcāśa[d]varṣ[ān](ām)
- 2 ghatam grāhayāmi ekonapañcāśat-a-stacatvīrīmsat-saptaca[st]vīrīmsat-sat
catvīrīmsat^{1*}
- 3 (pa)ñcacatvīrīmsat-ccatuccatvīrīmsat-tricatrīrīmsad-dvīcatvīrīmsat-ekacat
vīrīmsat catvīrīmsadvarṣū
- 4 nām ghatam grāhayāmi ekonacatvīrīmsat astatrīrīmsat saptatrīrīmsat sattrīrī
śat-pa[ñ](c)at(r)īm-
- 5 śac catvīrīmsat tretīrīmsad-dvīrīmsat ekatrīrīmsat trīrīmsadvarṣunām ghatam
grāhayāmi ekonatrīrīmsat-astatrīrīm
- 6 śat saptatrīrīmsat sadvīrīmsat pañcavīrīmsac caturvīrīmsat tretīrīmsad dvīvīrīmsat
ekavīrīmsad vīrīmsadvarṣūnā(m) gha
- 7 śam grāhayāmi ekonavīrīmsat-astadaśa saptadaśa sodadaśa pañcadaśa catur
ddaśa trayo

¹ Lies c-ābhya[stī]tāl

² Lies upapattirīśatāyā

³ na i t unter der Zeile

eingefügt lies pradānāt

⁴ Lies trayānām

⁵ Lies pravahanā[stī]

⁶ Lies

sammaharantu bhadantāḥ

⁷ Lies glānānam

⁸ Lies tadanantaram

⁹ Lies

glānopa

¹⁰ Lies vṛddhāḥ

¹¹ Die zahlreichen Schreibfehler und Verstoße gegen die Regeln der Grammatiker in der folgenden Aufzählung der Monate nach ihrem Alter habe ich nicht verbessert

¹² Vielleicht steht rīmsatpa da

Blatt 11 Vorderseite

- 1 (daśa)-dvīdaśa ekadaśa-daśavarṣānam ghatam grāhyāmi navavarṣānām
astavarṣānām sa[p]ta
- 2 (va)rsānam sadvarṣānā[m] pañcavarṣānām caturvarsanam tretarsānam
dvīarsānam ekarsānam
- 3 a[ś]vārṣikānām ghatam grāhyāmi — śramaneraikanam¹ ghatam grāha
yāmi — samprajāna²

¹ Lies śramaneraikanam

² Lies samprajāna

- 4 [bhada]nta³ snāyata || pradānād⁴ dhi manusyānām jayate bhogavistarah
bhogebhyo jāyate darpo
5 darpād dharmavyatikramah 1 vyatikramya ca saddharmam=aridyāndhah
prthagjanah apāyān=tyanti⁵ yatr=eme vā
6 stavayah⁶ sarvabālisāh 2 tasmāc chilasahayasya kuryo dānasya samgrahah
taylor diayos ca nirāne
7 kartavya⁷ parinamanā [3] śilena sugatim yāti dūnais tatr ānugrhyate
mokṣāya pranidhanena duh[kh](ā)

Rückseite

- 1 ntam a(dhi)gacchati 4 || a rat h sa[nga]gana(m) ika[lp]ya mtrāya
mūnah⁸ khalu sarvalok(e) [sa](msā)
2 rado[ṣa]m vyugupsamāna maksābhilāsir⁹ na bhavābhilasi 1 panaprada
nam trigunopayuktam nr[ā]
3 [misam] madyagunair=apetam sanghāya yo danapatir=dadāti kalena sat
kṛtya ca kalpikañ ca 2 pha
4 [la]m visistam muninā yathoktam yathestato janmasu tasya bhunkte dhar
mārthasambodhīrasam ca [p]
5 [tv]ā¹⁰ trsnaksayac chāntim upasti paścat¹¹ 3 ||¹²

³ Lies bhadanta oder bhadantah ⁴ Lies adanād ⁵ Lies yanti ⁶ Lies
vāstavayah ⁷ Lies kartavyā ⁸ Lies mtrayamānah ⁹ Lies bhilāṣi ¹⁰ Lies
pītvā ¹¹ Lies paścat ¹² Die von späterer Hand hinzugefügten Zeilen sind
etwa zu le en

ari bhya santatebhya maha
santatebhya ukusamebhya tikusamebhya mukhagamabhane
bhya namo prayasatasya dhu(?)itu mamdala(?)da svaha tesa

Die kleine Handschrift umfaßt vier verschiedene Formulare Bl 3
V 1—6 R 1 enthält die Formeln für die Ankündigung einer Schenkung von
Speise Als Einleitung dienen 18 Strophen in denen die Freigebigkeit ge
priesen wird Sie sind wie die Numerierung zeigt in Gruppen zerlegt
Zuerst kommen 4 Gruppen von je 2 dann 2 Gruppen von je 5 Strophen
Die beiden ersten Gruppen sind im Śardūlavikṛita die beiden folgenden
im Vamśastha Metrum die fünfte Gruppe besteht aus Upajati die sechste
aus Āryā Strophen Worauf diese Gruppeneinteilung beruht weiß ich
nicht zu sagen Das Metrum kann nicht das Entscheidende sein da sogar
aufeinanderfolgende Strophen des gleichen Metrums verschiedenen Gruppen
zugewiesen werden anderseits in dem zweiten Formular auch Strophen
verschiedenen Metrums zu einer Gruppe vereinigt sind Jedenfalls ist
diese Gruppeneinteilung ganz fest In zwei Handschriften aus Qyzil die
Buddhistotras und andere lyrische auch epische Poesie enthalten finden
sich auch Sammlungen von Versen über die Freigebigkeit Auch hier sind
die Strophen in Gruppen geteilt In der einen Handschrift¹⁾ kehren die
Strophen 3 V 1—5 in der anderen²⁾ die Strophen 4 V 3—R 3 als ge

1) Vorläufige Katalognummer 782

2) Vorläufige Katalognummer 828

schlossene Gruppe wieder. Die eigentliche Ankündigung der Schenkung ist in Prosa abgefaßt und im Anschluß daran werden, wiederum in Prosa, Wünsche für die Wirksamkeit der Gabe zugunsten einer Reihe von menschlichen und göttlichen Wesen ausgesprochen.

Unmittelbar darauf (6 R 1—7 V 3) folgt das Formular für die Ankündigung eines *madhurapradāna* samt den üblichen Segenswünschen, in den Ausdrücken dem ersten Formular sehr ähnlich, aber kurzer gefaßt. Da eine Einleitung fehlt, ist dieser Text wohl als Substitut für die Prosa des ersten Formulars gedacht für den Fall, daß die Gabe in *madhura* bestand. *Madhura* muß hier natürlich irgendwelche süßen Stoffe bezeichnen¹⁾, die, wie es scheint, in den Klöstern Turkestans besonders zur Herstellung von Getränken benutzt wurden. In einem anderen Formular²⁾ werden Melasse, Honig, Zuckerrohr, Weintrauben, Kristallzucker, die drei scharfen Stoffe Ingwer, schwarzer und langer Pfeffer, und Tamarinden als Ingredienzien von Getränken, die dem Orden gespendet werden, erwähnt (*gudarasa madhum iṣṣu(m) mṛḍikam śaṣṛjkaras(m) vā trkatukarasam āmblas(m) kalpikām yo dadati*).

Es folgen drei Gruppen von Strophen (7 V 3—8 V 3) bestehend aus zwei Śārdūlavikṛita Strophen einer einzelnen Strophe in demselben Metrum und fünf Strophen, von denen die erste ein Śloka die nächsten drei Āryās sind und die letzte im Vaisaḍoḥi Metrum ist. Die ersten beiden Gruppen dienen wiederum dem Preis der Freigebigkeit, die letzte feiert den Orden. Ich möchte annehmen, daß diese Strophen als Abschluß sowohl des ersten als auch des zweiten fakultativen Formulars aufzufassen sind.

Der folgende Śloka, der die Erwerbung von reibigem Verdienst empfiehlt, bildet offenbar die Einleitung des dritten Formulars, das wiederum die Ankündigung einer Speisespende in der gewöhnlichen Weise enthält (8 V 3—9 V 2). Die nächsten fünf Āryas, die der Verherrlichung des Gebens gewidmet sind (9 V 2—R 1), dürften als Schluß dieses Formulars gedacht sein.

Auf Bl 9 R 1 beginnt dann das vierte Formular für die Ankündigung einer Schenkung von Badewasser, eingeleitet durch eine Indravajra Strophe, in der die unendliche Verdienstlichkeit gerade einer solchen Gabe hervorgehoben wird. Die in Prosa abgefaßte Ankündigung hält sich in dem üblichen Rahmen. Dann aber folgen noch Formeln für die Übergabe der einzelnen Wasserkruge: 'Die Ehrwürdigen sollen bedenken³⁾'

¹⁾ Auch in Nr VI ist danach *tad asmān madhurapradāna* zu ergänzen.

²⁾ Vorläufige Katalognummer 304.

³⁾ *samamāharantu bhādanta* ist wohl zu *samanvāharantu bhādanta* zu verbessern, vgl. die einleitende Formel bei feierlichen Erklärungen *samanvāharatu āyusmān* z. B. Nr I V 1 R 3. Allenfalls könnte *bhādanta* in der Anrede auch für den Plural gebraucht sein, auch in Bl 11 V 4 steht es anstatt des zu erwartenden Plurals.

Ich lasse den Krug entgegennehmen. Für die Kranken lasse ich den Krug zuerst entgegennehmen, darauf für die Krankenwärter, darauf für die Alten. Für die 60jährigen lasse ich den Krug entgegennehmen, für die 59jährigen, für die 58jährigen*, und so geht es weiter bis zu den 'Einhjährigen', den 'Nichtjährigen' — wobei die Jahre sich offenbar auf die Zugehörigkeit zum Orden beziehen —, und schließlich den 'Novizen'. Mit der Aufforderung: 'Ehrwürdige, hadet mit Bedacht!')' schließt dieser Abschnitt, und es folgen noch vier Ślokas und drei Upajāti-Strophen, in denen die Gabe und insbesondere die Gabe von Getränk gerühmt wird.

Das Schriftchen ist für die Kenntnis des buddhistischen Rituals von Wert und wegen der vielen Verse, die es enthält, auch für die Geschichte der späteren buddhistischen Dichtung nicht ohne Interesse; ich möchte hier aber nur auf zwei historisch wichtige Stellen näher eingehen. In dem ersten Formular (Bl. 5 R 1 ff.) wird angekündigt, daß sich der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara*, *Kucimahārājan*) samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā entschlossen habe, mit eigener Hand den Orden der Hörer des Erhabenen mit Speise zu erfreuen. Der Name des Königs findet sich in dem zweiten Formular (Bl. 6 R 3). Die Satzkonstruktion ist hier in Unordnung. Ein Sinn ergibt sich nur, wenn man für die Akkusative in Z 3 die Nominative einsetzt, so daß die Übersetzung lautet: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß in dem Wunsch aus den Glücksgütern, die unsteter sind als das von des Windes Gewalt gepeitschte Wasser, als die Zunge der Schlange und das Ohr des Elefanten, das Beste zu ziehen, dieser Edle, der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara*, *Kucimahārājan*) Tottika samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā und den Wesen, die festgehalten sind in dem Wandel in den fünf Daseinsreihen, den Orden der Hörer des Erhabenen, der durch Morahtat und andere Vorzüge ausgezeichnet ist²⁾, zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen, zu außergewöhnlicher Zeit gereichten Gabe von Süßigkeiten einladet.'

Wir lernen hier also einen bisher unhekannten König von Kuci kennen, dessen Name recht unindisch klingt³⁾, während seine Gemahlin einen rein sanskritischen Namen führt.* In den chinesischen Quellen habe ich ihn

¹⁾ *samprajāna* kann kaum für etwas anderes stehen als *samprajāna*.

²⁾ Wie die Parallelstellen in Nr. X 5 R 2 ff., 9 R 4 ff., Nr. XI CV 4 ff., D R 3 ff. zeigen, ist *yosau bhagavacchrāvakaśaṅghas tam śīlādiguṇasampannam* zu lesen, die nähere Charakterisierung des Ordens ist hier weggefallen. Die etwas unübersichtliche Satzkonstruktion hat nicht nur hier, sondern auch in Nr. X 8 V 7 ff., Nr. XI A R 6 ff., Nr. XII V 2 zur Verwirrung des Textes geführt. Jetzt läßt sich leicht erkennen, daß auch in Nr. III die im Nominativ stehenden Beiwörter *pravaramaṭṭinayatinayantiyaṃasampanno* bis *amarair abhyarcito* (V 2—4) in Wahrheit auf den Samgha gehen und im Akkusativ stehen sollten. Ebenso in Nr. IV R 2—3, daher hier noch *abhyarcito* steht.

³⁾ Das PW. verzeichnet allerdings ein *tautila* 'Perlmuschel, Perl' aus dem Rājanirghaṇṭa und *Tottāyana*, *Tottāyaniga*, *Tautia*, *Tauttāyana* als Namen einer vedischen Schule, aber der Zusammenhang mit diesen Wörtern ist ganz unwahr-

nicht gefunden Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, wird man ihn in der Zeit vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts suchen müssen

Die zweite kleine Handschrift (Nr XI) besteht aus 6 Blättern, die ungefähr 22,3 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Die Maße sind also fast die gleichen wie die der Handschrift Nr. X. Eine ganz genaue Messung ist nicht möglich, da der Rand der Blätter etwas abgestoßen ist. Daß die Handschrift aber ursprünglich nicht mit Nr. X vereinigt war, zeigt die verschiedene Form des Schnurloches. Die Blattzahlen sind bis auf eine durch Beschädigung des linken Blattrandes völlig verloren. Auf Bl. D ist aber deutlich der Rest einer Ziffer sichtbar, die nur eine 4 oder eine 5 gewesen sein kann. Darüber findet sich der Rest einer anderen Ziffer, der wahrscheinlich die rechte Hälfte einer 10 ist. Bl. D wurde danach also Bl. 14 oder 15 gewesen sein, 10 oder 11 Blätter müssen im Anfang fehlen. Das stimmt zu der Tatsache, daß Bl. A mitten im Text beginnt.

An der Handschrift haben der Reihe nach vier verschiedene Schreiber geschrieben. Die Vorderseite von Bl. A, die stark gebräunt und an den Rändern abgerieben ist, stammt von dem ältesten Schreiber. Die Schrift mit ihren aufrecht stehenden Zeichen weist noch ganz den archaischen turkestanischen Typus auf. Das *ma* zeigt noch ältere Formen als in dem Blatt Nr. 1, die Querlinie wird noch nach unten gezogen, und die Grundlinie hat bisweilen noch fast die Form eines spitzen Winkels. Ein Zeichen, daß sie noch durch einen Doppelzug der Feder zuerst von rechts nach links und dann von links nach rechts zustande kam. Das *ya* zeigt noch die Aufstriche, von denen der mittlere bisweilen nach rechts geneigt ist, die Schleife des linken Aufstriches fehlt noch.

Ein wenig später ist die Schrift der Rückseite von Bl. A und des Bl. B. Sie zeigt zwar immer noch durchaus den altertümlichen Charakter, aber die Querlinie des *ma* verläuft hier horizontal und berührt die rechte Vertikale, und die Grundlinie ist eine einfache Horizontale. Bisweilen findet sich aber auch noch ein älteres *ma*, z. B. in *cāsmm* B R 4. Das *ya* ist noch das alte dreiteilige Zeichen, aber der linke Aufstrich ist verschleift.

Derselben Zeit gehört der dritte Schreiber an, von dem Bl. C—F V 5 stammt. Auch hier begegnet gelegentlich noch einmal die ältere Form des *ma*, z. B. in *kāma* D R 2. Das *ya* zeigt zwar ebenfalls eine Schleife am linken Aufstrich, unterscheidet sich aber von dem *ya* des zweiten Schreibers dadurch, daß die Grundlinie nicht gerade, sondern in der Mitte nach oben gezogen ist.

Aus viel späterer Zeit stammt der Schluß der Handschrift F V 6—R 9. Das *ma* hat im allgemeinen die spätere Form mit dem bis zur Vertikale

scheinlich. Ich möchte übrigens noch darauf hinweisen, daß wenn auch *Tottikam* vollkommen deutlich dasteht, bei der häufigen Verwechslung von *ta* und *na* in dieser Schrift die wahre Namensform auch *Tontika* usw. sein konnte.

durchgezogenen oberen Querstrich und dem abgesonderten unteren Querstrich, doch ist die mittlere Querlinie öfter nur halb durchgezogen wie in der Schrift von Nr X, und in *malā* I R 3 berührt auch die obere Querlinie die Vertikale nicht ganz. Auch das *ya* ist für gewöhnlich das spätere Zeichen, doch kommen auch ältere Formen mit mehr oder weniger geraden Aufstrichen vor, siehe *āropayen* I V 9, *yo* R 2, besonders *ya* R 5, *yaś* R 5. Dieser Schluß dürfte daher in derselben Zeit geschrieben sein wie die Handschrift Nr X.

Der Text, in dem besonders der Nachtrag von Schreibfehlern wimmelt, lautet

Blatt A Vorderseite

- 1 *ma narak[e]su ga[n]dh* *y [l]su[m] pr(e)[l](e)-*
su m *[y]*
2 *khais tath[a]gato rhām¹ samyaksambuddhah sarvanārttham pra-*
tisiddham sarvadharmavabodhabalanervv[ā]²
3 *[l] [p] tasya nirodhanervvānasya³ praptiḥ sparsah pratilabdhāyam⁴*
bhavatu ⁰⁰⁰⁰⁰ *vandāmi srasā pa*
4 *sarvasne[he]na yusmām⁵ sambodhay[ā]my aham durllabham hi*
manusyatvam buddhotpādam sudu[r]llo[ḥ]
5 *(bham)⁶ prapya manusyatvam sasanāṇ ca mahamuneh dāsane bh-*
ratis⁷ tasmad vyayadhyam⁸ svahitais sadā [i]⁹
6 *[te]=pi ca saddharma asaddharma¹⁰ pravarddhate vinasyante hi samn-*
mitrah¹¹ mārgāmārganidarsakah¹² 4 kṣi(ya)
7 *(ty a)yur ahorātram yauranaṇ c opajīryate ārogya[m] iyadhayo¹³ ghan-*
ti sampattiṇ ca vipattayah 5 utpa
8 *pāp[se] vā saddharmasya aryāyaya muner vrākya[m]=adhar-*
me¹⁴ dharmasam[j](ṇ)ī[stah 6] || ⊗ ||

Rückseite

- 1 *(s)iddham 3 du[nam] yena svār[go] vapt[o]¹⁵ in[s]dhasukhavibhāsan-*
cay[o] narāmarapūj[at]ah)
2 *prāpti¹⁶ hetur danam diti bhūti ca sukhl anupamam drdham hy-*
anugāmikam dāridryā[gn]m
3 *m(ā)l[s]aryyārttham¹⁷ prasamayati hi jalavum¹⁸ munindraniservitam tas-*
maddeyam saktiā danam phas[ta]

¹ Gemeint ist wohl *tathāgatair arhaddhāḥ* ² Richtig *nirvāṇa nirvāṇa* ist die im Text und hier gebrauchte Form ³ Richtig *nirvāṇasya* ⁴ Lies *praptiḥ* und *pratilabha* oder *prāptisparsapratilabha* ⁵ Gewöhnliche Schreibung für *yusmān* ⁶ Richtig *buddhotpādaḥ sudurllabhaḥ* ⁷ Lies *ratis* ⁸ Lies *vyayamyam* ⁹ ist unsicher, man erwartet die Ziff 1 3 ¹⁰ Lies *saddharmah* ¹¹ Lies *sammitrah* ¹² Lies *nidarsakah* ¹³ Lies *vyadhayo* ¹⁴ Lies *adharma* ¹⁵ Lies *vāp[se]* die Schreibung mit kurzem *a* ist bei Formen von *avāp* gewöhnlich ¹⁶ Lies *prāpter* ¹⁷ Lies *mālsaryyartham* ¹⁸ Lies etwa *jalavum tan*

- 4 (m a) nupamam = abhīlasata¹⁹ sadā parayā mudā 1 tadārttham²⁰ abhī-
sambodhayāni ya
5 [d = a]yam mahādānapati²¹ satpuruṣasamsarggopabhrītāyātana prasūdasam-
dohah²² su[gr]-
6 (h)tanāmadkeyah Kucimahārū[ja]²³ sār[dh]am sarvrai²⁴ pañcagati-
paryyāpannai²⁵ sat[ī]ah yo = sau [bhaga](īa)-

¹⁹ Lies abhīlasata ²⁰ Lies tadārttham ²¹ Lies patiḥ ²² Lies
bhrītāyatana ²³ Richtig mahārājah ²⁴ Lies sarvraiḥ ²⁵ Lies pannaiḥ

Blatt B Vorderseite

- 1 [cchrū]vakasangh[a] yatra t[te] pudgala¹ sūtravīṇayābhīdharmagrahana-
dhāranavīcāna[kā]
2 [rma]pratipattikūśalāḥ² śīlādiguṇanīdhūnabhūtā rāgādosavīnāsana tatparā³
[a]
3 rarsisāsana dhurdhara⁴ anantaguna⁵ tathāgataśrūvakasangham janga-
mam = iva pūnya
4 k[s]jettram⁶ anena anavadyena annapānena samitarpayati anena danena
asy aivanā
5 (mno⁷ dā)napate⁸ āyurīvarnabalabhogaiśīaryyaparnī arapakāyasaṁvur-
ddhi⁹ bhavatu ta
6 (tḥ ānena d)ānena B[r]ah[m]jendr[ā]surend[r]jagukhyagendrādīnām¹⁰ de-
vadānām¹¹ c āsuragar(u)dagandharva

Rückseite

- 1 (kīnna)[rama]h[o]ragayak sarā[k]sasūnām [o]jovīrddhir bhavatu anena
ca a[me]paprādā[ne]
2 (na)¹² abhyatīkalālagatānām danapatīnām¹³ Suvārnapiṣpāprabhrītīnām¹⁴
upapattivīśesa
3 [tā]yam¹⁵ bhavatu tathānena danena Kucīrīsayaparipālākānam devatā
nam anu
4 (gra)hāya bhavatu ye c = āsmīn¹⁶ sanghārāme śīmaparipālaka devatā
stupaśālasā
5 (mī)[cī]paryyanadevatā¹⁷ tasām apī devadānam¹⁸ ojomunavīrddhir
bhavatu pañcagati
6 (pary)yāpannānānī = ca satrūnām caturāhāraparījñāyā bhavatu ||

¹ Lies pudgalāḥ ² Lies vicarana ³ Lies rāgadosa ⁴ Lies
dhurdharaḥ das alṣara vor rārṣi ist kaurā als ma zu lesen ⁵ Lies tam =
anantagunam ⁶ Lies puṇyakjettram ⁷ Lies avamnamno ⁸ Lies
dānapater ⁹ Lies virddhir ¹⁰ Lies -gukhyale ¹¹ Lies devatanam ¹² Lies
ameyapradanena ¹³ Lies patinam ¹⁴ Lies prabhrīnam ¹⁵ Lies vīśe
śatāyāi ¹⁶ Richtig yaś = c = āsmīn ¹⁷ Lies paryyanadevatāś, die Schreibung
śāla ist konstant ¹⁸ Lies devatanām

Blatt C Vorderseite

- 1 (śa)[k]yam] mandayitu[m] yatkā na vadanachāyā¹ jalāntarggat[ā] vaktre
yah kriyate tu mandanavidihi
2 [s=ta]smim² sa utpadyate tadidād yac chrāmanadvijātisu dhanam vinyā
syate śraddhāyā tat tasmim² paraloka
3 [to]jyapatite bimbe samutpadyate 1 || itī mahādānapati³ itihunnāmenah⁴
sārdham sarvair⁵ ye
4 [k](e)cana bhikṣusamghasy ālpena vā bahūna vā⁶ anugraham kurvantī
tairh sarvebhī⁷ sarddha⁸ yo yam bha
5 garacchrāvakaśamghah śīlasamādhikprajāñāvimuktijñānadarśśanasampan
nas⁹ tam tādṛśam bhagava
6 [cchr]āvakasamgham anena varnagandharasopapeten¹⁰ akalikena pana
kappradānen opanama

Rückseite

- 1 [nt]rayati yad asmāt pānalakppradanad yat punya¹¹ punyābhīsyandam¹²
kuśalam kuśalābhīsyandam¹³ tad bhava
2 tv asya mahādānapatis¹⁴ sapariśatkasy¹⁵ āyurvārnnabalabhogaiśāryya
parivārapakṣavivrdhaye¹⁶ catu
3 r[nn]āñ ca rasānam prāptisparsanaprativedhāyai¹⁷ naiśkrāmyarasasya¹⁸
praviviekarasasya vy[u]paśamarasa
4 [s]ya sambodhirasasya tatth anena panakppradanena buddhasāsanābhī
pprasannanām devanāgaya
5 [lśā]ñām piyayai bhavatu [ya]ś c cha r[ā]jyadevatā nagaradevata¹⁹ sam
ghāramadevata²⁰ stūpasamicisi
6 (ma)paripālaladevatā²⁰ tāsām apī devatanam puṣṭyayai bhavatu ye c ābhya
titalalamgatadaya[la]

¹ Lies cchaya² Gewöhnliche Schreibung für tasmim³ Lies patir⁴ Für itihannāmena richtig itihannāma⁵ Lies sarvair⁶ Lies bahūnā vā⁷ Lies sarvebhīh, richtig sarvair⁸ Lies sarddhai⁹ Lies samādhikprajāñā¹⁰ Lies rasopeten¹¹ Lies punyam¹² Richtig syandam¹³ Richtig ejan¹⁴ Lies pates¹⁵ Richtig sapariśatkasy¹⁶ Lies varnna¹⁷ Richtig¹⁸ prativēdhāya¹⁹ Richtig naiśkrāmya²⁰ Lies devatāh²¹ Lies devatāś

Blatt D Vorderseite

- 1 (dū)napatayah¹ tesām gatisthānantar[o]papattivīśesulāyai² bhavatu sa
masato³ nena pānala[ppra]
2 (dū)nenā⁴ pañcagatiparyyūpannānūñ ca satvānām trinnatṛṇaiyapocchedā⁵
bhavatu || dasabaladhā
3 rasīsyebhyaś śīlasamajñānasukṛtakāryyebhyaś⁶ bhavatsnūrahītebhya⁷ da
dāti yah pānaka

¹ Lies ābhya² Lies sthānantaro³ Lies samanto⁴ Lies⁵ ppradānena⁶ Gemeint ist hier am trinnānām vyapocchede līya⁷ Lies kāryye⁸ bhyaś⁹ Die andere Handschrift (= S. 614) liest anstatt der Dative die Genitive

-āryyānām, kāryyānām, rasīyānām

- 4 m udūram 1 manikanakaraṇatabhandaiḥ⁸ pibanti pānāni te manojñāni
dūḥ bhut¹
5 sukhasaubhāgyam sphīlam² api rasam labhanti sadā⁹ 2 sambodhipraśa
marasam vimuktirasam³ ulla
6 mam ca yat praiaram¹⁰ pānakadānūd dātū labhati ca tṛṣṇāksayam aśesa¹¹
3 ||

Rückseite

- 1 [ta]da(r)ttam abhisa[m]b[ho]dhayāmi [ya]d āya(m)^{1*} h[se]tuphalābh[se]-
jñāh kūyabh[ho]gajñat[se]bhīyah sūra[ni]-(ā)
2 dātukāma itthannāmo¹² mahādānapatīh sārddham sarivaiḥ kaucyaiv=
dāyakaḍānapatībhir³ yye c c
3 ka bhīksusamghosy¹¹ opasthākarmmany¹³ udyuktās⁴ tath sarivaiḥ sār
ddham yo sau bhagavacchrāvakaśamgho ya
4 itra te pudgalāh pañcopādānaskandhabhūranīkṣiptāh pañcendriyatīkṣīr
tāh¹⁵ pañcaba
5 labalinah pañcabhayanirmuktāh pañcagatisamatīkkṛāntās tam tādṛśam
bhagavacchrāvaka
6 [sam]ggham anena varnagandharasopapeten¹⁷ āhārappradān¹⁸ ābhini
mantrayati anen⁵ āhāra
7 [ppra]dānen āsy⁶ aiva tāvan mahadānapatīh¹⁹ sapariśatkaśy²⁰ āharopa
rama[n]irodhanirivā

- ⁶ Lies blāndaiḥ wie in der anderen Handschrift ⁹ Die andere Hand
schrift liest avirasam labhati dat(a) ¹⁰ Ebenso die andere Handschrift,
richtig yah pravarah ¹¹ Lies aśeṣam ¹² Lies ayam ¹³ Lies namā
¹⁴ Lies samghasy¹⁵ ¹⁶ Lies opasthānakarmmany¹⁷ ¹⁸ Vgl palī tikkhindriya
¹⁹ Lies rasopeten²⁰ ²¹ Lies praddānen²² ²³ Lies pateh ²⁴ Richtig sapari
śatkaśy²⁵

Blatt E Vorderseite

- 1 [na]prat[se]v[se]dhaya¹ bhavatu tath ān[se]n āhārappradānena Maṣṭrey
[u]dīnām bodhisatvānām kṣipprā
2 (bhī)jñāy āstu² Brahma Śakṛādīnām devagananām ojobalavimānavir
ddhaye³ bhavatu virddho
3 jobalavimānam bhutva⁴ sarive danapativargge⁵ kṛtsnañ ca satiasamu-
dram rakṣane yatnaranto
4 bhavantu tath āddhvātītakālamgatadayakadānapatinam⁶ gatiśthānantaro
papattiv⁷
5 [śe]sataya⁷ bhavatu yadi tu kathañcid anaśvāsīkāt⁸ karmmano hinagati
janmasambandha
6 [syu]t tata⁹ ppranītanmasambandhīr astu¹⁰ pranītāt pranītataram¹¹ iha
rājyadevatā nagara

- ¹ Richtig prativedhaya ² Lies bhījñāy astu ³ er ist unter der Zeile
eingefügt ⁴ Lies virddhaujobalavimāna bhutā ⁵ Lies danapativarggam
⁶ Lies āddhvātīta ? der gewöhnliche Ausdruck ist abiyatīta ⁷ Lies -sthānantaro
⁸ Lies anaśvāsīkātēti⁹ ¹⁰ Lies tatah ¹¹ Richtig sambandho astu ¹² Lies tarah

7 (de)[valū]¹⁵ samgh[ā]ramast[ū]pasūmīcīprahūnaśaladevatā¹³ tāsūm deva
tanām¹⁴ puṣṭya bhavati(u)

Rückseite

1 [s] tasm[ū]d¹⁵=āhārappradānāt sarvasatvānām caturāḥ[a]rapa
jñāya¹⁶ bhavatu yac ca da[ha]¹⁷[l](iñ)[c](t)
2 (d) [d](i)yate sarvebhiyah samam diyatām=iti || baladivākaradīsam¹³
purnacandravadanam matlagajendra
3 i[ṣ]ṭkramam padmapatranayanam abdhāranīśvanam jīnam śaṅkhakunda
daśanam śaumi samakṣata ya
4 thā nirvṛti¹⁵ gatam aṣṭa l kāmāsukham subham tathā janmasamlsayasu
kham tvamnatakarinam¹⁹ nṛnām
5 hastasamśtam²¹ akhilam kāmāsukham tu tair vṛbho labhyate na kunarair²
yye na ramanti te
6 [ma]te kim punah²² śamasukham 2 ye tara śasanam mune n āśrayanti
kunarāś te parivācītaś²³ cī
7 [ram] sambhramanti gatisu ye tu varam śrayanti te śasanam supurusas²⁴ te
bhavasamlsayam dhruvam yānti nī
8 (rur)tiśukham 3 sarvam=idam jagat sada svatmasaukhyānirataś²⁴=tvam
naradamyasārāthe lokasaukhyā

¹² Lies devatah

¹³ Lies samgharama richtig pradhanaśala aber

hier stets śala lies devatas

¹⁴ Lies devatanam

¹⁵ Vielleicht ist samasato

smad zu lesen

¹⁶ Lies parinaya

¹⁷ Lies tha?

¹⁸ Lies karatiṣam

¹⁹ Lies nirvṛtim

²⁰ Lies tvamnata

²¹ Lies samstham

²² Lies punah

²³ Lies vancitaś

²⁴ Lies saukhyānirata

Blatt F Vorderseite

1 [ni]ratah tac ca kudarsanair=halo¹ n=āvagacchati jagat tena na gacchate
drutam tra² jinendra śaranam 4
2 tra(m) parasatvapidayā pidase³ jina yathā stair⁴=vyasanair=jagat=tathā
pidyate na sabhṛsam⁵ sram⁶ vyasan[ai](h)
3 sadukkhīlam⁷ tusyate na tu tathā tvam paradukkhānāśanan⁸=tusyase na⁹
yathā 5 nasayitu
4 n na t tama¹⁰ śakkyate dinakara¹¹ saptaḥvir udgataś=tathā candra
mandalaśata¹² yat=tara vṛgabhaṣti
5 bhīr¹³=naśyate jina mahān=inoḥamayam manastamo dehinam hrđi gatam 6 ||
6 śatam sahasraṇi¹⁴ suvarnmanīkū jāmbūnadū n=āsyā sāma¹⁵ bhavanti ye
buddhacariyesu prasannacittā¹⁶ pa[da](m)
7 [v]jhāre samatikramanti¹⁷ 1 śatam sahasraṇi¹⁵ suvarnapindū¹⁸ jambu
nadū n=asya sama²⁰ bhavanti yo buddha

¹ Lies hatam

² Lies trām

³ Lies pidase

⁴ Lies stair

⁵ Lies

sabhṛsam

⁶ Lies sram

⁷ Lies sudukkhīlam

⁸ Lies nāśanti

⁹ Vor

oder hinter na f hlt eine S l. , lies etwa tusyase=nagha

¹⁰ Lies na tat=tama

¹¹ Lies karah

¹² Lies śataś

¹³ Lies vṛgabhaṣtibhīr

¹⁴ Lies sahasraṇi

¹⁵ Lies n=āsyā samā

¹⁶ Lies -cittā

¹⁷ Lies samatikramanti

¹⁸ Lies saśāśāni

¹⁹ Über p/1 stehen zwei n beinandergesetzt Punkte

²⁰ Lies n=āsyā samā

- 8 [ca]ityesu prasannacittā āropayec=mr̥tikapindam=alam²¹ 2 sa sāhasraṇi²²
 suvarnamūlām²³ jāmbūna(dā)
 9 (n=ā)s[ya] sama²⁴ bhavanti yo [buddha]caityesu prasaf[n]nacitta [ā]ro-
 payen=mul̥tapuspakarāśim²⁵ 3 śatam saha[s](rū)

Rückseite

- 1 (nī)s(u[ar])[na]k(ot)y(o)j(ā)[m]bunad[ā] n=ā[sya] sa[mā] bhava[n]t(i) yo
 buddhac[ai]ty[e]su (p)r(a)sannac[i]l[ā]h[ā] pradīpa[dā]na(m) [pra]kṣa
 (roti)
 2 (vī)dvān 4 śatam sahasraṇi²⁶ sutarnas[ī] lā²⁷ [jā]mbūnadū n=asya sama
 bhavanti²⁸ yo buddhacaityesu prasanna[cī]-
 3 [ito] malālīharaṇi prakaroti tīdvam²⁹ 5 śatam sahasraṇi³⁰ suvarnapar-
 vātā sumero sama n=āsya sūma³¹ bhava(nti)
 4 yo buddhacaityesu prasannacitta āropayec=chattradhvajo patalam³² 6 es
 āho dakṣiṇā prokta apprameya
 5 (ta)thāgata ya mudrakalpe³³ sambuddhe sūrittharahe³⁴ hy=anuttare 7 ti
 śhalla puṇyayed³⁵=yaś=ca yaś=c āpi parinirīrtam
 6 [sa]me cittaprasade hī³⁶ n=āsti puṇyavīśvata³⁷ 8 na hī citta prasanne
 smimn alpā bhavati dakṣiṇā ta-
 7 thāgate i[ā]³⁸sambuddhe buddhāna śrāvakaś³⁹=ca ye 9 evam hy acittitā
 buddhā buddhadharmasya cittitā aci-
 8 [ti](t)le prasādy=cha iṣṭakāh syād acittita⁴⁰ 10 tesām acittitānām⁴¹ epra-
 tihata dharmacakkraṇartitana(m)⁴²
 9 [sa]myak sambud[dh]jānā⁴³ n alam gunaparam⁴⁴ adhigattum⁴⁵ 11 || ||

- ²¹ Lies citta āropayen=mr̥tikapīṇ dam=ekam ²² Lies śatam sahasraṇi ²³ Lies
 mūlā ²⁴ Lies samā ²⁵ Lies mul̥tapuspakarāśim vgl sk mul̥tapuspa ²⁶ Lies
 sahasraṇi ²⁷ Lies sutarnarakhā ²⁸ Lies n=asya samā bhavanti ²⁹ Lies malālī-
 haram (?) prakaroti tīdvam ³⁰ Lies sahasraṇi ³¹ Lies meroḥ sama n=asja
 sama ³² Lies chattradhvajau patālām ³³ Lies prokta apprameya tathagate
 samudrakalpā (oder ya bhadrakalpe) ³⁴ Lies sūrittharahe ³⁵ Lies tizhantam
 puṇyayed ³⁶ Lies samam cittaṁ prasadyecha ³⁷ Lies vīśvata ³⁸ Lies ca
³⁹ Lies buddhānam śrāvakaś ⁴⁰ Lies etwa evam hy=acintita buddha buddhadharma
 py=acintitah acintitan prasādya=cha iṣṭakāh syad=acintitah ⁴¹ Lies acintitanam
⁴² Lies apratihata Lies varitinaṁ Über dharmā stehen zwei nebeneinander
 gesetzte Punkte ⁴³ Lies buddhānam ⁴⁴ Lies param ⁴⁵ Lies gantum

Die Gliederung des Textes in vier gesonderte Teile, auf die die Ver-
 schiedenheit der Schrift führt wird durch den Inhalt bestätigt. Die ersten
 drei Teile enthalten wiederum Formulare für die Ankündigung von Gaben.
 Von dem ersten Formular sind aber auf der Vorderseite von Bl. A nur der
 Schluß der in Prosa abgefaßten Segenswünsche und sechs Ślohas erhalten,
 in denen zum Eifer ermahnt und auf den Verfall der Religion hingewiesen
 wird. Das zweite Formular, das die Rückseite von Bl. A und Bl. B füllt,
 dient der Ankündigung einer Spende von Speise und Trank in der gewöhn-
 lichen Art. Die Einleitung bildet eine Strophe im Bhujangavijrmbhita
 Metrum. Die sonst üblichen Schlußstrophen fehlen hier. Der dritte Text,

von BI C V 1 bis F V 5 reichend, umfaßt zwei Formulare. In dem ersten wird eine Gabe von Getränk, in dem zweiten eine Gabe von Speise angekündigt. Der Prosa des ersten Formulars geht eine Strophe im *Śārdūlavī kṛīḍita* Metrum voraus, den Schluß bilden drei *Āryās*, in denen, wie zum Teil auch in den Segenswünschen der Prosa, auf den besonderen Charakter der Gabe Bezug genommen wird. Diese drei *Āryās* lehren in einem anderen Formular¹⁾, noch um drei weitere *Āryās* vermehrt, wieder. Das zweite Formular entbehrt der einleitenden Strophen, hat dafür aber am Schluß ein Buddhastotra in sechs Strophen in einem mir unbekannten Metrum von 15 Silben im *Pāda*. Der Nachtrag endlich, der von F V 6 bis R 9 geht, besteht aus 11 Strophen, 6 in *Upajāti*, 4 *Ślokas* und einer *Āryā*, die wieder den unermesslichen Wert einer Gabe an den Orden betonen.*

Angaben von historischem Interesse bietet nur das zweite Formular. Darum tue ich kund und zu wissen, daß dieser große Gabenherr, der die Fülle der Klarheit seiner Sinne durch den Verkehr mit guten Leuten verstarzt hat, der Großkönig von Kuci (*Kuṣimāhārāja*), dessen Name zum Heil genannt wird²⁾ zusammen mit allen in den fünf Daseinsreichen um herwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen, in dem die Einzelnen in den Mitteln zum Erlernen, Behalten und Durchforschen von *Sūtra*, *Vinaya* und *Abhidharma* erfahren und Schatzkammern der Moralität und anderer Tugenden nur darauf bedacht, Liebe und Haß zu vernichten. Träger der Lehre des Sehers — diesen durch unendliche Vorzüge ausgezeichneten Orden der Hörer des Tathāgata, der einem wandelnden Felde des Verdienstes gleicht, mit diesem tadellosen Essen und Trank erfreut. Wegen dieser Gabe soll diesem Gabenherrn N N Mehrung sein an Leben, Aussehen und Kraft, an Besitz und Herrschaft, an Gefolge und Anhängerschaft und Ruhm. Und gleicherweise soll wegen dieser Gabe den Göttern, Brahman, Indra, dem Herrn der Asuras, dem Herrn der Guhyakas und den übrigen und den Asuras, Garudas, Gandharvas, Kinnaras, Mahoragas, Yakṣas und Rākṣasas Mehrung der Kraft sein. Und (das Verdienst) wegen dieser unermesslichen Gabe soll den dahingegangenen verstorbenen Gabenherrn mit *Suvarṇapūṣpa* an der Spitze zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen. Gleicherweise soll (das Verdienst) wegen dieser Gabe den Göttern, die das Reich von Kuci beschirmen, zur Förderung gereichen, und auch den Göttern, die in dieser Ordensniederlassung die den Bezirk schirmenden Götter und die Götter der Stūpas der Hallen der *sāmīcis* und der Zellen sind³⁾ auch diesen soll Mehrung ihrer Kraft und

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 304

²⁾ Für die Bedeutung von *suphītanāmadhēya* siehe Lévi JA 33 165ff

³⁾ *ye cāsmim saṅghārāme śīmaparipālakā devatā stūpaśāśāśmīciṣṭhāpārāṇa devatā(h)* ähnlich Nr. A 6 V 5f *śa rājye rājya kavatī yā nagarasā glāḍm ukālacatū śāśāśmīciṣṭhāpārāṇadevatā(h)* CR 5f *śa rājyadevatā nagaradevatā(h) saṅghārāma devatā(h) stūpaśāśāśmīciṣṭhāpārāṇadevatā(h)* F V 6f *śa rājyadevatā nagaradevatā(h) saṅghārāmanstūpaśāśāśmīciṣṭhāpārāṇadevatā(h)* Auch in Nr. VIII Bl. 53 v. 3 ist wie ich

ihrer Götterpalasto sein. Und den Wesen, die in den fünf Daseinsreichen umherwandern, soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten¹⁾ reichen.'

Der Text zeigt, daß das Formular für den Gebrauch der Mönche in den Klöstern von Kuci bestimmt war. Der Name des Kucimahārāja ist hier nicht erwähnt, und die Titel, die er hier erhält, sind nicht die gewöhnlichen der späteren Zeit. Der Titel *Kuciśvara* fehlt, dafür erhält er das Beiwort *sugrātanāmadheya*, das bis in die Zeit der Kṣātrapas zurückgeht. Diese Abweichung in der Titulatur mag zufällig sein, doch ist es beachtenswert, daß auch Vasuśāsa in Nr. I nur *Kucimahārāja* genannt wird, während Artep (Nr. VIII), Tottika (Nr. X), Suvarnapuṣpa (Nr. IV) und vielleicht auch Suvarnadova (Nr. VI) den Titel *Kuciśvara Kucimahārāja* erhalten. Der Titel *Kuciśvara* kommt jedenfalls bis jetzt nur in Dokumenten in der späteren Schrift vor.

An der Spitze der verstorbenen Gabenherren, denen die Schenkung zu einer vorzüglichen Wiedergeburt verhelfen soll, wird Suvarnapuṣpa genannt. Man könnte zunächst versucht sein, in diesem Suvarnapuṣpa den Suvarnapuṣpa zu sehen, dessen Namo sich mit Sicherheit in dem Formular Nr. IV wiederherstellen läßt, sowie den Swarnabūṣpa der in der Sprache von Kuci abgefaßten Holztafel, dessen Identität mit dem Su-fa-po-kue der Chinesen Lévi, JA. XI, 2, 319ff. überzeugend nachgewiesen hat. Dem aber stellen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Su-fa-po-kue-Suvarnapuṣpa war der Vater des Suvarnadeva, der zwischen 618 und 630, nach dem Tode seines Vaters, den Thron bestieg. Nach unserem Formular war Suvarnapuṣpa verstorben; der Ausdruck *abhyatitakālagatānām dānapat(i)nām Suvarnapuspaprabhṛtinām* macht es sogar wahrscheinlich, daß man ihn als vor langer Zeit verstorben ansah. Das Formular könnte also auf keinen Fall früher als 618 geschrieben sein, das aber ist nach dem

jetzt sehe, *laśālasāmicistu(pa)*- zu lesen. Aus diesen Stellen geht hervor, daß *sāmic* und *paryana* irgendwelche mit dem Kloster in Verbindung stehende Gebäude bezeichnen müssen. Da *sāmic* nicht nur vor *paryana*, sondern auch vor *śīman*, *prahānaśāla* (d. i. *pradhānaśāla* 'Meditationshalle') und *stū(pa)* und hinter *śāla*, *catuśśāla* und *stūpa* erscheint, muß es ein selbständiger Ausdruck sein. Im Pali findet sich *sāmicikamma* öfter in der Verbindung *abhiwādanam paccuttāhanam añjalikammam sāmicikammam* (z. B. Cullav. I, 27, 1, 6, 6, 4; 10, 1, 4), und Hārāvalī 134 wird *sāmic* in der Bedeutung von *vandanā* gelehrt; *sāmic* ist daher hier vielleicht eine Halle, die für die Verehrung des Buddha bestimmt war. *Paryana* oder *paryana* ist im Tocharischen und in der Sprache von Kuci *paryām*, das meist in Verbindung mit *lep* = *layana* erscheint und offenbar 'Zelle' bedeutet, siehe z. B. Tocharische Sprachreste 153a1 (*leṅg*) & *leṅnac paryānaṣ paryānac* 'von Höhle zu Höhle, von Zelle zu Zelle', 148b6 *wyā(ra)ni samkrāmam le paryānam* = *vihāre saṅghārāme layane paryane*; 260b5 *lep paryām wyār sankrām ypantra* 'sie machen einen Vihāra, einen Saṅghārāma, eine Höhle, eine Zelle' 105b3; 285b4, 452b5. Im Pali entspricht der Bedeutung nach *parivena*.

¹⁾ Im Pali: *kabalikāra āhāra*, *phassāhāra*, *manosañcetanāhāra*, *viññānāhāra*

heutigen Stande unserer Kenntnis der turkestanischen Palaographie unmöglich. Wie oben bemerkt, ist unser Formular in einer Schrift geschrieben, die, wenn sich auch vorläufig noch kein absolutes Datum für sie angeben läßt, jedenfalls viel älter ist als die Schrift der Formulare Nr IV und VI die augenscheinlich Suvarnapuspa und Suvarnadeva als die zur Zeit der Niederschrift regierenden Könige nennen.

Wir werden so zu dem Schluß gedrängt, daß es zwei Könige von Kuci mit dem Namen Suvarnapuspa gegeben hat, der eine der Vorgänger des Suvarnadeva, der andere jedenfalls geraume Zeit, vielleicht Jahrhunderte vor ihm lebend. Bei dieser Auffassung löst sich, wie mir scheint, auch eine Schwierigkeit, die die Angaben Huen tsangs über Suvarnapuspa berieten. In seiner Beschreibung von Kuci sagt er nach der Übersetzung von Juhan (I, 4f.)

'Au nord d'une ville qui est située sur les frontières orientales du royaume, il y avait jadis, devant un temple des dieux, un grand lac de dragons. Les dragons se métamorphosèrent et s'accouplèrent avec des juments. Elles mirent bas des poulains qui tenaient de la nature du dragon. Ils étaient méchants, emportés et difficiles à dompter, mais les rejetons de ces poulains dragons devinrent doux et dociles. C'est pourquoi ce royaume produisit un grand nombre d'excellents chevaux. Si l'on consulte les anciennes descriptions de ce pays on y lit ce qui suit: „Dans ces derniers temps il y avait un roi surnommé Fleur d'or qui montrait, dans ses lois, une rare pénétration. Il sut toucher les dragons et les atteler à son char. Quand il voulait se rendre invisible, il frappait leurs oreilles avec son fouet et disparaissait subitement. Depuis cette époque jusqu'à ce jour, la ville ne possède point de puits de sorte que les habitants vont prendre dans le lac l'eau dont ils ont besoin. Les dragons s'étant métamorphosés en hommes, s'unirent avec des femmes du pays et ils en eurent des enfants forts et courageux, qui pouvaient attendre, à la course, les chevaux les plus agiles. Ces relations s'étant étendues peu à peu, tous les hommes appartinrent bientôt à la race des dragons, mais fiers de leur force, ils se livraient à la violence et méprisaient les ordres du roi. Alors le roi ayant appelé à son aide les Tou Kioue (Tures) massacra tous les habitants de cette ville, depuis les enfants jusqu'aux vieillards et n'y laissa pas un homme vivant. Maintenant, la ville est complètement déserte et l'on n'y aperçoit nulle habitation.'

Was hier von König 'Goldblume' berichtet wird, trägt deutlich die Züge der Sage, und es ist mir immer seltsam erschienen, daß Huen tsang eine solche Sage von einem Mann erzählt haben sollte, der bei seiner Ankunft in Kuci allerhöchstens zwölf Jahre tot war. Und selbst wenn man annehmen will, daß sich im Osten die Sage schneller um eine Person bildet, bleibt es doch unerklärlich, daß sich Huen tsang für diese Geschichte auf 先志 beruft, auf 'die früheren Berichte', 'die alten Annalen', 'les an-

ciennes descriptions du pays', oder wie man die Worte übersetzen will, und selbst die Variante, die Lévi anführt 'les hommes d'âge' macht die Sache nicht begreiflicher, die Geschichte des letzten Königs mußte um 630 schließlich doch auch noch ganz jugendlichen Bewohnern des Landes bekannt sein. Alles wird mit einem Schlage verständlich, wenn wir Huen tsangs Angaben über König 'Goldblume' nicht auf den Vorgänger des Suvarnadeva, sondern auf den älteren Suvarnapuspa beziehen, der jetzt durch das Formular bezeugt ist. Nun scheint aber Huen tsang diesen König 'Goldblume' doch in 'diese letzten Zeiten' zu versetzen, und so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er die beiden Herrscher wegen der Gleichheit der Namen zusammengeworfen hatte. Allein ich glaube nicht, daß ihm dieser Vorwurf gemacht werden kann. Watters, On Yuan Cbwang's Travels I, p 61, und Lévi, a a O p 354f, haben die Jubensche Übersetzung der den König 'Goldblume' betreffenden Stelle bereits verbessert, wahrscheinlich ist aber auch der einleitende Satz 聞諸先志曰近代有王號曰金花 etwas anders zu verstehen. Herr Dr. Waldschmidt schlägt die folgende Übersetzung vor: 'Hört man die früheren Berichte, (dann) heißt (es darin) die letzte Dynastie hatte (einen) König namens Goldblume'. Faßt man den einleitenden Satz in diesem Sinne auf¹⁾, so schwindet sowohl der innere Widerspruch, der bei Juliens Übersetzung in der Darstellung Huen tsangs zutage tritt, als auch der Widerspruch zu den Angaben unseres Formulars. Der Suvarnapuspa unseres Formulars, der König 'Goldblume' Huen tsangs war ein König der Vergangenheit, nach dem am Ende des 6. Jahrhunderts wieder ein Sproß der Königsfamilie von Kuci benannt wurde.

In dem dritten Formular wird für den Gabenherrn kein Name angegeben, es heißt hier nur (Bl. DR 2), daß er seine Einladung ergehen läßt 'samt allen gebenden Gabenherrn von Kuci (*Kaucya*), die hier bei der Pflege des Mönchsordens tätig sind'.

Unsere Sanskrit-Handschriften haben uns demnach bisher sechs Namen von Königen von Kuci geheftet:

1. Suvarnapuspa (Nr. XI), der König 'Goldblume' des Huen tsang
2. Vasuśāśa, Kucimahārāja (Nr. I)
3. Artep, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. VIII). Da die einheimische Sprache von Kuci kein *h* kannte, möchte ich die Vermutung äußern, daß Artep ein Sk. Haradeva wiedergibt.
4. Tottika, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. X) mit seiner Gemahlin Svayambrahmā
5. Suvarnapuspa, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. IV), der Swarnabūspo der Holztafel, der Su fa po kue der Chinesen

¹⁾ Daß das Si kuang 2, wie Lévi, a a O p 319 angibt, einfach von dem letzten König spricht, beweist kaum etwas, da es doch wohl auf Huen tsangs Text zurückgeht.

6 Suvarnadeva, Kucimāhārāja¹⁾ (Nr VI), der Suvarnadeva der Holztafeln, der Su fa-te der Chinesen

Mit dem letztgenannten König ist, wie ich schon oben S 538 bemerkt habe, wahrscheinlich auch der in Nr VII erwähnte (Su)varnadeva gemeint. Dazu würde stimmen, daß der mit ihm zusammen genannte Sanmira *dānapati* einen Namen trägt, der sich aus der Sprache von Kuci erklärt. Hier ist sk *śrāmanera* zu *sanmire* geworden, während es im Tocharischen als *sāmner* erscheint. In dem Formular muß allerdings Sanmira Eigenname sein, da ein Novize unmöglich zugleich als *dānapati* bezeichnet werden kann. Die Verwendung von Sanmira als Eigenname hat aber ihre Parallelen schon in viel älterer Zeit in Indien selbst. Dort finden sich in den Inschriften von Mathura, Sanchi, Bharaut und Bhattiprolu nicht nur Namen wie Samana (336*) 530 1332 1337, Samanā (720), Śramanaka (53), Samanikā (43), in den Weihinschriften von Sanchi wird auch ein *śreṣṭhin* Samanera genannt (*Samanerasa Abeyakasa sethino dānam* 184 283). Gegen die Beziehung des (Su)varnadeva auf den Kucikönig dieses Namens könnte nur angeführt werden, daß das Blatt in Šorčuq gefunden ist, das nur eine halbe Tagereise von Qarašahr entfernt ist, also sicherlich in dem Gebiet des alten Reiches von Yen k'i liegt. Aber auch wenn der in dem Formular erwähnte Ort Imaraka wie ich vermutet habe, in der Nahe des heutigen Šorčuq also in Yen k'i gelegen haben sollte, wurde das meines Erachtens noch nicht gegen die Beziehung des (Su)varnadeva auf den Kucikönig sprechen, da es nicht an Beispielen fehlt, daß Könige auch außerhalb der Grenzen ihres Reiches Stiftungen für den Orden machten. Und schließlich läßt sich auch die Möglichkeit, daß das Blatt durch einen Zufall anderswoher in die Klosteranlage von Šorčuq gelangt ist, nicht von der Hand weisen.

Daß wir im allgemeinen von den Šorčunger Funden Aufschlüsse für das Reich von Yen k'i erwarten können, bestätigt ein Blatt (Nr XII), das in der sogenannten Stadthöhle gefunden ist. Es ist ungefähr 7 cm hoch, 41,5 cm lang und nahezu vollständig erhalten. Am linken Rande der Rückseite trägt es eine Blattzahl, die stark verwischt ist, aber doch mit Sicherheit als 40 gelesen werden kann. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus. Auf jeder Seite stehen 5 Zeilen. Der Text der Vorderseite und der ersten drei Zeilen der Rückseite ist in Sanskrit, die beiden letzten Zeilen der Rückseite, die von demselben Schreiber herrühren wie der vorangehende Text, sind in tocharischer Sprache abgefaßt und bereits von Sieg und Sieglung in den Tocharischen Sprachresten unter Nr 370 veröffentlicht. Inhaltlich gehört das Blatt in dieselbe Kategorie wie die Nummern III—VI, X' und XI, es enthält die Formeln für die Ankündigung einer an den Orden gerichteten Einladung zur Mahlzeit. Der Sanskrit-Text wimmelt von Fehlern, die teilweise auf der Nachlässigkeit des Schrei-

¹⁾ Kuciāvara kann weggefallen sein.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf meine List of Brahmi Inscriptions.

bers beruhen mögen, in vielen Fällen liegt aber die Verderbnis auch weiter zurück. Ich habe in diesem Fall davon abgesehen, die Fehler zu berichtigen, da sich die meisten unschwer durch einen Vergleich mit den Parallel-Texten erkennen lassen. Der Text lautet

Vorderseite

- 1 || *tadartham avasambodhayāmi yad ayam mahātmā aparimatasubharuci rapunya[p]ra (ma)[hā](dā)napati Agnisara Agnimahārājā Indrārjunena sār[dha](m) A[g]nima[hā](rājñi)*
- 2 *yā Suryaprabhūyā sārddham sarai pañcagatiparyapamneh satiair yo sau bha[ga]racchrāi akasamgham an(e)na iarnagandharaso[p]let[e]na āhār[e]n opanimamtrāmpayati ta(smād a)*
- 3 *kārapradānād yah punyam (pu)nyabhisyanda[h] yas ca kuśalam kusa lābhisyanda tad bhara[tv] etesām dāyakadanapati(nām) drste ia dharme āyurvarnabalasulha(bho)[g](aistia)*
- 4 *[rya]paksaparivārābhivṛddhaye¹ stu idaś ca teyadharmaparitṛyāgāt Maṭṭreyānām sariesām bodhimārgapratipamnānām ksipr(ā)[bh](i)ñāy āstu tathā Brahma Śakrādīn[ā]m catu*
- 5 *rnām ca lokadhīpatinām astāvīśatis ca gandharvakubhāndanāgayaksase nādhīpatinām prabhāvābhivṛddhaye stu tathā Agnirvīśayaparipālakā nām devatānām Vyāgra Śka*

Rückseite

- 1 *nāhāksa Kapila Manibhadraprabhāvā[bh]ivṛddhaye² stu tathā kumbhā dhīpatinām Śrisambhava Lohitābha Kṛhisa Svastika Indraprabhītinām prabhāvābhivṛddhaye stu tatha n(ā)gādhi*
- 2 *patinām Manivarma Sudarsana Susukha³ prabhāvābhivṛddhaye=stu tathā purna Agnindrānām ādau Candrārjunas[y]=ā[bh]iyatitakāloja tasya upapattivīśatāyā*
- 3 *r=bhavatu samūśataḥ pañcagatiparyāpamnānām satvānam caturnāhāra parijñāyair=[bha]ratu yac ca kīñci dyate (tat)=[sa]rvebhya samasamo dātavyam=iti — ||*
- 4 *paḥlyossū pis=sank=vi ñemi ñaktas[s]=nauvīśikāśśi dharmatām ayaḥ — kus ne ñaktāñ^a nauvīśikāñ tri ñemintu pās[s]i utapoḥ—bramñāt ulāññāt śtwa(r)=ś*
- 5 *[k]cīñi lāś Yānu Mahīśvar Skandha[m]mārenā=acī—viki oḷat=pi lāśi nāñ^a yak[s]āñ^a kumpāñtāñ^a kintareñ=kandharīñ^a tkam śiñi eppre śiñi kus=pat=[nu] ñaktan^a*

¹ palas ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt ² bhī ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt ³ Die Lesung Susukha ist nicht ganz sicher. Durch den u Strich des zweiten su ist ein Qu estrich gezogen, so daß das alpara wohl leicht su zu lesen ist.

Was der Sanskrit Text besagen will ist etwa das Folgende: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Edle, der Spender unermesslicher,

schöner, glänzender, verdienstvoller Gaben, der große Gabenherr, der Herr von Agni, der Großkönig von Agni (*Agnīstara*, *Agnimahārāja*) *Indrārjuna*¹⁾ samt der Großkönigin von Agni²⁾, *Sūryaprabhā*, samt allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen³⁾ zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen Speisenspende einladen läßt. Das Verdienst, der Überfluß an Verdienst, die Vergeltung guten Werkes⁴⁾ der Überfluß an Vergeltung guten Werkes (die aus dieser⁵⁾ Speisenspende (herrühren), möge diesen spendenden Gabenherren noch in diesem Leben zur Mehrung gereichen an Leben, Aussehen und Kraft, an Glück, Besitz und Herrschaft, an Anhängerschaft und Gefolge. Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll *Maitreya* und allen übrigen⁶⁾ die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben, zu baldiger Erkenntnis verhelfen. GleichermäÙe soll es *Brahman*, *Śakra* und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhütern und den 28 Heerführern der *Gandharvas*, *Kumbhāṇḍas*, *Nāgas* und *Yakṣas*⁷⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. GleichermäÙe soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen, *Vyāghra*, *Skandhākṣa*, *Kapila* und *Maṇibhadra*⁸⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. GleichermäÙe soll es den

¹⁾ Zwischen *punya* und *hā* *napati* sind drei oder vier *aksaras* völlig unleserlich geworden. Die Ergänzung des zweiten Wortes zu *mahadanapati* ist natürlich sicher, der Schluß des vorausgehenden Kompositums ist wahrscheinlich in Analogie zu dem in Nr. III und IV gebrauchten Ausdrucke zu *punya* *pradānādātā* zu ergänzen, wenn das auch nach dem Umfang der Lücke ein wenig zu lang erscheint. Der Instrumental *Indrārjunena* fügt sich nicht in die Satzkonstruktion, wenn man ihn mit dem folgenden *sardham* verbinden wollte, wurde hinter *sardham* ein *sardham* fehlen. Außerdem sollte man dann *mahādānapatinā* *Agnīstareṇa* *Agnimahārājyā* erwarten. Mir scheint es daher, daß *Indrārjunena* einfach ein Fehler für *Indrārjunah* ist. Jedenfalls bezieht sich in Nr. X 5 V 3 ff. *ayam mahātma* in Nr. XI A R 5 ff. *ayam mahādānapati* (h) auf den König und eine falsche Konstruktion wie hier findet sich auch in Nr. X 6 R 2 ff., wo doch gar nichts weiter übrig bleibt als *ayam mahātma* mit dem Akkusativ *Kuśīraram* *Kuśmahārājanaya* *Tottikam* zu verbinden.

²⁾ Da in Nr. X 5 R 2 6 R 4 die Königin von Kuci *dei* genannt wird, könnte man daran denken, auch hier den Titel *Agnimahā* *yā* zu *Agnimahādeviyā* zu ergänzen. Allein der Instrumental von *dei* wurde hier kaum *deviyā* lauten — an den angeführten Stellen steht *devyā* und *devyā* — und ich halte daher die Ergänzung zu *Agnimahārājyā* für wahrscheinlicher.

³⁾ Es ist zu lesen *yoṣau bhagavacchrāvakaśaṅghaśam*, s. S. 606, Anm. 2.

⁴⁾ *Kuśala* das hier vollgese Synonym von *punya* ist.

⁵⁾ Statt des zu erwartenden *tad asīd āhārapradānād* (vgl. Nr. IV R 4 Nr. X 5 R 6 6 R 6 9 R 7 Nr. XI C R 1) scheint nach dem Umfang der Lücke zu urteilen, eher *tasmiṇ āhārapradānād* dagestanden zu haben.

⁶⁾ *Maitreyānam* ist Schreibfehler für *Maitreyādīnam*, vgl. Nr. VIII 55 V 5 f., Nr. X 6 V 2 f., Nr. XI F V 1. ⁷⁾ Vgl. Nr. VIII 55 R 3 ff., 57 V 2 ff.

⁸⁾ In Nr. VIII, 50 V 4 ff. erscheint *Vyāghra* als *vyaṅṅparipālaka* von Kuci. Dort werden ferner *Kapila* und *Maṇibhadra* genannt. *Skandhākṣa* begegnet im Gefolge *Skandhas* im *Mahābhārata* (9, 45 60) in der Liste der *Yakṣas* in der *Mahābhārata* (JA XI, 5 30 ff.) erscheint er als Schutzgott *Kauṣīke* (81) also wohl von Kuci.

Oberherren der Kumbhāndas Śrisambhava, Lohitābha, Kṛhisa Svastika, Indra¹⁾ und den übrigen, zur Mehrung der Macht gereichen Gleicher-
 weise soll es den Oberherren der Nāgas, Manivarman, Sudarśana, Susukha²⁾
 zur Mehrung der Macht gereichen Gleicherweise soll es dem an der Spitze
 der früheren Fürsten von Agni dahingegangenen verstorbenen Candrārjuna
 zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen³⁾ Kurz, den in den fünf
 Daseinsreichen umherwandernden Wesen soll es zur richtigen Erkenntnis
 der vier Nahrungsarten gereichen Und was immer gegeben wird, das soll
 allen gleichmäßig gegeben werden⁴⁾

Der in Tocharisch abgefaßte Schluß wiederholt noch einmal die Segens-
 wunsche Herr Dr Siegling übersetzt ihn 'Es möge gehört werden Das
 Juwel des Bhiksusamgha möge den Göttern und Navāsikas die Dharma-
 gabe geben Welche Götter und Navāsikas, die die drei Juwelen zu hüten
 geruht haben, Brahman, Indra die vier großen Götterkonige, Viṣṇu
 Mahesvara, Skandhakumāra usw., die 28 Anführer, die Nāgas, Yakṣas
 Kumbhandas, Kinnaras, Gandharvas welche irdische und dem Luftraum
 angehörige Götter es auch immer gibt ' Hier bricht der Text ab

Die Formulare I, IV—VI, VIII—XI haben uns die indischen Namen
 dreier von West nach Ost sich aneinanderreibenden Reiche am Nordrande
 des Tarimbeckens geliefert Hecyuka, Bharuka und Kuci unser Blatt
 fugt der Liste den Namen des östlichen Nachbarstaates von Kuci hinzu
 denn das hier genannte Agni ist natürlich mit dem 阿耆尼 A k'i ni
 identisch das Huen tsung auf seiner Reise von Kao ō'ang nach Kuci durch-
 querte und das bei den anderen buddhistischen Schriftstellern gewöhnlich
 als 烏耆 U k'i⁴⁾ und in der historischen Literatur als 焉耆 Yen k'i er-
 scheint Es ist das Gebiet des heutigen Qarašahr Der als Gabenherr ge-
 nannte König Indrarjuna empfängt die Titel *īvara mahārāja* genau wie
 die späteren Könige von Kuci und er wird vermuthlich auch derselben Zeit
 angehören wie jene In den mir zugänglichen chinesischen Nachrichten
 über Yen k'i vermag ich weder ihn noch seine Gemahlin Sūryaprabha
 nachzuweisen und ebensowenig den gegen den Schluß des Sanskrit Ab-
 schnittes als verstorben bezeichneten Candrārjuna Der Zusatz *purna*
Agnindranām adau laßt darauf schließen daß Candrarjuna als der Ahnherr
 der Dynastie betrachtet wurde Der Ausdruck *purna* (für *purna*) befremdet

Febenda werden Kapila (15 30 53) Manibhadra (31) und Samhavyaghrabalabala
 (61) genannt

¹⁾ In der Liste der Yakṣas finden sich Svastika (46) und Indra (29)

²⁾ In der Liste der Nāgas in der Mahamāyān (Zapiski Vost Otd Imp Russk
 Arch Obšč VI 246) heißt Sudarśana wieder Statt Manivarman finden sich hier
 Mani Manikana Manisuta Dem nicht sicheren Susukha entspricht hier vielleicht
 Sumukha

³⁾ Auf diesen Satz werde ich später zurückkommen

⁴⁾ Ob Fa liens 佉夷 U i mit U k'i identisch ist ist nicht ganz sicher Lévi
 JA VI 2 341, möchte es lieber mit Kuci identifizieren

allerdings Allenfalls könnte man ihn im Sinne von 'samtllich' nehmen, bei der Fehlerhaftigkeit des Textes ist es mir wahrscheinlicher, daß er für *purva* steht Da sowohl der Ahnherr der Dynastie als auch der regierende König einen Namen trägt, der auf *arguna* endet, darf man wohl annehmen, daß Arjuna der Familienname des Geschlechtes war¹⁾

Von den vier Landernamen Ostturkestans, die uns in den Formularen in Sanskrit überliefert sind, sind zwei, Kuci und Heeyuka, aus der einheimischen Sprache übernommen, zwei, Agni und Bharuka, sind indische Namen²⁾ Agni erklärt Watters, On Yuan Chwang's Travels I, 46f, für die Übersetzung eines lokalen oder Hu Namens, indem er das chinesische Yen k'i auf türkisch *yanghi* 'Feuer'³⁾ zurückführt Ich hege starke Zweifel gegen diese Erklärung und möchte eher glauben, daß Yen k'i ebenso wie U k'i⁴⁾ und vielleicht auch U i nichts weiter als ein Versuch ist, Agni wiederzugeben Der Name des Landes liegt uns, was bisher nicht erkannt ist, noch in einer fünften Transkription im Chinesischen vor In der ersten der von Levi, B É F E O V, 262f, aus der chinesischen Übersetzung des Candragarbhastotra veröffentlichten Listen von Ländern finden sich gegen den Schluß (Nr 47—53) die Namen Śa lo, U t'ien, Kiu tsi P o lou kia, Hi čou kia, I ni 億尼⁵⁾ Śan śan, es folgen noch (Nr 54) Kin na lo (= Kinnara) und (Nr 55) Čon tan (= Cinasthana) In der letzten Liste a a O S 282ff erscheinen die Namen von U t'ien bis Čon tan in derselben Reihenfolge (Nr 48—55) Die Liste von Śa lo bis Śan śan ist, wenn wir von I ni zunächst absehen eine Aufzählung von Ländern Ostturkestans Śa lo = Kashgar, U t'ien = Khotan, Kiu tsi = Kuci P o lou kia = Bharuka, Hi čou kia = Heeyuka, Śan śan = Krorain am Lop nor Es muß also auch I ni ein Land in Ostturkestan sein Dazu stimmt daß in der Liste, in der die Länder mit Rücksicht auf die schützenden Naksatras geordnet sind a a O S 277, I ni hinter Śa lo erscheint, und da Karlgren für das erste Zeichen des Wortes die Aussprache kanton *yik*, jap *ok* angibt, während Shanghai *yak* entspricht, so kann es wohl als sicher gelten, daß I ni wiederum Agni wiedergeben soll Das Reich von Agni scheint also zu allen Zeiten einen indischen Namen geführt zu haben

¹⁾ Es ist seltsam daß die Angabe der Chinesen daß die Könige von Kuci den Namen Po 'Weiß' führten, durch die Sanskrit Dokumente bisher keine Bestätigung gefunden hat und daß andererseits die Könige von Agni einen I amiliennamen zu haben scheinen der wohl durch Po wiedergegeben sein könnte

²⁾ Siehe die Besprechung der alten Namen von Kuci, Heeyuka und Bharuka von Pelliot, T'oung Pao 22 S 126ff

³⁾ Gemeint ist wohl das im osmanischen Türkisch vorkommende *yanlın* 'Schadenfeuer, Brand, eine Ableitung von der Wurzel *yanmaq* brennen'

⁴⁾ Daß U k'i, wie Watters meint, auf die Pali Form Aggi zurückgehen sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich

⁵⁾ Der Name steht nur in der Liste, die dem Prosatext entnommen ist in der metrischen Wiederholung ist er ausgelassen

Anders liegt die Sache bei Bharuka. Wie Pelliot gezeigt hat, fuhr Kumo, der Name, der dem Lande in den chinesischen Quellen der Han Zeit gegeben wird, auf ein ursprüngliches *Qumaq oder *Qumoq als einheimischen Namen. Damit läßt sich Bharuka lautlich nicht vereinigen. Aber auch eine Übersetzung kann Bharuka kaum sein. Die Grammatiker und Lexikographen kennen allerdings ein Wort *bharu*. Unadis 1, 7 wird die Bildung des Wortes von *bhr* gelehrt, und Ujvaladatta bemerkt dazu, daß es 'Herr' bedeute *bharati bibharti veti bharuh svāmi*. In der Siddhāntakaumudī wird dem noch *Haras ca* hinzugefügt¹⁾. Trikāṇḍas 309 wird *bharu* in der Bedeutung 'Gatte' gelehrt, nach Hemacandra, Anek 2, 434 bedeutet es 'Gatte' und 'Gold', nach Med 1 69 'Gold' und 'Siva', und Trikāṇḍas 46 wird er nochmals unter den Namen Śivas aufgeführt²⁾. Aber das Wort ist in der Sprache niemals lebendig gewesen. Im PW² wird ein einziger Beleg aus der Literatur gegeben, die vierte der Einleitungstrophen zu Bānas Kādambarī *namāmi bharioṣ caranāmbuḍayayam*, wo nach Mahādeva *bharioḥ* Dual ist und Hari und Hara bezeichnet. Aber gerade hier zeigt die Fülle der Lesarten *bhatsos, bhartsuṣ, marccoṣ pitros, baddhas* usw., daß Abschreiber und Erklärer mit dem Wort nichts anfangen wußten. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß dieses Wort den Mönchen von Ostturkestan geläufig gewesen und zur Übersetzung irgend eines einheimischen Namens verwendet sein sollte. Bharuka kann vielmehr durchaus beanspruchen, als Originalname betrachtet zu werden. Dann aber kann es kaum etwas anderes sein als die Kurzform von Bharukaccha, dem *Baṇḍyaṣa* der Griechen, dem heutigen Broach. Tatsächlich werden wir eine Variante des Namens Bhuruka, als eine Nebenform von Bhurukaccha, Bharukaccha kennenlernen. Wenn aber der Name der Hafenstadt des westlichen Indiens nach Ostturkestan verpflanzt wurde, so kann das doch wohl nur durch Kolonisten aus Bharukaccha erfolgt sein, die den Namen ihres alten Heimortes auf ihren neuen Wohnsitz übertrugen. Offenbar war Bharuka zunächst der Name einer Stadt, der erst später auf das Land ausgedehnt wurde, und wir werden annehmen dürfen, daß es Kaufleute aus Bharukaccha waren, die die Niederlassung begründeten. Wann das geschehen, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Name Bharuka findet sich in dem Candragarbhāsūtra, dessen chinesische Übersetzung durch Narendrayāśas aus dem Jahr 566 n. Chr. stammt³⁾, bei Huen tsang usw. Er ist uns also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts fest bezeugt, aber sicherlich viel älter.

¹⁾ Die alte Calcuttaer Ausgabe der Siddhāntakaumudī, die Böhtlingk in seinen Unādi Affixen abgedruckt hat, liest *Harir Haras ca* anstatt *svāmi Haras ca*.

²⁾ Das PW verzeichnet auch noch die Bedeutung 'Meer' nach der Unādi im Samkṣiptas.

³⁾ Siehe Lévi, B. E. F. E. O. V., 261. Der Name ebenda S. 263, 264, 284.

Ich wurde es vielleicht nicht gewagt haben diese Ansicht über die Entstehung des Namens Bharuka vorzutragen wenn sich nicht noch der Name einer zweiten Stadt des westlichen Indiens die sogar zu Bharukaccha in naher Beziehung zu stehen scheint in Ostturkestan nachweisen ließe. In der Beschreibung seiner Ruckreise nach China durch den Süden Ostturkestans bemerkt Huen tsang¹⁾ daß auf dem Wege von Khotan nach Ni jang eine Stadt namens P i mo war. Sie lag ungefähr 330 li östlich von Khotan ungefähr 200 li westlich von Ni jang dem heutigen Niya Yule. The Book of Ser Marco Polo I 191f. hat mit diesem P i mo das von Marco Polo erwähnte Peim oder Peym identifiziert und Sir Aurel Stein Ancient Khotan I 452ff. hat starke Gründe dafür vorgebracht daß P i mo oder Peim auf der Stätte von Uzun Tati und Ulugh Zarat zu suchen ist. In P i mo war nach Huen tsang eine Statue des stehenden Buddha aus Sandelholz ungefähr 20 Fuß hoch die beständig ein helles Licht ausstrahlte. Wunder wirkte und Gebete erhörte. Kranke wurden geheilt wenn sie den der Stelle ihres Leidens entsprechenden Körperteil der Statue mit Blattgold bedeckten. Nach der Lolai Sage hatte noch zu Lebzeiten des Buddha König U to yen na (Udayana) von Kiao sang mi (Kausambi) diese Statue herstellen lassen. Bei dem Tode des Buddha hatte sie sich von selbst in die Luft erhoben und war nach der Stadt Ho lao lo ksa im Norden des Khotan Reiches gelangt. Das war eine reiche blühende Stadt aber die Bewohner waren Ungläubige und niemand kümmerte sich um die wundertätige Statue. Einige Zeit später kam ein Arhat dahin der dem Bilde seine Verehrung erwies. Die Leute von seiner seltsamen Erscheinung betroffen meldeten die Sache dem König und dieser befahl den Fremden mit Sand zu bedecken. Das geschah und der eingegrabene Arhat wurde verhungert wenn nicht ein Mann der das Bild ebenfalls schon verehrt hatte ihn heimlich mit Nahrung versehen hatte. Als der Arhat im Begriff war sich davon zu machen prophezeite er seinem Wohltäter daß zum Entgelt für die Behandlung die er erfahren in sieben Tagen ein Sandregen die Stadt bedecken und niemand am Leben bleiben werde. er rath ihm sich schleunigst zu retten. Darauf verschwand er in einem Augenblick. Der Mann kehrte in die Stadt zurück und erzählte seinen Verwandten und Freunden was der Arhat ihm mitgeteilt hatte. allein sie lachten ihn aus. Am zweiten Tag erhob sich ein Sturm der allen Schmutz wegblas. darauf fiel ein Schauer von Juwelen hernieder. Das Letztere veranlaßte die Leute noch mehr den Mann wegen seiner Leichtgläubigkeit zu verspotten. Dieser ließ sich aber nicht beirren. er grub einen unterirdischen Gang der außer halb der Stadt mündete und verbarg dort Kostbarkeiten. In der Nacht des siebenten Tages nach Mitternacht setzte dann wirklich ein Sandregen ein der die Stadt begrub. Der Mann entkam durch seinen unterirdischen

¹⁾ Die Stelle ist in der Übersetzung J. I. J. aber mit Verbesserungen abgedruckt von H. B. F. F. O. VI 333ff.

Gang und wandte sich nach Osten, bis er nach der Stadt P'i-mo kam. Kaum war er angelangt, als auch die Buddha-Statue dort erschien. Er bezeugte ihr seine Verehrung und wagte nicht, sie anderswohin zu schaffen. Nach einer Prophezeiung wird die Statue, wenn die Lehre Śākyas erloschen ist, in den Palast der Nāgas eingehen. Huen tsang fugt hinzu, daß die Stelle des alten Ho lao lo kia jetzt ein großer Sandhügel sei. Die Könige der benachbarten Länder und mächtige Personen aus fernen Gegenden hatten oft versucht, die verschütteten Schätze auszugraben, allein, sobald sie an die Grenzen der Stadt gekommen waren, hatte sich ein furchtbarer Sturm erhoben, dunkle Wolken hatten den Himmel verhüllt, und die Schatzgräber hatten ihren Weg verloren.

Es ist von Interesse, daß die Legende von dem Untergang Ho lao lo kias in leichter Veränderung noch heute im Munde der Bewohner der Gegend lebt. Sie erzählen, wie Sir Aurel Stein angibt, von der Vernichtung der alten Stadt, die einst auf der Stätte von Üzun Tatı lag. Ein Heiliger wurde einmal von den Einwohnern der Stadt verächtlich behandelt. Sie weigerten sich, ihm Wasser zu geben — nach einer Version, weil er sie wegen unnatürlicher Laster getadelt hatte. Der Heilige verfluchte die Stadt und prophezeite ihre baldige Zerstörung. Während die Leute noch darüber spotteten, stellte sich ein Sandregen ein, der sieben Tage und Nächte dauerte, bis alle Gebäude verschüttet waren. Nur sieben fromme Leute, die den Heiligen mit Achtung behandelt hatten, retteten ihr Leben, indem sie sich an Seilen festhielten, die von einem hohen Pfahle herabhingen, nach Art eines Rundlaufs, wie er noch heute in Ostturkestan beliebt ist. Der Sturm trieb sie herum, und so erhoben sie sich immer höher über dem sich anhaufenden Sande.

Von dem wundertätigen Buddha-Bilde, das Huen tsang beschreibt, berichtet schon ein Jahrhundert früher Sung yun, der von 518—522 eine Reise nach Udyāna und Gandhāra machte¹⁾. Das Bild befand sich nach ihm in einem großen Tempel, 15 li südlich von der Stadt Han mo, die angeblich 878 li östlich von Khotan lag. Es war eine vergoldete 16 Fuß hohe Statue des Buddha mit sämtlichen Körpermerkmalen. Ihr Gesicht war immer nach Osten gewandt, und es war unmöglich sie nach Westen zu drehen. Nach den Erzählungen alter Leute sollte sie ursprünglich durch die Luft aus dem Süden gekommen sein. Der König von Khotan kam, um sie zu verehren, und versuchte, sie in seine Stadt zu bringen. Als aber der Zug bei Einbruch der Nacht unterwegs Halt machte, verschwand die Statue plötzlich, und Nachforschungen ergaben, daß sie an ihren alten Ort zurückgekehrt war. So errichtete der König einen Schrein über dem Bilde und überwies ihm 400 Heimstätten zur Bestreitung seines Unterhalts. Wenn die Leute aus diesen Familien irgendeine Krankheit hatten, legten sie der Statue ein Goldblatt auf den Körperteil, an dem sie litten, und

¹⁾ Chavannes: Voyage de Song Yun, B E F E O III, 392f.

wurden so geheilt. Später errichteten Tausende Statuen und allerlei Gebäude und Tempel an dem Ort. Die gestickten seidenen Banner und Baldachine zählten nach Zehntausenden, mehr als die Hälfte davon waren Standarten der Wei. Die Daten der Inschriften auf diesen Standarten gingen von 495—513 n. Chr., eine der Standarten ging nach der Inschrift in die Zeit der Yao Ts'in (384—417 n. Chr.) zurück. Dieser Bericht Sung yuns stimmt mit dem Huen tsangs in allem Wesentlichen so genau überein, daß bereits Beal, *Travels of Fah Hian and Sung Yun* (1869), S. 177, annahm, beide bezögen sich auf eine und dieselbe Statue. Auch Stein hält ihre Identität für zweifellos, wenn sich auch die Verschiedenheit der Ortsnamen, Han mo auf der einen, P'i mo auf der anderen Seite, vorläufig nicht genügend erklären läßt und die Angabe über die Entfernung Han mos von Khotan unmöglich richtig sein kann. Auffallend ist, daß Sung Yun nur von der Ankunft des Bildes durch die Luft erzählt, die Vorgeschichte der Statue in Ho lao lo kia aber verschweigt. Das läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß diese Legende im Anfang des 6. Jahrhunderts wenigstens noch nicht mit jener Statue verknüpft war. Huber, *B. É. F. E. O. VI* 339 glaubt allerdings aus einer Stelle des von Narendrayāsa im Jahre 592 übersetzten *Sūryagarbhasūtra*¹⁾ folgern zu dürfen, daß die Legende schon früher in Khotan bekannt war. In dem Sutra wird erzählt, daß zur Zeit des Buddha Kasyapa das Reich von Khotan Kia lo ša mo hieß. Es war ein überaus fruchtbares Land, in dem sich Hunderttausende von Heiligen aufhielten. Unter den Bewohnern des Landes riß aber infolge des Wohlstandes, in dem sie lebten, Zugellosigkeit ein. Sie verleumdeten die Heiligen und besudelten sie mit Staub. Infolge dieser schlechten Behandlung zogen die Heiligen fort. Die Leute freuten sich darüber, aber die Götter des Wassers und die Götter des Feuers ergrimmten. Alles Wasser im Lande verschwand, und da es weder Wasser noch Feuer mehr gab, gingen alle Geschöpfe zugrunde und der Boden wurde unfruchtbar. Die Bewerfung der Heiligen mit Staub und die Unfruchtbarkeit, die als Strafe dafür das Land befallt, sind allerdings zwei Punkte, die diese Sage mit der von Huen tsang erzählten Legende gemein hat, aber sie genügen nicht, um ihre Abhängigkeit von jener Legende zu erweisen. Wir haben in der indischen Literatur eine andere alte, auch den Buddhisten wohlbekannte Sage, die die gleichen Züge aufweist und die daher sehr wohl das Vorbild für die Geschichte von der Verödung Khotans gewesen sein kann: das ist die Sage von der Entstehung des Dandakawaldes²⁾.

Im *Sarabhangajataka* (V 133 27ff.) wird erzählt, wie ein Asket Īśa Vaccha in das Reich des Königs Dandakī in die Stadt Kumbhavatī zieht

¹⁾ Übersetzt von Lévi, *B. É. F. E. O. V*, 257.

²⁾ Das Material für die Geschichte der Sage ist von Charpentier, *WZKM* XXVIII, 224ff. gesammelt. Siehe auch *Uttara Itivāsanaśūtra* S. 298. seiner Beurteilung kann ich nicht immer zustimmen.

und sich bei einem General in einem Park niederläßt. Eine Hetäre, die bei dem König in Ungnade gefallen ist, sieht ihn und beschließt, ihr Unglück auf ihn abzuladen. Sie zerkaut Holz, das zum Reinigen der Zähne dient, speit den Speichel dem Asketen auf seine Haarflechten und wirft ihm schließlich auch noch das Holz auf den Kopf, dann hadet sie und geht heim. Als sie in der Tat nach einiger Zeit wieder zu Ehren kommt, ist sie überzeugt, daß ihr Mittel geholfen hat, und als einmal der Hauspriester seine Stellung verloren hat, rat sie ihm, das gleiche Mittel anzuwenden. Auch der Hauspriester hat guten Erfolg mit der Sache, und als der König einen Aufruhr in einem Grenzland dämpfen muß, überredet der Hauspriester den König, um sich den Sieg zu sichern, sein Unglück in der bewährten Weise auf den Asketen zu übertragen. Der König und sein ganzes Heer hesperien den Asketen, der General aber läßt ihn saubern, und zum Dank dafür verkundet ihm der Asket, daß am siebenten Tag das Reich, weil die Gottheiten erzürnt seien, zugrunde gehen wurde, und rat ihm, sich schleunigst davonzumachen. Der General meldet die Sache dem König, aber der glaubt seinen Worten nicht, und so flieht er allein mit Weib und Kind aus der Stadt in ein anderes Land. Den Kṛṣṇa Vaccha läßt sein Lehrer durch zwei junge Asketen in einer Sanfte durch die Luft fort-schaffen. Als der König siegreich in die Stadt zurückgekehrt ist, lassen die Gottheiten zunächst einen Regen strömen, durch den alle Kadaver aus der Stadt weggeschwemmt werden. Dann geht auf den reinen Sand ein Regen von himmlischen Blumen nieder, auf die Blumen ein Regen von Māsakas, auf diese ein Regen von Kahīpīnas und auf diese ein Regen von himmlischen Schmuckstücken. Als die Leute das Geld und den Schmuck sammeln, fällt ein Regen von feurigen Waffen auf sie nieder, die sie in Stücke schneiden. Dann regnet es gluhende Kohlen und feurige Felsstücke, und endlich fällt ein feiner Sandregen, der im Umkreis von sechzig Meilen das ganze Land zudeckt. Die Geschichte von dieser Zerstörung wird in ganz Jambudvīpa bekannt.

Zwei Gāthās, in denen auf diese Sage angespielt wird, zeigen, daß die Freveltat des Königs in der Form, in der sie hier erzählt wird, die Erfindung des Verfassers des Jātaka Kommentars ist, also aus späterer Zeit stammt. Im Sarabhangajātaka wird Sakka auf die Frage nach dem Schicksal des Dandakī die Antwort (522, 21)

*Kīṣam pi Vaccham avakīriya Dandakī
ucchinnaṃ mālo sajjano saratho
Kukkulanāme nīrayamhī paccatī
tassa phulīṅgā nipatanti kūye¹⁾*

¹⁾ Text *tassa phulīṅgāni patanti kūye*, aber C^k, im Kommentar auch C², lesen *pulī*, B³ *phullī*. Der Kommentar verbindet *ni* mit *phulīṅgā phulīṅgāni vīlaccī* *laṅgīra*.

'Weil Dandakī den Kisa Vaccha beworfen hatte, ward er an der Wurzel abgeschnitten, samt seinen Leuten und seinem Reiche, er brennt in der Kukkula genannten Hölle Funken fallen auf seinen Körper nieder'

Der Kommentator erklärt allerdings *arakiriya* in Übereinstimmung mit der Prosaerzählung durch *nuthubhanadantalathapātanena tassa sarire kalim pavāhetvā*, aber das kann kaum die Bedeutung des Wortes sein. Der richtige Sinn ergibt sich aus G 27 des Samkicējātaka (530)

*arajam rajasā Vaccham Kīsam arakiriya Dandakī
tālo va mulato chinno sa rājā vibhavam gato*

'Weil Dandakī den leidenschaftslosen Kisa Vaccha mit Stauh beworfen hatte, ging dieser König wie ein Palmbaum, der an der Wurzel abgeschnitten ist, zugrunde'

Daß nach der älteren Sage Dandakī den Asketen mit Staub überschüttete, wird durch die Fassung der Geschichte im Mahāvastu bestätigt. Sie wird dort zweimal erzählt: zuerst in Prosa (3, 363, 3ff.) und dann in Versen (3, 364, 12ff.). Der Rsi Vatsa wohnt am Himavat. Er leidet an der Windkrankheit, magert ab (*kraso abhūṣi*) kann die Kälte nicht vertragen und zieht deshalb nach dem Dakṣināpātha in die Stadt Govardhana, wo der ungerechte König Dandakī herrscht. Der läßt den harmlosen Rsi mit Stauh überschütten. Ein Minister namens Vighusta, der die Gewalttat des Königs mißbilligt, läßt ihn aus dem Staubhaufen ausgraben, und zum Dank dafür gibt ihm der Rsi den Rat, schleunigst zu fliehen, er selber wurde am siebenten Tage sterben und dann wurde dem Reich eine große Gefahr drohen. Der Minister macht sich mit seinen Verwandten davon. Am siebenten Tage stirbt der Rsi und die Stadt wird in der Nacht durch die aufgeregten Bhūtas in Asche verwandelt.

Die Jāt 522, 21 entsprechende Strophe lautet hier (369, 2ff.)

*rsim ca Vatsam ākramyāna Dandakī¹⁾
ucchinnamulo sadhano sarāstro
Kukkulam nama narakam prapanno
sphulingajālavatato samucchrayah²⁾*

Daß die Buddhisten sehr wohl wußten, daß die Dandakī Sage die Sage von der Entstehung des Dandakawaldes ist, obwohl das in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen ist, zeigt die Bemerkung des Kommentators Jāt V 29, 18f. In der Gāthā (Jāt 313, 17) ist von Rāma, der in den Dandakarañña gegangen war, die Rede, der Kommentator erklärt *Dandakarañño vijite Kumbhavaratīnagaram gantvā*

¹⁾ Senart liest *rsi pāmsundkrāmī yena Dandakī*, aber die Lesung d r Han I. s. s. führt eher auf den oben gegebenen Text.

²⁾ Der Text ist nicht ganz sicher, der Sinn ist wohl "(sein) Körper ist mit einem Netz von Feuerfunken überdeckt". Senart liest *sphulingajālī va tato samucchraya pīṭh*.

Sicherlich junger in der Motivierung der Schuld des Königs, aber im übrigen den buddhistischen Fassungen sehr ähnlich ist die jainistische Version, die sich bei Devendra und bei Lakṣmivallabha zu Uttarajjh 2, 27 findet¹⁾ Purandarayaśā, die Tochter des Königs Jitasatru von Śrāvastī, ist an König Dāndaka (D richtiger Dāndakī) verheiratet, der in der Stadt Kumbhakārakataka (D -kada)²⁾ herrscht. Ihr Bruder Skandaka ist ein Anhänger der Jainas, und als einst Pālaka, der Purohita des Dandaka, in Śrāvastī Jaina-Mönche schmaht, wirft er ihn hinaus. Pālaka sinnt seitdem auf Rache. Skandaka wird später Mönch. Als er mit 500 Schülern nach Kumbhakārakataka zieht, versteckt Pālaka Waffen in dem Park, in dem die Schar sich niederläßt, und redet dem König ein, Skandaka und die Mönche seien gekommen, um ihn zu töten und sich der Herrschaft zu bemächtigen. Durch die Auffindung der Waffen wird der König von der Wahrheit der Worte seines Purohita überzeugt. Er überantwortet die Mönche dem Pālaka, der sie mit einem *yantra* zu Tode foltern läßt. Skandaka stirbt mit dem Wunsch, als der Verbrenner des Landes wiedergeboren zu werden. Seine Schwester, die über die Ermordung der Mönche entsetzt ist, will Nonne werden. Sie wird von Göttern nach Śrāvastī geleitet und dort von Munisuvrata ordiniert. Skandaka, als ein Agnikumāra wiedergeboren, verbrennt das Land samt der Stadt. 'Daher ist der Dāndakawald entstanden.'

Von den buddhistischen und jainistischen Fassungen unterscheiden sich die brahmanischen durch die andere Begründung der Schuld des Königs. Kāntilya Arthasā p 11, nennt unter den Beispielen für Könige, die zugrunde gingen, weil sie ihre Sinne nicht im Zaume hielten, den *bhoja* Dāndakya, der mit seinen Verwandten und seinem Reich umkam, weil er sich aus Liebe an einem Brahmanenmadchen verging. Dasselbe Beispiel sogar mit genau denselben Worten führt Vātsyāyana, Kamas p 24 für Leute an, die um der Liebe willen zugrunde gingen. Im Jayamangala zu Kamandakas Nītisara I, 58, wo Kāntilyas Beispiel wieder erscheint, wird die Sage genauer erzählt. Dāndakya kommt auf der Jagd in die Einsiedelei des Bhṛgu, wo die Tochter des Rsi gerade allein ist. Er verliebt sich in das Mädchen und entführt sie auf seinem Wagen in die Stadt. Als Bhṛgu aus dem Wald nach Hause kommt und seine Tochter nicht findet, stellt er durch Meditation fest, was sich zugetragen hat, und flucht dem Dāndakya, daß er mit seinen Verwandten und seinem Reich in sieben Tagen durch einen Staubregen vernichtet werden solle, was denn auch eintrifft. Dieselbe Geschichte findet sich in dem Jayamangala zum Kamasūtra. Die Abweichungen sind ganz unbedeutend, für Bhṛgu steht

¹⁾ Eine Inhaltsangabe nach Devendra bei Charpentier a a O S 229. Ich gebe den Inhalt nach Lakṣmivallabha S 97 der Ausgabe (Calcutta Samvat 1936).

²⁾ Charpentier hat auf die Ähnlichkeit des Namens mit dem Kumbhavatī des Jataka hingewiesen.

hier Bhārgava und die Frist von den sieben Tagen bis zur Katastrophe wird nicht erwähnt, dafür wird hinzugefügt, daß die Stätte noch heute als der Dandakawald besungen wurde

Ausführlicher wird die Geschichte im Rāmāyana, 7, 79, 5ff erzählt. König Danda, der jüngste der hundert Söhne des Ikṣvāku, hat von seinem Vater die Gegend zwischen Vindhya und Śaṭala als Reich erhalten und gründet dort eine Stadt Madhumanta. Sein Purohita ist Uśanas Bhārgava. Eines Tages kommt Danda in die Einsiedelei des Bhārgava, erblickt dort dessen Tochter Arāja, vergewaltigt sie trotz der Warnungen des Mädchens und kehrt in seine Stadt zurück. Als der heimgekehrte Rsi die Sache erfährt, verflucht er den König: nach sieben Tagen soll ein Staubregen im Umkreis von 100 Meilen das Reich verheeren und den König samt den Seinen vernichten. Bhārgava und die anderen Bewohner der Einsiedelei ziehen darauf aus dem Lande fort, nur Arajā bleibt auf des Vaters Geheiß an einem großen Teich in der Einsiedelei, die Wesen, die in der Nacht des Verderbens bei ihr sein werden, sollen verschont bleiben. Der Staubregen stellt sich pünktlich ein und verwandelt das Land in Asche, seitdem wird es der Dandakawald genannt.

Daß Danda als Name des Königs eine Verschlechterung gegenüber dem Dāndakya der Śāstras und dem Dandakī der Gāthās ist, hat schon Charpentier bemerkt. Was Arāja betrifft, so sucht Charpentier nach einem Zusammenhang mit dem *arajam* von Jāt 530, 27, wie er selbst gesteht, resultatlos. Ich glaube gar nicht, daß bei dem Namen an 'Staub' zu denken ist. Ram 7, 81, 2 heißt es von Bhargava: so *'pasyād Arajam dinām rajasā samabhiplutām*, wo das letzte Beiwort doch nicht anders verstanden werden kann als *rajasābhiplutām*, *rajasā samabhiplutām* bei Manu 4, 41, 42. Arajā wird also dasselbe bedeuten wie *arajas* Hem Abh 510, und man könnte höchstens vermuten, daß ursprünglich Arajā gar nicht der Name war, sondern das Mädchen als noch nicht mannbar bezeichnet war, wodurch die Schuld des Königs noch größer erscheinen würde.

Ob die brahmanische oder die buddhistische Fassung der Sage die ältere ist, wage ich nicht zu entscheiden. Warum die buddhistischen Geschichten albern und sinnlos sein sollen, wie Charpentier sich ausdrückt, verstehe ich nicht, das *jus talionis* scheint mir in einem Märchen durchaus berechtigt zu sein. Jedenfalls kannten die Buddhisten eine Sage, wonach der öde Dandakawald dadurch entstanden war, daß dort einmal ein Asket mit Staub oder Sand zugedeckt wurde¹⁾, und das Bestehen dieser Sage

¹⁾ Eine Parallele zu der Sage von der Entstehung des Dandakaraṇḍa ist die von der Entstehung des Mejjhāraṇḍa. Im Mātanga-gāthaka (497) wird erzählt, daß der weise Mātanga im Mejjha-Reiche umgebracht wurde und daß die Gottheiten erzürnt dann das Land durch einen heißen Aschenregen vernichteten. Die Gāthā (497, 24, 530-28) die darauf Bezug nimmt, lautet:

*upahacca manam Mejjho Mātangamman paṇassine
apāṭṭisaṃso ucchinno Mejjhāraṇḍam taṇṇaṇṇa*

konnte leicht dazu führen, die Verödung Khotans in ähnlicher Weise zu erklären¹⁾.

Wenn ich somit auch den Zusammenhang der im Sūryagarbhasūtra überlieferten Sage mit der Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias nicht für wahrscheinlich halte und jedenfalls nicht als bewiesen ansehen kann, ist Huber (a. a. O. S. 337) unzweifelhaft der Nachweis gelungen, daß sich eine Version jener Legende bereits in dem sogenannten Rudrāyanāvadāna (37) des Divyāvadāna findet²⁾. Der Text steht wie die meisten der im Divyāvadāna gesammelten Erzählungen auch in dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins, der uns in der chinesischen Übersetzung I-tsings vorliegt; fraglich ist nur, ob wir mit Huber und Lévi³⁾ den Vinaya als die Quelle des Divyāvadāna ansehen müssen, oder ob umgekehrt, wie neuerdings Przyluski annimmt⁴⁾, die Kompilatoren des Vinaya Erzählungen aus dem Divyāvadāna oder einer älteren Rezension des Werkes aufnahmen.

Ehe wir uns aber dem Inhalt des Avadāna zuwenden, muß ein Fehler berichtigt werden. Der Name des Helden der Erzählung ist gar nicht, wie man bisher angenommen hat, Rudrāyana. An den meisten Stellen erscheint allerdings der Name in dieser Form, aber 505, 29 steht *gacchodrāyaṇa*, 505, 30; 560, 1. 19f. 27 *āyusmān Udrāyaṇaḥ* in sämtlichen Handschriften, 559, 3 *upasaṃkramyodrāyaṇam* in ABC, mit der kontaminierten Lesart *upasaṃkramyo Rudrāyaṇam* in D. Daß Udrāyana die allein richtige Namensform ist, beweisen die metrischen Stellen, in denen der Name erscheint. 567, 20 steht richtig in allen Handschriften *adyāpy Udrāyano bhikṣu rājadharmair na mucyate*, in 570, 4 gegen das Metrum *adyāpi Rudrāyaṇo bhikṣur jīvātā vyaparopitāḥ*. Die Entstellung von Udrāyaṇa zu Rudrāyana

Weil er böse Absichten gegen den ruhmvollen Mātanga gehegt, wurde Mejjha samt seiner Gefolgschaft vernichtet. Da entstand der Mejjhawald.

¹⁾ Lévi, JA. XI, 5, 76f., hat den Namen Kia-lo-ša-mo, den Khotan zur Zeit des Buddha Kāśyapa geführt haben soll, sehr geistreich als Khara-Śyāmāka erklärt, d. h. als eine Zusammensetzung von zwei Namen von Örtlichkeiten, die in dem gleich zu besprechenden Udrāyanāvadāna vorkommen. Mir scheint diese Erklärung nur dadurch etwas unsicher zu werden, daß, wie Lévi bemerkt, in dem Glossar Fan fan-yu der Name Kia-lo-ša-mo, der aus dem Bericht des Cī mōng übernommen ist, als 'plein aigle or' interpretiert wird. Man sieht nicht ein, wie Kharaśyāmāka in dieser Weise gedeutet werden konnte, zumal auch *khara* in der Bedeutung 'Meeradler, Reiher, Krahe' nur unzureichend im Rājanirghaṇṭa bezeugt ist. Allein wie dem auch sein mag, auf keinen Fall kann die Legende des Sūryagarbhasūtra beweisen, daß die in dem Avadāna erzählte Legende des Unterganges von Ho-lao-lo-kia oder Rauruka in Serindien seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts lokalisiert war. Weder in dem Avadāna noch sonst wo ist von einer Katastrophe, die über Khara und Śyāmāka hereingebrochen ist, die Rede.

²⁾ Eine Inhaltsangabe nach dem Sanskrit-Text hat Huber, B. É. F. E. O. VI, S. 12ff. gegeben. Ein Stück übersetzte schon Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, S. 341—344.

³⁾ Huber, B. É. F. E. O. VI, 3, Lévi, T'oung-Pao II, 8, 105ff.

⁴⁾ Indian Historical Quarterly V, p. 5

erklärt sich aus der Schrift, in der nördlichen Brāhmī sind vom 4 bis etwa zum 7. Jahrhundert *u* und *ru* meist überhaupt nicht zu unterscheiden¹⁾ Daher kommt auch das Schwanken der Handschriften zwischen Udraka und Rudraka (z. B. Buddhac 12, 82 83 86), Urumunda und Rurumunda (z. B. Divy 349, 8 9 12 19, 350, 25, 364, 15, 385 10 18 27) usw. Ich brauche daher im folgenden die richtige Namensform Udrāyana.

Das Avadāna beginnt mit den Worten 'Es gibt zwei große Städte, Pataliputra und Rauruka²⁾ Als Pataliputra sich erhebt, geht Rauruka zugrunde'. In Rauruka herrscht König Udrayana, seine Gemahlin ist Candraprabha, sein Sohn Śikhandin, seine Hauptminister Hiruka und Bhuruka³⁾ In Rājagṛha regiert Bimbisāra. Eines Tages kommen Kaufleute mit Waren von Rājagṛha nach Rauruka. Udrāyana fragt, ob es noch ein anderes so blühendes Reich gäbe wie das seine. Die Kaufleute bejahen es im Ostlande (*paradesa*) liege die ebenso blühende Stadt Rājagṛha, wo König Bimbisāra regiere. Udrāyana beschließt, mit Bimbisāra in freundschaftlichen Verkehr zu treten. Er sendet ihm einen Kasten voll Edelsteinen. Bimbisāra schickt ihm als Gegengabe feine Stoffe. Udrāyana setzt diesen Austausch von Geschenken durch Übersendung eines Panzers aus Edelsteinen fort. Bimbisāra ist in Verlegenheit, wie er diese kostbare Gabe erwidern soll. Auf Rat des Buddha beschließt er ein Bild des Tathagata zu senden. Aber kein Maler ist imstande, den Buddha zu malen, da niemand, der ihn anblickt, die Augen von ihm wenden kann. So läßt der Buddha ein Tuch bringen und seinen Schatten darauf fallen. Den die Maler dann mit Farben ausfüllen. Unter das Bild werden vier kurze Texte geschrieben: das *saranagamanam* oder die *abhyupapatti*, die Formel, mit der man den Anschluß an den Orden erklärte; die *śīlā* oder das *śīlapadam*, die zehn Gebote, die der Mönch zu halten verpflichtet ist; der *anulomapratilomadvādasangah pratyayasamutpādah*, auch *lokasamvṛtti* oder *lokasya pravṛtṭi* genannt, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens vorwärts und rückwärts; zwei Gāthās, die zum Eifer ermahnen und als *atyūtsāhanā*⁴⁾ bezeichnet werden, Udānavarga 4 37 38. Dem Bild wird ein Schreiben vorausgesandt, in dem der König gebeten wird, dem Bild die höchsten Ehren zu erweisen. Udrāyana, anfanglich durch diese Zumutung beleidigt, folgt doch auf Rat seiner Minister der Aufforderung, aber die Bedeutung des Bildes bleibt ihm unklar. Erst Kaufleute aus Madhyadeśa, die nach

¹⁾ Schon Speyer, WZKM XVI 355 erklärt die Verwechslung von *u* und *ru* aus der Ähnlichkeit der Zeichen in der nepalesischen Schrift, beurteilt aber das Verhältnis von Udrayana und Rudrayana falsch.

²⁾ In Ittings Übersetzung wird hinzugefügt 'in Jambudvīpa'. Die Handschriften schwanken zwischen Rauruka und Roruka.

³⁾ So 575, 25 26 28 576, 22 24. Im Kompositum wird immer *Hirubhīraka* gesagt 556 8, 562, 15, 563, 25 usw. Nur 545 5 findet sich *Hirur Bhīrur* (Vgl. *Hirubhīrus*, *Bhīrubhīrus*).

⁴⁾ *atyūtsāhanā* 547, 26 ist zu verbessern.

Rauruka gekommen sind, unterrichten ihn über die Persönlichkeit des Buddha und den Sinn der untergeschriebenen Texte. Er überdenkt die Formel vom Kausalnexuſ, die Wahrheit geht ihm auf, und er wird ein *srotaūpanna*. Er richtet an Bimbisāra ein Schreiben mit der Bitte, ihm einen Mönch zu senden. Auf Vorschlag des Buddha wird Mahākātyāyana in Begleitung von 500 Mönchen als Apostel nach Rauruka gesandt. Er wird mit den größten Ehren empfangen und hat auch mit der Bekehrung der Leute gewaltigen Erfolg. Unter anderen treten zwei Hausvater, Tisya und Pusya, in den Orden ein, und erlangen die Arhatschaft. Bei ihrem Tode errichtet man für jeden einen Stūpa. Um das Bekehrungswerk im Ilarem des Königs und unter den Frauen des Landes fortzusetzen, wird später dann die Nonne Śailā mit 500 Gefährtinnen von Rājagṛha nach Rauruka berufen und mit den gleichen Ehren wie Mahākātyāyana aufgenommen.

Eines Tages spielt König Udrāyana die *vinā* und seine Gemahlin Candraprabhā tanzt dazu. Plötzlich bemerkt der König an ihr die Zeichen des Todes, er erkennt, daß sie in sieben Tagen sterben wird. Die *vinā* gleitet ihm aus der Hand zu Boden. Die Königin fragt erschrocken, ob sie schlecht getanzt habe. Der König klärt sie über ihr Schicksal auf. Candraprabhā benutzt die kurze Spanne, die ihr zum Leben geblieben, um sich durch Śailā in den Orden aufnehmen zu lassen, und verspricht dem König, wenn sie in der Götterwelt wiedergeboren werden sollte, ihm zu erscheinen. Nach ihrem Tode als Göttin unter den Cāturmahārājika Göttern wieder erstanden, begibt sie sich zu dem Buddha und erlangt durch seine Belehrung den Stand einer *srotaūpannā*. Dann begibt sie sich nach Rauruka zu Udrāyana und ermahnt ihn, in den Orden zu treten, um nach dem Tode in der Götterwelt wiedergeboren und wieder mit ihr vereinigt zu werden. Am nächsten Morgen übergibt Udrāyana seinem Sohne Śikhandin die Herrschaft, empfiehlt ihm seine alten Minister Hiruka und Bhuruka und zieht nach Rājagṛha, wo ihn der Buddha in den Orden aufnimmt. Auf einem Almosengange begegnet er dem Bimbisāra, der sich vergebens bemüht, ihn in den weltlichen Stand zurückzulocken.

Śikhandin regiert eine Weile in Gerechtigkeit, gerät dann aber auf Abwege. Die treuen Minister Hiruka und Bhuruka, die ihm Vorhaltungen machen, werden entlassen und durch zwei schlechte Menschen ersetzt, die das Volk bedrücken. Durch einen Kaufmann erfährt Udrāyana in Rājagṛha von der Mißwirtschaft seines Sohnes. Er tut seine Absicht kund, nach Rauruka zu kommen und den Sohn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Als das in Rauruka bekannt wird, stellen die beiden schlechten Minister, für ihre Stellung fürchtend, dem Śikhandin vor, sein Vater würde kommen, um ihn des Thrones zu berauben, und überreden ihn schließlich, den Vater töten zu lassen. Auf dem Wege nach Rauruka trifft Udrāyana seine Henker. Sie gewahren ihm noch die Zeit, sich der Meditation hinzu-

geben und die Arhatschaft zu erlangen. Er prophezeit, daß Śikhandin als Vaternörder und Arhatmörder zur Hölle fahren werde, dann wird ihm der Kopf abgeschlagen.

Als Śikhandin den Tod des Vaters und seine Prophezeiung erfährt, wird er von Reue ergriffen. Er verbannt die beiden schlechten Minister von seinem Angesicht, setzt Hiruka und Bhuruka wieder in ihre Ämter ein und bringt seine Tage in Trubsinn hin. Um ihn von seinen Gewissensbissen wegen der beiden Todsünden, die er auf sich geladen hat, zu heilen, veranlassen die beiden schlechten Minister seine Mutter, ihm zu erklären, daß er gar nicht der Sohn des Udrayana sei, sie habe ihn im Ehebruch empfangen. Seine Bedenken wegen des Arhatmordes wissen sie durch eine List zu zerstreuen. Sie machen in den Stūpas des Tisya und des Pusya je ein Loch und setzen zwei junge Katzen hinein, die sie anrichten, auf eine an Tisya und Pusya gerichtete Beschwörung hin hervorzukommen, ein Stück Fleisch zu nehmen, ihren Stūpa zu umwandeln und wieder in ihrem Loche zu verschwinden. Dann gehen sie zum König und stellen ihm vor, es gebe gar keine Arhats, auch Tisya und Pusya seien Betrüger gewesen und darum als Katzen wiedergeboren worden. Dann führen sie vor dem König und vielem Volk die Katzenbeschwörung auf. Das Mittel wirkt. Die meisten Leute fallen vom Glauben ab. Der König gewährt den Mönchen und Nonnen keine Almosen mehr, so daß alle bis auf Mahākātyāyana und Śaila das Land verlassen.

Eines Tages begegnet Mahākātyāyana, als er auf seinem Almosen gange nach Rauruka hineingeht, dem König, der gerade die Stadt verläßt. Er tritt heiseite, um nicht von dem König ein unfreundliches Wort zu hören. Hiruka und Bhuruka, die sich im Gefolge des Königs befinden, klären den König auf Befragen über den Grund der Zurückhaltung des Mönches auf. Als aber die Szene sich bei der Rückkehr des Königs und Mahākātyāyanas wiederholt, da wissen die beiden bösen Ratgeber dem König einzureden, Mahākātyāyana halte sich von ihm fern, um nicht von dem Staube des Vaternörders besudelt zu werden. Da ruft der König zornig: "Ihr Herren, wer mich lieb hat, der werfe je eine Hand voll Staub auf diesen geschorenen Bettelmönch!" Die ganze Umgebung des Königs gehorcht der Aufforderung, und Mahākātyāyana wird unter einer Staubmasse begraben, durch seine übernatürliche Macht schafft er sich aber eine Laubhütte unter der Staubdecke. Hirten haben den Vorgang mit angesehen. Sie berichten Hiruka und Bhuruka, die hinterher kommen, was geschehen, und mit ihrer Hilfe graben die beiden den Mönch aus. Der prophezeit, daß in sieben Tagen zur Strafe für die Untat des Königs ein Staubregen Rauruka verschütten werde. Am ersten Tage werde ein Sturm die Steine, Kies und Scherben aus der Stadt blasen, am zweiten Tage werde ein Blumenregen fallen, am dritten ein Regen von Kleidern, am vierten ein Regen von gemünztem Gelde, am fünften ein Regen von Gold, am

sechsten ein Regen von Edelsteinen, und endlich am siebenten werde der Staubregen kommen. Auf die nützliche Frage der beiden, ob auch sie das Schicksal der Bewohner der Stadt teilen würden, beruhigt Mahākātyāyana sie und gibt ihnen den Rat, sie sollten einen unterirdischen Gang (*surungā*) von ihrem Hause bis zum Flusse graben und in der Nähe ihres Hauses ein Boot bereithalten. Wenn der Edelsteinregen falle, sollten sie das Boot mit Edelsteinen füllen und sich davonmachen. Die beiden Minister begeben sich zum König und berichten ihm alles, finden aber keinen Glauben. Da kehren sie nach Hause zurück.

Hiruka übergibt seinen kleinen Sohn Śyāmāka dem Mahākātyāyana und bittet ihn, wenn er die nötigen Anlagen dafür zeige, ihn in den Orden aufzunehmen, im anderen Falle ihn als seinen Diener zu behalten. Ebenso übergibt Bhuruka seine Tochter Śyāmavatī der Nonne Śailā, ebenfalls mit der Bitte, sie, wenn sie im Besitz der nötigen Anlagen sei, zur Nonne zu machen, sonst aber sie seinem Freunde, dem Hausvater Ghosila in Kanśāmbī, zu übergeben. Śailā verläßt darauf Rauruka und bringt die Śyāmavatī zu Ghosila. Im übrigen treffen Hiruka und Bhuruka ihre Vorkehrungen zur Flucht, wie Mahākātyāyana es ihnen geraten hat, und am sechsten Tage, nachdem alles genau der Prophezeiung gemäß eingetreten ist, entkommen sie glücklich. Hiruka gründet in einem anderen Lande eine Stadt namens Hiruka, Bhuruka in einem anderen Lande eine Stadt Bhuruka, die auch den Namen Bhurukaccha empfängt. Am siebenten Tage beginnt der Staubregen zu fallen, übernatürliche Wesen halten die Tore der Stadt verschlossen, so daß niemand entfliehen kann.

Mahākātyāyana fliegt durch seine Zauberkraft auf seinem Mantel, an dessen Zipfel sich Śyāmāka festhält, aus der Stadt. Die Stadtgöttin schließt sich ihnen an. Die drei kommen nach einem Marktflecken (*kariataka*) namens Khara und machen bei der Scheuer¹⁾ des Ortes halt. Mahākātyāyana macht sich zum Bettelgang in dem Flecken auf und läßt den Śyāmāka und die Göttin bei der Scheuer zurück. Durch die Macht der Göttin fangt das Korn an, sich zu vermehren. Der Aufseher der Scheuer bemerkt das. Er erfährt von Śyāmāka die Ursache und beschließt, die Göttin durch eine List dauernd an den Ort zu fesseln. Er übergibt ihr Schloß und Schlüssel mit der Bitte, sie bis zu seiner Rückkehr aufzu bewahren und keinem anderen als ihm selbst zurückzugeben. Der Mann beruft darauf eine Versammlung der Bewohner des Fleckens, berichtet ihnen von dem Wunder in der Scheuer und fordert sie auf, seinen Sohn zum Oberhaupt (*śresthin*) zu machen, dann werde er sich selbst töten, und da die Göttin ihm Schloß und Schlüssel nicht zurückgeben könne, werde sie dauernd zum Wohle des Fleckens dort bleiben. Die Leute sind damit einverstanden. Der Sohn wird zum Oberhaupt gewählt, der Mann begeht Selbstmord, und die Göttin erklärt sich bereit, ihren dauernden

¹⁾ Statt *khalābhīdhana* ist wie Huber gezeigt hat *khaladhana* zu lesen.

Sitz in dem Flecken zu nehmen. Sie gerät später in den Verdacht, die Geliebte des Mahākātyāyana zu sein. Das erregt ihren Zorn, eine Seuche ist die Folge, aber es gelingt, sie wieder zu besänftigen. Am Ende der Regenzeit beschließt Mahākātyāyana, weiterzuziehen. Er überläßt der Göttin als Andenken seinen Becher¹⁾. Sie erbaut darüber einen Stūpa, den noch heute die Mönche, die Caitya Verehrer sind, verehren, und richtet ein Fest, den *lāmsimaha*, das Becherfest, ein.

Mahākātyāyana setzt mit Śyāmāka seine Luftreise fort. Die Rinder- und Schafhirten (*gopālaka paśupālaka*) sehen, wie der Knabe an dem Mantelzipfel hängt. Sie rufen 'Er hängt! Er hängt!' (*lambate, lambate*). Danach werden die Leute in jenem Lande *Lambākapa*²⁾ genannt. Dann kommen die beiden zu einem anderen Marktflecken (*lariataka*). Mahākātyāyana laßt den Śyāmāka unter einem Baum zurück und tritt seinen Bettelgang an. In dem Flecken ist gerade der König, ohne einen Sohn zu hinterlassen, gestorben. Die Leute suchen nach einem Nachfolger. Sie bemerken, daß der Schatten des Baumes, unter dem Śyāmāka schläft, den Körper des Knaben nicht verlaßt, und schließen aus diesem Wunder, daß er die geeignete Person sei. Mit Erlaubnis des Mahākātyāyana nimmt Śyāmāka die Königswurde an. Das Reich wird danach das Śyāmāka Reich (*Śyāmākārājya*) genannt.

Mahākātyāyana, nun allein, gelangt nach Vokkāna, wo seine Mutter wiedergeboren ist. Nach zartlicher Begrüßung hält er ihr eine Predigt mit dem Erfolg, daß sie bekehrt wird und den Grad einer *śrotaḥpannā* erlangt. Beim Abschied übergibt er ihr auf ihre Bitte seinen Stab (*yasti*). Sie erbaut einen Stūpa, der als *Yastistūpa* bekannt ist und den noch heute die Mönche, die Caitya Verehrer sind, verehren.

Mahākātyāyana will dann nach dem *Madhyadesa* zurückkehren³⁾. Er kommt an die Sindhū. Die Gottheit des Nordens (*Uttarāpathanvāsini devatā*) bittet ihn um ein Andenken. Mahākātyāyana erinnert sich daran, daß im *Madhyadesa* das Tragen von *pula*, einer Art Schuhe, nicht erlaubt ist. Er laßt der Gottheit daher seine *pula*. Das ist der Ursprung des *Pula*.

¹⁾ Die richtige Deutung von *kāśika* und *kāśimaha* des Textes wird Huber verdankt, es ist *kāśi* zu lesen.

²⁾ Die Handschriften haben *tasmim janapade manuṣyanām Lambakapāla* (= *Ā. A Lambayālekāpāla, BC Layolekāpāla, D Lambakēpāla*) *iti samyajā samutthā*. Vor *iti samyajā samutthā* wird sonst der Name meist wiederholt (§ 576, 23-25, 580, 3f.) aber nicht 581, 1. Auch hier scheint das nicht der Fall zu sein. Auch wird hier nicht der Name des Landes gegeben, sondern der Name der Leute in dem Lande, es wird also *Lambakapāla* zu lesen sein, und der zweite Bestandteil des Namens soll offenbar dadurch erklärt werden, daß die *gopālaka* und *paśupālaka* 'lambate lambate' rufen. Die chinesische Übersetzung I tsings hat nach Lévi, JA XI, 5, 90 'pour cette raison l'emploi du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle Lan po'.

³⁾ *Madhyadesam āgantukāmah, āgam* hat hier sicherlich wie so oft den Sinn 'zurückkehren'.

caitya, den andere Puṣṭāra nennen¹⁾ Mahākātyāyana gelangt dann allmählich nach Śrāvastī und berichtet den Mönchen von seinen Erlebnissen

Die Mönche wünschen schließlich noch zu erfahren, weshalb Udrāyana den Tod durch Henkershand erlitten habe, weshalb Śikhāndin und die Bewohner von Rauruka unter Staub begraben seien und Mahākātyāyana mit Staub überschüttet sei und weshalb Hiruka und Bhuruka glücklich davon gekommen seien Der Buddha erklärt ihnen, daß es die Folgen ihrer Taten in einer früheren Geburt seien Auf diese Geschichten braucht hier nicht eingegangen zu werden²⁾

Das Udrāyanāvadāna ist von Ksemendra in seiner Bodhisattvāvadānakalpalatā (Nr 40) bearbeitet worden Ksemendras Darstellung stimmt in allem Wesentlichen genau mit dem Avadāna überein, wenn er an einigen Stellen kurz, an anderen ausführlicher ist, so erklärt sich das aus den allgemeinen Tendenzen seines Werkes Selbstverständlich heißt auch bei ihm der Held Udrāyana (tib 'U dra ya nr) Der Name seines Reiches schwankt auch hier zwischen Rauruka (4) und Roruka (100), tib Sgra sgrog(s) Anstatt Hiruka (6, 69 112) findet sich öfter Heruka (153 164 170 199), wie die tibetische Übersetzung stets liest Auch der Name der von ihm gegründeten Stadt lautet hier Heruka (170), die von Bhuruka gegründete Stadt heißt Bhuruka (170) Der Sohn des Heruka heißt hier Śyāmaka (164 178), tib Sno bsans Die Einwohner von Lampāka werden hier nicht Lambākāpāla, sondern einfach Lambaka (177) genannt, tib Hphyan ba po Für Vokkāna wird hier Bhokkāna (170) geschrieben tib Beg ka na ka Der *hariataka* Khara wird Kharavanikarvata genannt (173), das Tibetische hat hier *lar pa tahi sa rhi nags su* 'in dem Śari Walde eines *karpa*' Einigen der Personen, die im Avadāna namenlos sind, werden hier Namen beigelegt Die beiden schlechten Minister heißen Danda und Mudgara tib Dbyug pa und Tho ba (70 83 172³⁾ Die Mutter des Śikhāndin wird Tārāṣika, tib Ta ra ṣi ka genannt (120)⁴⁾ Den Rat das Buddha Bild nach Rauruka zu senden gibt hier nicht der Buddha selber

¹⁾ Das ist nach Levi, JA XI 5 113 der Sinn der im Sanskrit verderbten Stelle

²⁾ Der Stoff dieses Avadana hat auch die buddhistischen Künstler zur Darstellung gereizt Foucher, B É F E O IX 23 Beginnings of Buddhist Art and Other Essays 231ff, hat nachgewiesen daß eine fortlaufende Reihe von 25 Reliefs an dem Stupa von Bāribudur die Geschichte des Udrayana im genauen Anschluß an das Divyavādāna illustriert vgl Krom und van Erp Bāribudur Textband 256ff Taf Ser IB 64—88 In der Schatzhöhle G zu Qyzil ist wie Waldschmidt Gandhara Kutscha Turfan S 63 Taf 34 erkannt hat auf einem Fresko die Szene dargestellt wie Candraprabha vor Udrayana tanzt links davon werden die beiden als Mönch und Nonne eingekleidet Vgl Grunwedel Kultstätten S 100 Alt Kutscha II, 97, Fig 72 und Tafel XL XLI v Le Coq Buddh Spatantike IV, Taf 3, VI, S 37

³⁾ Hier im Texte Dandin, was durch das Tibetische als falsch erwiesen wird

⁴⁾ Auch in den Vorgeburtsgeschichten am Schluß des Avadana zeigt sich diese Tendenz zur Spezialisierung Der Jäger wird hier Kalapaṣa genannt (183) der Haushalter Nanda und seine Tochter Madalekha (191)

sondern der Minister Varsākāra (15) Das Lautenspiel des Udrāyana und der Tanz der Candraprabhā werden hier nicht erwähnt (41) Udrayanas Begegnung mit Bimbisāra erfolgt hier vor seiner Ordination durch den Buddha (50ff) Die Flucht des Hiruka und Bhuruka findet auch hier zu Schiff statt, aber der unterirdische Gang fehlt (169), dagegen wird hinzu gefügt, daß sie sich nach Süden wenden (170) Anstatt der Errichtung des Stūpa über dem Becher des Mahākātyāyana in Khara und der Einrichtung des Becherfestes wird hier (175) erzählt, daß die Göttin ein Caitya des Kātyāyana in Suravatī, tib Lha klan erbaute, und daß die Caitya Verehrer dies noch heute verehren Von der Erbauung des Pulacaitya wird hier nichts gesagt, von Bhokkānaka geht Mahākātyāyana sogleich nach Śrāvastī (181) Dagegen wird bei der Erwähnung der Stūpas des Tisya und Pusya hinzugefügt, daß die Caitya Verehrer sie noch heute verehren (39) Es ist angesichts dieser Verschiedenheiten wohl möglich, daß sich schon Ksemendras Vorlage ein wenig von dem Text des Avadāna entfernte aber diese Abweichungen können auch auf Neuerungen Ksemendras beruhen Für die folgende Untersuchung kann seine Fassung als sekundär beiseite gelassen werden

Eine kürzere Version der Udrayana Sage findet sich in dem von Ki kia ye zusammen mit Tan yao im Jahre 472 n Chr übersetzten Tsapao tsang king Chavannes hat sie in seinem Cinq cent contes et apologues unter Nr 420 (III 127ff) übersetzt Der Held der Erzählung ist auch hier König von Lu lu (Rauruka) aber er wird nicht Udrayana, sondern Yu t'o sien, Udasena genannt Seine Gemahlin heißt hier Yu siang (Lakṣanavati) sein Sohn Wang kun (Rājasena) Der ganze erste Teil der Geschichte über die Beziehungen des Königs zu Bimbisāra die Sendung des Buddha Bildes und des Mahākātyāyana und der Śāla nach Rauruka fehlt hier Die Erzählung beginnt mit dem Lautenspiel des Königs und dem Tanz der Königin In dem Abschnitte bis zu der Katzenbeschwörung ist manches breiter ausgeführt als in dem Avadāna, manches aber auch weggelassen oder leise verändert Der Buddha tritt hier überhaupt nicht auf Die als Göttin wiedergeborene Königin sucht und empfängt hier keine Belehrung von ihm, und ebensowenig ist er es, der den König in den Orden aufnimmt Die Wanderung des Mönch gewordenen Königs nach Rajagṛha und seine Begegnung mit Bimbisāra fehlen hier Es wird nur kurz gesagt, daß der König die Welt verließ die Lehre studierte und Arhat wurde er erlangt die Arhatschaft also nicht erst wie im Avadāna unmittelbar vor seinem Tode Die treuen Minister Hiruka und Bhuruka erscheinen hier nicht Von der doppelten Sünde des Vätermordes und des Arhatmordes die König Wang kun auf sich lädt, wird auch hier gesprochen, wie er von der Schuld des Vätermordes befreit wird, wird hier aber nicht erzählt Von den Gewissensbissen wegen des Arhatmordes wird er durch die Gaukeln an den Stūpas der beiden Arhats geheilt, die hier aber Tie ki (Tisya) und

Yu po tie šī (Upatisya) heißen und im bürgerlichen Leben nicht einfache Haushalter, wie im Avadāna, sondern große Minister gewesen sind. Nur gelegentlich erfährt man hier auch, daß Śailā in Raurika weilte, die Königin begründet ihren Wunsch, Nonne zu werden, damit, daß sie von Šī šī (Śailā) gehört habe, daß ein Mensch, der gläubigen Herzens auch nur für einen Tag in den Orden getreten sei, unter den Göttern wiedergeboren werde. Die Erzählung von der Mißhandlung Kātyāyana's und dem Untergange der Stadt ist gedrängter als im Avadāna. Hiruka und Bhuruka erscheinen auch hier nicht als Retter, ihre Stelle nimmt ein 'großer Minister' ein. Die Anweisung zur Flucht gibt hier nicht Kātyāyana, sondern der Minister faßt selbst den Plan, einen unterirdischen Gang zu graben, der außerhalb der Stadt mündet. Von einer Flucht zu Schiff ist nicht die Rede. Der Sandregen tritt auch hier am siebenten Tage ein, auch hier laßt der Himmel vorher duftende Blumen, Edelsteine und Kleider regnen, aber dieser Regen von Kostbarkeiten ist nicht auf die vorhergehenden Tage verteilt, sondern findet unmittelbar vor dem Sandregen statt. Als der Minister sich mit den Seinen durch den unterirdischen Gang gerettet hat, begibt er sich zu Kātyāyana und legt ihm die Frage vor, warum die Bewohner Raurikas durch den Sandregen begraben seien. Das ist dieselbe Frage, die in dem Avadāna die Mönche in Śrāvastī, als sie von den Ereignissen in Raurika gehört haben, an den Buddha stellen, und die Geschichte aus der Vergangenheit, die Kātyāyana zur Erklärung erzählt, ist genau die gleiche wie die von dem Buddha vorgetragene. Im Avadāna ist sie nur noch etwas ausführlicher, weil hier auch noch die Frage gestellt und beantwortet wird, warum Mahākātyāyana mit Staub zugedeckt und Hiruka und Bhuruka gerettet wurden. Die Reise des Kātyāyana wird hier ganz kurz abgetan. Es wird nur gesagt, daß er sich, nachdem er den Minister über die Ursache des Schicksals der Bewohner von Raurika aufgeklärt hatte, in Begleitung der Stadtgöttin nach Hua šī (Pāṭaliputra) begab. Dem wird die Begründung hinzugefügt: *'Depuis l'antiquité, cette dernière ville (Pāṭaliputra) et la ville de Lou heou (Roruka) étaient alternativement l'une en prospérité et l'autre en décadence, celle-ci ayant été détruite, l'autre devait redevenir florissante, telle était la raison pour laquelle Kia tchan yen et ses compagnons¹⁾ se rendirent dans la ville de Houa che.'*

Im Anschluß daran wird dann noch erzählt, daß der angesehene Bürger Hao yin šōng ('Mit der schönen Stimme' = Ghosila) sich an die Grenze des Reiches begab und dem Ehrwürdigen Gaben darbrachte. Dieser Ghosila, seit langem wohlhabend, wurde, als der Ehrwürdige sein Haus betreten hatte, ungemein reich. Als Kātyāyana in diese Stadt²⁾ gekommen war, fragte er den Buddha, warum Ghosila sich einer schönen Stimme und immer wachsenden Reichtums erfreue. Der Buddha erklärte ihm, daß in

¹⁾ Vorher ist aber nur die Stadtgöttin als seine Begleiterin erwähnt.

²⁾ Es scheint Pāṭaliputra gemeint zu sein.

der Vergangenheit ein Bürger täglich 500 Pratyekabuddhas zur Mahlzeit einzuladen pflegte. Der Mann, den er als Boten sandte, war immer von einem Hunde begleitet. Eines Tages vergaß der Mann die Einladung zu überbringen. Da lief der Hund allein zu den Pratyekabuddhas und bellte sie an. Die Buddhas erkannten, daß der Hund sie einladen wollte, sie begaben sich zu dem Bürger, der sie hocheifreut bewirtete. Jener Bürger war der Buddha selbst in einer früheren Geburt, der Bote war Anuruddha, der Hund war Ghosila, dem zum Lohn für seine Tat eine schöne Stimme und Reichtum zuteil ward.

Diese Erzählung des Tsa pao tsang king ist offenbar nichts weiter als ein vielfach ungenauer Auszug aus dem Avadāna. Daß sie unursprünglich ist, zeigt sich vor allem in der Veränderung des Namens des Helden zu Udasena, zweifellos war, wie wir später sehen werden, sein alter Name Udrayana. Aus zwei Stellen können wir sogar schließen, daß die Quelle der Erzählung nicht das Divyāvadāna war, sondern der Text, wie er im Vinaya zu Prayascittika 82 lautete. Dabin weist zunächst die Angabe über das abwechselnde Blühen und Verfallen von Pataliputra und Rauruka. Sie beruht auf der Bemerkung im Anfang des Avadāna, die in der chinesischen Übersetzung des Vinaya ebenso lautet: 'Wenn Pāṭaliputra aufblüht, verfällt Rauruka, wenn Rauruka aufblüht, verfällt Pāṭaliputra', während es im Divyāvadāna heißt *yadā Pāṭaliputram samvartate tadā Rorukam mātate*, was man in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann. Immerhin wäre es möglich, daß die Umkehrung des Satzes die den Sinn so gänzlich verändert, im Divyavadāna erst im Laufe der schriftlichen Überlieferung geschwunden wäre, völlig beweisend aber ist der von Ghosila handelnde Schluß der Erzählung. Er ist mit der Geschichte von Rauruka so lose verknüpft, daß man sein Erscheinen an dieser Stelle überhaupt nur begreift, wenn man weiß, daß im Vinaya die Geschichte des Ghosila unmittelbar auf die des Udrāyana folgt¹⁾. So erzählt denn auch dort der Buddha den Mönchen die Geschichte aus dem früheren Dasein des Ghosila, um ihnen zu erklären, wie er zu seiner schönen Stimme gekommen ist. Kleine Verschiedenheiten in der Darstellung sind vorhanden, aber sie sind nicht von Bedeutung. Es kann also auch die Erzählung des Tsa pao tsang king in Anbetracht ihrer Abhängigkeit von dem Avadāna, wenigstens zunächst, hier unberücksichtigt bleiben.

Daß das Udrāyanavadāna im letzten Grunde mit der Legende des Huen tsang vom Untergange Ho lao lo kias identisch ist, wird niemand bestreiten wollen. Die Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen hat schon Huber a. a. O. S. 337f. hervorgehoben. In beiden Fällen wird eine Stadt von einem Sandregen verschüttet und zwar zur Strafe dafür, daß die Bewohner auf Befehl des Königs einen Heiligen im Sande vergraben haben.

¹⁾ Siehe Hubers Inhaltsangabe B F F J O VI, 17ff.

In beiden Fällen erstelt dem Heiligen ein Retter. Bei Hūen-tsang ist es eine ungenannte Person, im Avadāna sind es die beiden guten Minister Hiruka und Bhiruka. Diese Retter werden in beiden Fällen zum Lohn für ihre Guttat von dem Heiligen vor dem Untergang dadurch bewahrt, daß er ihnen die Vernichtung der Stadt am siebenten Tage vorhersagt, und sie retten sich auf dieselbe eigentümliche Weise durch einen unterirdischen Gang. Auch die Einzelheiten der Geschichte der Vernichtung der Stadt stimmen zum Teil genau zusammen. Der Sandregen setzt am siebenten Tage ein. Voraus geht ein Sturm, der allen Schmutz aus der Stadt wegfegt, und ein Schauer von Juwelen. In beiden Fällen spielt ferner ein Buddhabild, das aus der Ferne gekommen ist, eine Rolle in der Geschichte, und zwar als Ausgangspunkt der Katastrophe. Im Avadāna wird es der Anlaß, daß Mahākātyāyana ins Land kommt, bei Hūen-tsang, daß der Arhat durch die Verehrung, die er ihm zollt, die Strafe des Königs auf sich zieht. Daß es im Avadāna ein Gemälde, bei Hūen-tsang eine Statue ist, ist allerdings ein beachtenswerter Unterschied; für den Gang der Erzählung macht es aber nichts aus. Über die Schicksale des Porträts beim Untergange der Stadt erfahren wir nichts, die Statue rettet sich selbst auf wunderbare Weise nach P'i-mo. Ob man damit die Flucht der Stadtgöttin in dem Avadāna zusammenstellen darf, wie Huber es tut, ist mir zweifelhaft. Man darf auch nicht verkennen, daß die Übereinstimmungen in der Geschichte der Vernichtung der Stadt fast alle dadurch an Beweiskraft verlieren, daß sie sich schon in der Sage von der Entstehung des Dapḍakawaldes finden, die aus viel älterer Zeit bezeugt und wahrscheinlich das Urbild aller dieser Sagen von der Vernichtung einer Stadt oder eines Landes durch einen Sandregen ist. Ein besonderer und daher beweisender Zug ist in dieser Partie nur die Herstellung des unterirdischen Ganges. Dazu kommt weiter noch das Buddhabild, und schließlich wird jeder Zweifel an dem Zusammenhang der beiden Geschichten dadurch beseitigt, daß Ho-lao-lo-kia, wie Huber gezeigt hat, die regelrechte chinesische Wiedergabe von Rauruka ist, die Stadt also in beiden Erzählungen denselben Namen trägt.

Es erhebt sich also die Frage, ob wir es hier mit einer Geschichte indischen Ursprungs, die nach Turkestan gebracht und dort lokalisiert wurde, zu tun haben oder ob eine turkestanische Lokalsage in den Vinaya der Mūlasarvāstivādin aufgenommen wurde. Huber hat sich für das letztere entschieden. Er beruft sich darauf, daß das Avadāna selbst Rauruka in eine Gegend, die außerhalb des eigentlichen Indiens liegt, also nach Turkestan versetze. Man branche, um sich davon zu überzeugen, nur die Rückreise Mahākātyāyanas nach der Zerstörung Raurukas zu verfolgen. Mahākātyāyana kommt über Khara nach Lambāka¹, dann nach Śyāmāka und weiter nach Vokkāna und endlich 'descendant vers le

¹) Huber schreibt Lamba.

Sud¹⁾ an den Indus, wo er den Bereich der Gottheit des Nordens verläßt. Von den genannten Örtlichkeiten sind zwei bis jetzt lokalisiert: Lambāka oder Lampāka entspricht dem heutigen Lamghān, Voklāna ist das heutige Wakhān. Die beiden Örtlichkeiten liegen im Süden des Pamir, d. h. zwischen Turkestan und Indien.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß, falls Huber mit seiner Ansicht, der sich auch Levi, JA XI, 5, 76 angeschlossen hat, recht haben sollte, sein Nachweis von einschneidender Bedeutung für die Geschichte des Kanons der Mūlasarvāstivādin sein würde, ganz gleich, ob man annehmen will, daß die turkestanischen Elemente dem Kanon von Anfang an angehörten oder erst später, jedenfalls aber vor der chinesischen Übersetzung, in Turkestan aufgenommen wurden. Die Sache hat sogar noch ein weitergehendes Interesse. Gegen den Schluß seines Aufsatzes bemerkt Huber: 'Dans la formule même par laquelle le *Divyāvadāna* commence le récit de la destruction de Roruka, Quand Pātaliputra monte, Roruka tombe en decadence', ne faut-il pas trouver l'expression de cette rivalité historique qui fit passer tour à tour la prépondérance des royaumes fondés sur les bords du Gange aux royaumes de l'Asie centrale?' Auch wenn man sich diesen etwas kühnen Folgerungen nicht ganz anschließen will, wird man zugestehen müssen, daß jener einleitende Satz und alles, was uns in dem Avadāna von dem Verkehr zwischen Rauruka und dem Madhyadesa berichtet wird, auf die engsten Beziehungen zwischen Indien und Ostturkestan schon in einer sehr frühen Zeit hinweisen wurde.

Ich glaube nun allerdings, daß eine genauere Prüfung der Texte zu einem ganz andern Resultate führt. Ich will gar kein Gewicht darauf legen, daß es von vornherein nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, daß das Avadāna, eines der interessantesten der ganzen Sammlung aus der etwas mageren Lokallgende herausgesponnen sein sollte. Man darf natürlich die Natur der Berichte dabei nicht außer acht lassen. Das Avadāna ist das Werk eines gewandten Erzählers, die Angaben Huen tsangs beruhen offenbar auf den mündlichen Mitteilungen der Ortseingesessenen und wir können nicht wissen, wie weit diese selbst unterrichtet waren, wieviel sie dem Pilger erzählten und wieviel er selbst vielleicht weggelassen hat.

Wichtiger ist schon etwas anderes. Die turkestanische Lokalsage haftet an der Buddhastatue, die in Pīmo verehrt wurde. Warum sollte der Verfasser des Avadāna diese Statue ganzlich ausgeschaltet und durch ein Porträt des Buddha ersetzt haben, über dessen Verbleib er nichts berichtet? Umgekehrt mußte natürlich, wenn man die Lokalsage nach dem Vorbilde des Avadāna gestaltete, das Gemälde aus der Geschichte verschwinden, und nichts war im Grunde natürlicher, als daß man dann die

¹⁾ Diese Bemerkung findet sich nur in der chinesischen Übersetzung nicht im Sanskrit Text des *Divyāvadāna*.

Sandelholzstatue von P'i-mo mit der in der ganzen buddhistischen Welt hochberühmten Sandelholzstatue des Udayana identifizierte. Huen-tsang schildert sie uns in seinem Berichte über Kauśāmbī¹⁾. Sie stand in einem großen Tempel innerhalb des königlichen Bezirkes der Stadt. Sie war aus Sandelholz geschnitten und hatte einen steinernen Baldachin. Von Zeit zu Zeit entsandte sie ein übernatürliches Licht. Fürsten aus verschiedenen Ländern hatten versucht, sie fortzunehmen, aber niemand konnte sie von der Stelle bewegen. So machte man Bilder von ihr und verehrte sie, und alle wahren Bilder des Buddha sind nach dieser Statue gemacht. Über ihre Entstehung erzählte man, daß König Udayana, als der Buddha für drei Monate in den Trayastrimśat-Himmel gefahren war, um zum Wohle seiner dort weilenden Mutter das Gesetz zu predigen, während seiner Abwesenheit ein Abbild des Meisters zu haben wünschte. Er bat daher den Maudgalyāyana, durch seine übernatürliche Macht einen Künstler in den Himmel zu versetzen, um dort das Bild des Buddha zu schaffen. Als Buddha auf die Erde zurückkehrte, erhob sich die Holzstatue von ihrem Sitze und begrüßte den Herrn der Welt, und dieser erwiderte freundlich den Gruß und sagte seinem Bilde, es werde seine Aufgabe sein, die Ungläubigen zu lehren und zu bekehren und künftige Geschlechter auf dem Wege der Religion zu leiten. Daß man durch die Identifizierung der Statue von P'i-mo mit der des Udayana mit der Tatsache in Konflikt kam, daß die letztere ja noch immer in Kauśāmbī gezeigt und verehrt wurde, wird die turkestanischen Mönche wenig bekümmert haben, auffallend ist höchstens, daß auch Huen-tsang diesen Widerspruch gar nicht bemerkt zu haben scheint²⁾.

Ich will schließlich auch nicht unerwähnt lassen, daß in dem Falle, daß die Lokalsage nach dem Avadāna gestaltet wurde, die Zurückführung der Statue auf König Udayana vielleicht auch dadurch begünstigt wurde, daß in der Quelle das Bild zu einem König Udrāyana in naher Beziehung stand. Bei der Ähnlichkeit der Namen ist, wie wir später sehen werden, gerade unser Udrāyana auch sonst mit Udayana zusammengeworfen worden, und in tibetischen Schriften, z. B. bei Tāranātha³⁾, wird der Name des Königs von Kauśāmbī Utrayana geschrieben. Selbstverständlich kann

¹⁾ Julien, *Mém.* I, 283ff

²⁾ Die Statue von Kauśāmbī hatte übrigens eine Rivalin in einer Sandelholzstatue des Buddha zu Śrāvastī. Über ihre Entstehung erzählt Fa hien (*Legge*, S. 56f.) dieselbe Legende wie Huen-tsang von der Statue zu Kauśāmbī, aber an Stelle des Udayana erscheint hier Prasenajit, und von dem Eingreifen Maudgalyāyanas wird nichts gesagt, einfacher heißt es hier, daß der König die Statue herstellen ließ, weil er sich nach dem Anblick des Buddha sehnte. Auch Huen tsang kennt die Statue von Śrāvastī, er bemerkt, daß Prasenajit sie während der Abwesenheit des Buddha im Trayastrimśat Himmel habe anfertigen lassen, als er von der Herstellung der Statue durch Udayana gehört hatte (Julien, *Mém.* I, 296)

³⁾ Taranātha, übersetzt von Schiefner, S. 71.

bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem Udayana und Udrāyana zu dem Buddhahilde stehen, der angenommene Zusammenhang zwischen beiden nur als eine Möglichkeit bezeichnet werden. Man braucht darauf auch kein Gewicht zu legen, die Hineinbeziehung des Udayana in die Lokallegende wurde sich meines Erachtens, wie oben bemerkt, schon durch die Popularität der von ihm erzählten Geschichte zur Genüge erklären.

Es gibt nun aber auch abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen ein paar Angaben in dem *Avadāna* die gegen die Lokalisierung von Rauruka in Ostturkestan sprechen. Hiruka und Bhuruka entfliehen zu Schiff durch einen unterirdischen Kanal, der von ihrem Hause bis zum Flusse reicht, aus der Stadt. So hat es ihnen Mahākātyayana geraten *yuvām yāvac ca grham yāvac ca nadi atrāntare surungām khānayitvā grhasamīpe nāram sthapayitvā tisthatah | yadā ratnavarsam patet tada ratnānam nāram purayitvā nispālayitavyam it* (574, 28ff., 575, 17ff.) Genau so führen sie es aus *Hiru Bhurukābhyām agrāmātyābhyām yāvac ca grham yāvac ca nadi atrāntare surungām khānayitvā grhasamīpe ca nauh sthapitā* (576 5f.), *Hiru Bhurukāv agramātyau ratnanām nāram purayitvā nispālayitau* (576, 21f.) Wenn der Erzähler die Minister das Schiff bei dem Hause verankern läßt, so stellt er sich die *surungā* offenbar als mit Wasser gefüllt dar. Die Herstellung eines solchen unterirdischen Kanals dürfte etwas schwierig gewesen sein, aber solche Bedenken sind bei einer Legende, die so viel Wunderbares berichtet, kaum berechtigt. Wichtig ist nur, daß der Erzähler die Minister die Fahrt offenbar auf dem Flusse fortsetzen läßt. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß ein Erzähler, der nur einigermaßen mit den Verhältnissen Ostturkestans bekannt war, auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Helden eine Reise zu Schiff machen zu lassen¹⁾. Seine Angaben lassen eher darauf schließen, daß das Rauruka, das er im Sinne hatte, in der Nähe eines großen schiffbaren Flusses lag.

Seltsam ist es ferner auch, daß die Kaufleute aus Rājagṛha dem Udrāyana erklären, Rājagṛha liege im östlichen Lande *asti deśa pūrvadeśe Rājagṛham nagaram* (545, 17). Nun liegt allerdings Rājagṛha etwa 4 Grad östlicher als die Stadt, wo man das turkestanische Rauruka anzunehmen hat, aber das spielt für die Lage der beiden Orte zueinander doch keine Rolle im Verhältnis zu den mehr als 1200 Kilometern, die Rājagṛha südlicher liegt. Man sollte statt *pūrvadeśe* also eher *dakṣinadeśe* erwarten. Allenfalls könnte man annehmen, daß *pūrvadeśe* vom rein indischen Standpunkte aus gedacht sei und das östliche Indien bezeichnen solle, aber diese Annahme ist ein Notbehelf, und besser würde sich der Ausdruck jedenfalls erklären, wenn Rauruka wirklich westlich von Rājagṛha liegen würde.

¹⁾ Auch Foucher, B F I F O IX, 31, *Beginnings of Buddhist Art*, p 239 hat schon bemerkt, daß die Reise zu Schiff nicht zu der Lokalisierung von Rauruka in Zentralasien passe, obwohl er, wie er meint, der Verfasser des *Avadāna* sicherlich bekannt war.

Mir scheint endlich auch die Reiseroute Mahākātyāyana's mit der Lokalisierung Raurukas in Ostturkestan unvereinbar zu sein, obwohl Huber sie gerade als Beweis dafür verwendet hat. Die vier Stationen, die im Texte genannt sind, sind Khara, Lambāka, Śyāmāka, Vokkāṇa. Khara läßt sich vorläufig nicht lokalisieren. Lambāka ist, wie schon bemerkt, das heutige Lamghān, Vokkāṇa das heutige Wakhān. Das dazwischensliegende Śyāmāka, das auch bei Varāhamihira, Brhats. 14, 28 und in der Form Śyāmaka Märk. Pur. 58, 47 erscheint, kann nur in der Gegend des heutigen Chitrāl gesucht werden. Lévi, JA. XI, 5, 76f. hat Śyāmāka in dem Šo-mi des Sung-yun (Chavannes, B. É. F. E. O. III, 406), des Pei-ši (ebd.) und des Tang-šu (Chavannes, Documents p. 159) und dem Šang-mi des Huen-tsang (Mém. II, 206) wiedererkannt, die schon früher mit Chitrāl identifiziert waren¹⁾.

Betrachtet man nun die Lago der genannten drei Örtlichkeiten auf einer Karte, so zeigt sich, daß Mahākātyāyana, wenn er, von Khotan kommend, zuerst nach Lambāka, dann nach Śyāmāka und schließlich nach Vokkāṇa gezogen sein sollte, eine höchst unpraktische Reise gemacht haben mußte, denn Lambāka ist der südlichste, Vokkāṇa der nördlichste Punkt. Das Naturliche wäre gewesen, die Reise in genau umgekehrter Richtung zu machen. Die Reise von Lambāka nach Vokkāṇa, die im wesentlichen in nördlicher Richtung verläuft, macht es daher wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt Rauruka südlich von Lambāka lag²⁾.

Aus den bisherigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das Rauruka des Avadāna eine Stadt gewesen sein muß, die westlich von Rājagṛha, südlich von Lambāka am Ufer eines Flusses lag. Was wir sonst von ihr erfahren, läßt darauf schließen, daß es eine bedeutende Stadt war, die in Handelsbeziehungen zu Magadha stand, die aber früh — nach der Erzählung schon zur Zeit des Buddha — zugrunde ging. Es fragt sich, ob wir eine solche Stadt nachweisen können.

Im Mahā-Govindasutta des Dīghanikāya (II, 235) wird erzählt, wie nach dem Tode des mythischen Königs Disampati der Brahmane Govinda das Reich zwischen Reṇu, dem Sohne des Königs, und den anderen Kṣa-

¹⁾ Vgl. Marquart, *Erānshahr*, S 63; 243ff.

²⁾ In der von I tsing herrührenden chinesischen Übersetzung des Vinaya ist die Reise des Mahākātyāyana, wie Lévi, JA. XI, 5, 113f., angibt, noch etwas weiter ausgeführt. Er will von Vokkāṇa weiter in den Madhyadeśa gehen und überschreitet den Sue-ling (Hindukusch). Dann folgt die Erzählung von der Errichtung des Pulacaitya. Darauf überschreitet er den Fluß Fu č'a (Oxus) und kommt nach der Stadt Pu ša. Dort schert er sich Bart und Haupthaar und schneidet sich die Nagel. Über dem Haar und den Nageln errichten die Leute ein nach diesen benanntes Caitya. Von da wendet sich Mahākātyāyana nach dem Süden und gelangt nach Śrāvastī. Da es sich um die Verlängerung der Rückreise handelt, hat sie für die Frage, die uns hier beschäftigt, keine Bedeutung.

triyas verteilte *Tatra sudam mayhe Renussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse

Dantapuram Kalīngānam Assakānam ca Potanam
Mahissati Avantīnam Sovirānañ ca Rorukam
Mithilā ca Videhānam Campā Angesu māpitā
Bārānasī ca Kāśīnam ete Govindamāpitā ti
Sattabhū Brahmadatto ca Vessabhū Bharato saha
Renu dve ca Dhataratthā tadassum satta Bhārata ti

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III, 208 im Govindīyasūtra vor, wo anstatt des Senartischen Textes zu lesen ist

*Dantapuram*¹⁾ *Kalīngānām Aśmakānām ca Potanam*²⁾
*Māhismatīm*³⁾ *c Avantīnām*⁴⁾ *Sauvirānām ca Rorukam*⁵⁾
*Mithilām ca Videhānām*⁶⁾ *Campām*⁷⁾ *Angesu māpaye*⁸⁾
*Vārānasīm*⁹⁾ *ca Kāśīsu etam Govindamāpitam*¹⁰⁾

Hier wird also Roruka, sk. Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt, die im Mahāvastu in M erhaltene Lesart *Lolakam* geht natürlich auf *Loluva*, die alte östliche Namensform, zurück. Rauruka ist die Hauptstadt der Soviras sk. Sauvīras, und ihr Herrscher führt den Namen Bharata. In genauer Übereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Ādittajātaka (424 III, 470, 6) berichtet, daß im Sovirareiche in der Stadt Roruva der Großkönig namens Bharata lebte (*Soviraratthe Roruvanagare Bharatamahārājā nāma*)¹¹⁾. In der Einleitung zum Sivijātaka (IV, 401, 12) wird das Ādittajātaka daher auch als Sovirajātaka bezeichnet.¹²⁾

Die Sauvīras sind Pāṇini wohl bekannt. Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen, die im Lande der Sauvīras liegen (4, 2 76), und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Sauvīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache verraten. In der Literatur erscheinen die Sauvīras fast immer in Verbindung mit den Sindhuis. Es scheint, daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Sauvīras durch die Saindhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat. In einem 'alten Itihāsa', dem Vidula putrānūsāsana im Mbh 5, 133—136, wird erzählt, daß Sañjaya, der Sohn

1) B *antahpuram*, M *antahpuram* Senart *atah puram*

2) BM *nām ca aśmakānām yotanam* (M *yottanam*)

3) B *māhīyati*, M *mohāyati* 4) BM *ravaratthi* (M *rti*) *nām*

5) M *lolakam* 6) BM *videhām* 7) BM *cayā*

8) M *māmaye* 9) B *vārānasī*, M *vārānam*

10) M *govindamāpitam*

11) Die birmanische Handschrift B^d hat *Soviraratthe* durch *Sivarathe* und hier und 474, 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Roruva* ersetzt. *Roruva* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Loluva*.

12) B^d liest hier *Sivirajātaka*. Sicherlich ist auch, wie schon Anderen Index erkannt hat, in der Einleitung zum Dasabrāhmaṇaj (IV, 360 24) *Sovirajātaka* anstatt des von Fausboll in den Text aufgenommenen *Sivirajātaka* von C¹², 1 *ulāra jātaka* von B^d zu lesen. Auch hier ist Jāt 424 gemeint.

der Vidulā, ein Sauvira, von dem Sindhurāja besiegt worden war (133, 4, 134, 4) Der Gegensatz zwischen Saindhavas und Sauvīras zeigt sich deutlich in der Aufforderung der Mutter an den Sohn, sich mit den Sauvīra-Mädchen zu vergnügen, nicht den Saindhava-Mädchen zu folgen (134, 32), die Saindhavas zu erschlagen (135, 21)¹⁾ Die dominierende Stellung der Saindhavas tritt auch in der Bezeichnung zutage, die Jayadratha, der König der Sindhū Sauvīras, im Epos erhält Er wird für gewöhnlich Saindhava genannt (1, 186, 21, 2, 34, 8, 4, 18, 4, 6, 45, 55, 14, 77, 9), Saindhavako rājā (6, 45, 56), Sindhurāja (1, 67, 109, 5, 55, 43, 14, 77, 11) In der Schilderung des Kampfes seines Volkes gegen Arjuna wegen des Opferrosses in 14, 77f wird stets von Saindhavas gesprochen Auch im Abhimanuvadha-, Pratiyū- und Jayadrathavadhaparvan des 7 Buches (7, 33 bis 162) wird er meistens Saindhava genannt, daneben findet sich Sindhurāja, Sindhurājan, Sindhurāj, Sindhupati, Saindhavako rājā oder nrpaḥ Ebenso ist sein Vater Vrddhaksatra der Sindhurāja (146, 110) Nur 75, 11 wird Jayadratha als Sauvīra-Sindhūnām īśvaraḥ bezeichnet Im Draupadiharana- und Jayadrathavimokṣanaparvan des 3 Buches (3, 202—272) ist allerdings der Unterschied zwischen Saindhava und Sauvira ziemlich verwischt Jayadratha ist hier patih Sauvīra Sindhūnām (207, 8), er bietet Draupadi an, die Herrschaft über alle Sindhū Sauvīras mit ihm zu teilen (207, 20), sein Heer sind die Sindhū Sauvīras (271, 50), zwölf Sauvīraka Prinzen folgen ihm (205, 9, 271, 27) Am häufigsten wird er auch hier einfach Saindhava genannt, daneben Sindhurāja, rājā Sindhūnām, Sindhupati, Saindhavo rājā, Saindhavako nrpaḥ Aber dieser Titel wechselt hier mit Suvirarāstraṇa (268, 1), Sauvīrarāja (265, 12, 268, 12 13), Sauvira (267, 7, 271, 8), Sauvīraka (267, 2), Suvira (268 3) Auch seine Brüder werden Sauvīravīrah genannt (265 13) Sein gesamtes Heer ist Saindhava dhvajinī (271, 7) Saindhavasamākāḥ (271 36) aber auch Suvirāḥ (271, 9)

Jayadrathas Herrschaft reicht über die Grenzen der Sindhū Sauvīras hinaus Nach Mbh 8, 5, 11 gebietet er über zehn Reiche von denen das Sindhū Reich das erste ist

*Sindhurāstramukhānīha daśa rāstrāṇi yāni ha |
vase tisthanti virasya yah sthitas tara śāsane ||
alsauhinīr daśaikam ca vinirjitya śitāḥ śarāḥ |
Arjunena hato rājan mahāvīro Jayadrathah ||*

Die Namen der zehn Reiche werden, soviel ich weiß, nirgends angegeben, In der Erzählung vom Raube der Draupadi erscheinen im Gefolge der

¹⁾ Daß Saindhavas und Sauvīras zwei verschiedene Völker waren, zeigt sich auch Markandeyap 132 45ff, wo von Marutta erzählt wird, daß er Sauvira, die Tochter des Suvira und Vapusmata die Tochter des Herrn der Sindhū (Sindhuhartr) zu Gemahlinnen hatte Damit kann die von Pargiter, Markandeyap Übersetzung, S 315, geäußerte Vermutung, daß Sauvira der Volksname, Sindhū der Name des von ihnen bewohnten Gebietes sei wohl als erledigt gelten

triyas verteilte *Tatra sudam mayhe Renussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse

Dantapuram Kalingānam Assakūnam ca Potanam
Māhissatī Avantīnam Sovīrānā ca Rorukam
Mithilā ca Videhānam Campā Angesu māpitā
Bārānasī ca Kāśīnam ete Govindamapitā tī
Sattabhū Brahmadaṭṭo ca Vessabhū Bharato saha
Renu die ca Dhataratthā tadāsum satṭa Bhārātā tī

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III, 208 im Gavindiyasūtra vor, wo anstatt des Senart'schen Textes zu lesen ist

*Dantapuram*¹⁾ *Kalingānām Aśmakānām ca Potanam*²⁾
*Māhismatīm*³⁾ *c Avantīnām*⁴⁾ *Sauvīrānām ca Rorukam*⁵⁾
*Mithilām ca Videhanām*⁶⁾ *Campam*⁷⁾ *Angesu māpaye*⁸⁾
*Vārānasīm*⁹⁾ *ca Kāśīsu etam Govindamāpitam*¹⁰⁾

Hier wird also Roruka sk Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt, die im Mahavastu in M erhaltene Lesart *Lolakam* geht natürlich auf *Loluvam*, die alte östliche Namensform, zurück. Rauruka ist die Hauptstadt der Sovīras, sk Sauvīras, und ihr Herrscher führt den Namen Bharata. In genauer Ubereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Ādittajataka (424 III, 470, 6) berichtet, daß im Sovīrareniche in der Stadt Rorua der Großkönig namens Bharata lehte (*Sovīraratthe Rorutanagare Bharatamahārājā nāma*)¹¹⁾. In der Einleitung zum Siviṇḍatāka (IV, 401, 12) wird das Ādittajataka daher auch als Sovīrajātaka bezeichnet¹²⁾.

Die Sauvīras sind Panini wohl bekannt. Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen, die im Lande der Sauvīras liegen (4, 2, 76) und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Sauvīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache vertragen. In der Literatur erscheinen die Sauvīras fast immer in Verbindung mit den Sindhvas. Es scheint, daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Sauvīras durch die Saindhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat. In einem 'alten Itihāsa', dem Vidulaputrānuśāsana im Mbh 5, 133—136, wird erzählt, daß Sañjaya, der Sohn

1) B *antahpuram*, M *antahpuram*. Senart *atah puram*.

2) BM *nām ca aśmakānām yotanam* (M *yottanam*).

3) B *māhissatī*, M *mohissatī*. 4) BM *cavartī* (M *ritī*) *ndm*.

5) M *lolakam*. 6) BM *videhām*. 7) BM *cayā*.

8) M *māpaye*. 9) B *vārānasī*, M *vārānasī*.

10) M *govindamāpitam*.

11) Die birmanische Handschrift B⁴ hat *Sovīraratthe* durch *Sivraratthe* und hier und 474 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Rorua* ersetzt. *Rorua* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Lolua*.

12) B⁴ heist hier *Sivrajātaka*. Sicherlich ist auch wie schon Andersen Index erkannt hat, in der Einleitung zum Dasabrahmapaj (IV, 360 24) *Sivrajātaka* anstatt des von Fausboll in den Text aufgenommenen *Sucrajātaka* von C⁴, 1, 1 *Surajātaka* von B⁴ zu lesen. Auch hier ist Jāt 424 gemeint.

des Rudradāman in Junāgadī (Ep Ind VIII, 44) in der Liste der Länder des Mahāksatrapa Kaccha vor Sindhu Sauvīra erscheint *pūrvāpar Ālarā-ranty-Anūpanīrd Ānartta-Surāstra-Śīaśbhjra-Maru-Kaccha-Sindhu Sau-īra Kukur-Āparānta-Nīśādūdinām rīsayānām*. An der zweiten der angeführten Stellen sind zwischen die Sauvīras und die Ānartas die Ābhīras eingeschoben, und da Ptolemaeus angibt, Abiria sei ein Distrikt über Patalene¹⁾, so wird man annehmen dürfen, daß die Ābhīras im südöstlichen Teil der heutigen Provinz Sind saßen, bis etwa zum Rann von Cutch, der sich aber in alter Zeit viel weiter nach Norden ausdehnte als heute²⁾. Aus anderen Stellen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, ergibt sich, daß sich das Gebiet der Ābhīras am Rande der großen indischen Wüste noch viel weiter nach Norden hinauf erstreckte, andererseits scheint es nicht bis an den Indus selbst gereicht zu haben. Milindapañha S 359 wird im Vergleich von einem reichen Schiffsherrn gesprochen, der, wenn er in einem Hafen guten Verdienst gehabt hat, auf das große Meer hinausfährt und nach Vanga, Takkola, Cina, Sovira, Surattha, Alasinda, Kolipattana, Suvannabhūmi oder einem anderen Platze, wo Schiffe zusammenkommen, reist. Wenn man mit Seeschiffen in das Land der Sauvīras fuhr, ist anzunehmen, daß es bis an die Küste reichte. Das Ostufer des unteren Indus scheint danach Sauvīraland gewesen zu sein, wie weit es sich über den Indus hinaus nach Westen erstreckte, läßt sich nicht sagen. Für die Bestimmung der nördlichen Grenze kommt eine Bemerkung Al Bērūnīs in Betracht. Er zitiert, I, 300ff der Sachauschen Übersetzung, aus dem Vāyupurāna und der Brhatsamhitā zwei Völkerlisten die den Namen der Sindhu Sauvīras enthalten, und fügt hinter Sauvīra ein, daß es Multān und Jāhrāwar sei. Jāhrāwar, wofür Raverty, JASB 61, I, S 219, Jāhrāwar liest, lag nahezu 50 *mil* oberhalb von Multan am Zusammenfluß des Jiblam mit dem Chāndrā Flusse³⁾. Wenn diese Lokalisierung auch für die ältere Zeit, wie die Bemerkung im Milindapañha zeigt, zu eng erscheint, so stimmt sie doch in einer Hinsicht gut zu der oben erwähnten Angabe des Mahābhārata, daß die Śībis, Sauvīras und Saindhavas ein einziges Reich bildeten, aus der man schließen darf, daß die Śībis Grenznachbarn der Sindhu Sauvīras waren.

Schon auf Grund der Angaben des Diodorus und Curtius batte man die *Σίβοι* oder Sibi in die Gegend des heutigen Jhang versetzt⁴⁾, eine Inschrift aus dem Jahre 403 auf einem bei Shorkot im Jhang District gefundenen Kessel macht es jetzt sicher, daß Shorkot Śībipura, die Hauptstadt des Śībilandes, war⁵⁾. Grenzten Śībis und Sindhu Sauvīras anein-

¹⁾ Haig The Indus Delta Country, S 19, setzt Patala ungefähr 35 englische Meilen südöstlich von Haidarabad an.

²⁾ V A Smith Early History of India⁴, S 109 Anm 1.

³⁾ So nach Raverty a a O, anders Sachau Alberuni's India I, 260.

⁴⁾ V A Smith JRAS 1903, S 689.

⁵⁾ Vogel, Ep Ind XVI, 15.

Sindhu-Sauvīras die Kulindas, Trigartas, Ikṣvākus und als die bedeutendsten die Śibis Kotikāśya, der Śaibya, ist der Vertraute des Jayadratha Śibis, Sauvīras und Sindhus bilden das Reich des Jayadratha *Kaccid elah Śibin ādhyān Sauirān saha Sindhubhik | anutisthasi dharmena ye cānye viditās trayā*, fragt Draupadī den Jayadratha (267, 11), und 271, 3 werden zur Bezeichnung des gesamten Heeres des Königs die drei Völkernamen verwendet *Śibi-Sauvīra Sindhūnām viśādaś cāpy ajāyata* Diese nahe Beziehung der Śibis zu den Sindhu Sauvīras spiegelt sich auch in der Völkergenealogie, Hariv 1, 31, 29f wieder, wo die Sauvīras auf Śibi als Stammvater zurückgeführt werden

*Śibeś ca putrāś catvāro vīrās trailokyaviśrutāḥ |
Vrsadarbhah Suvīrāś ca Madrakah Kailayas tathā |
tesām janapadāḥ sphitāḥ Kailayā Madrakās tathā |
Vrsadarbhah Suvīrāś ca¹⁾*

Nach der Darstellung des Harivamśa unterstand auch die Kuste von Kāthiāwār dem Sindhu-Könige Als die Yādavas Mathurā verlassen, ziehen sie nach dem Anūpa des Sindhu-Königs und lassen sich in Dvāravatī nieder (*Anūpam Sindhurājasya prapetur Yadupumgarāḥ* 2, 56, 22, *viśayam Sindhurājasya śobhitam puralāksanāḥ* 2, 56, 26) Natürlich darf man aus dieser Äußerung nicht mit Pargiter, Markandeyap Übers S 315, schließen, daß das eigentliche Sindhuland sich bis nach Kāthiāwār erstreckte

Durch den Zusammenhang mit den Sindhus ist das Gebiet, in dem wir die Sauvīras zu suchen haben, bereits einigermaßen bestimmt; es muß in der Nähe des Indus gelegen haben Weiter führen uns zwei Reiserouten, die sich im Bhāgavatapurāṇa finden

*Ānarta Sauvīra Maruḥs tīrtvā Vinasānam Harih |
giriṇ nadir atiyāya puragrāmarajākārān ||
tato Drsadiatim tīrtvā Mukundo 'tha Sarasvatīm |
Pāñcālān atha Matsyūmś ca Śakraprastham athāgamat || (10, 71, 21f)
atha dūragatān Chaurih Kauravān vīrahātūrān |
sammivartya drdham smigdhān prūyūt svanagarim priyāḥ ||
Kurujāngala-Pāñcālān Chūrasenān sa Yāmunān |
Brahmārtam Kurukṣetram Matsyān Sārasvatān atha ||
Marudhanvam atikramya Sauir-Abhīrayoh parān |
Ānartān Bhārgavo 'pāgūc chrāntavāho manāg vibhuh || (1, 10, 33ff)*

Auf dem Wege von Ānarta in Kāthiāwār nach der Wüste von Mārwar oder Jodhpur muß also das Land der Sauvīras gelegen haben, doch läßt sich von diesem Gebiet mit Sicherheit Cutch ausscheiden, da in der Inschrift

¹⁾ Warum Pargiter a a O S 315 gerade diese Genealogie "fanciful" nennt, weiß ich nicht Aus Mbh I, 67, 60. wo unter anderen Königen ein Suvīra als ein Krodhavyāsa gāṇa entsprossen erwähnt wird (*Madrakah Karṇaveśaś ca Suklārtakah Kālakas tathā | Suvīrāś ca Subāhuś ca mahārīro 'tha Bṛhikah*) ist gar nichts zu entnehmen, da es ganzheh unklar bleibt, ob hier der Stammvater der Sauvīras gemeint ist

des Rudradāman in Junāgadh (Ep Ind VIII, 44) in der Liste der Länder des Mahāksatrapa Kaccha vor Sindhu Sauvira erscheint *pūrvāpar Ālarā vānti Anūpanīrd Anartta-Surāstra-Sin[bh]ra Maru-Kaccha Sindhu Sauvira Kukur Āparāmta Nisādādīnām vāsāyānām*. An der zweiten der angeführten Stellen sind zwischen die Sauvira und die Ānartas die Ābhīras eingeschoben, und da Ptolemaeus angibt, Abiria sei ein Distrikt über Patalene¹⁾, so wird man annehmen dürfen, daß die Ābhīras im südöstlichen Teil der heutigen Provinz Sind saßen bis etwa zum Rann von Cutch, der sich aber in alter Zeit viel weiter nach Norden ausdehnte als heute²⁾. Aus anderen Stellen auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, ergibt sich, daß sich das Gebiet der Ābhīras am Rande der großen indischen Wüste noch viel weiter nach Norden hinauf erstreckte, anderseits scheint es nicht bis an den Indus selbst gereicht zu haben. Mihndapanīha S 359 wird im Vergleich von einem reichen Schiffsherrn gesprochen, der, wenn er in einem Hafen guten Verdienst gehabt hat, auf das große Meer hinausfährt und nach Vanga, Takkola, Cina, Sovira, Surattha Alasanda, Kolapattana, Suvannabhūmi oder einem anderen Platze, wo Schiffe zusammenkommen, reist. Wenn man mit Seeschiffen in das Land der Sauvira fuhr, ist anzunehmen, daß es bis an die Küste reichte. Das Ostufer des unteren Indus scheint danach Sauviraland gewesen zu sein, wie weit es sich über den Indus hinaus nach Westen erstreckte, läßt sich nicht sagen. Für die Bestimmung der nördlichen Grenze kommt eine Bemerkung Al Bērūnīs in Betracht. Er zitiert, I 300ff der Sachauschen Übersetzung aus dem Vāyupurāna und der Brihatsamlita zwei Völkerlisten die den Namen der Sindhu Sauvira enthalten, und fügt hinter Sauvira ein, daß es Multan und Jahrawar sei. Jahrawar wofür Raverty, JASB 61 I, S 219 Jharāwar hest lag nahezu 50 mil oberhalb von Multān am Zusammenfluß des Jihlam mit dem Chāndrā Flusse³⁾. Wenn diese Lokalisierung auch für die ältere Zeit, wie die Bemerkung im Mihndapanha zeigt zu eng erscheint, so stimmt sie doch in einer Hinsicht gut zu der oben erwähnten Angabe des Mahabharata, daß die Śibis Sauvira und Sandhava ein einziges Reich bildeten, aus der man schließen darf, daß die Śibis Grenznachbarn der Sindhu Sauvira waren.

Schon auf Grund der Angaben des Diodorus und Curtius hatte man die Σιβοι oder Sibi in die Gegend des heutigen Jhang versetzt⁴⁾, eine Inschrift aus dem Jahre 403 auf einem bei Shorkot im Jhang District gefundenen Kessel macht es jetzt sicher, daß Shorkot Sibi-pura, die Hauptstadt des Sibilandes war⁵⁾. Grenzten Śibis und Sindhu Sauvira anein-

¹⁾ Haug The Indus Delta Country S 19 setzt Patala ungefähr 35 englische Meilen südöstlich von Haidarabad an.

²⁾ V A Smith Early History of India⁴ S 109 Anm 1.

³⁾ So nach Raverty a a O anders Sachau Alberuni s India I, 260.

⁴⁾ V A Smith JRAS 1903 S 689.

⁵⁾ Vogel Ep Ind XVI 15.

ander, so wird man die Sauvīras, die sich mit Sicherheit östlich vom Indus nachweisen lassen, in dem heutigen Multān-District, vielleicht auch noch westlich davon im Muzaffagarh-District, ansetzen dürfen, also da, wohin auch Al-Bērūnī sie verlegt. Das Land der Saindhavas wird weiter westlich zu suchen sein; es wird sich aber den Indus hinauf noch weit nach Norden erstreckt haben und vielleicht sogar den Salt Range eingeschlossen haben¹⁾. Nur so wird es begreiflich, daß in der Völkerliste des Mahābhārata 6, 9, 53²⁾ die Sindhu-Sauvīras zwischen den Kāśmīras und den Gāndhāras genannt sind: *Kāśmīrah Sindhu-Saurīrā Gāndhārā Darśakās tathā*, und daß Mbh. 3, 51, 25 die Saindhavas unter lauter nördlichen Völkern erscheinen; hier stehen sie in einem Verse mit den Hārahūnas, Cīnas und Tuṣāras³⁾. Nur so lassen sich auch die Angaben Kālidāśas im Raghuv. 15, 87ff verstehen. Er erzählt, daß Rāma auf Yudhājits Vorschlag dem Bharata das Land, das den Namen Sindhu führt, schenkte (*Yudhājitaś ca samdeśāt sa deśam Sindhunāmakaṃ | dadau dattaprabhāvāya Bharatāya dhrtaprajāḥ*). Bharata besiegte dort die Gandharvas und zwang sie, den Waffen zu entsagen und sich ganz der Musik zu widmen. Darauf weihte er seine beiden Söhne Takṣa und Puṣkala in den beiden Hauptstädten, die ihre Namen trugen, zu Königen und begab sich wieder zu Rāma (*sa Takṣa-Puṣkalau putrau rājadhānyos tadākhyayoh | abhisicyābhisekārtau Rāmāntikam agāt punah*). Aus den Worten geht meines Erachtens nicht hervor, daß man das Land von Takṣasīlā und Puṣkalāvati als Sindhudeśa bezeichnete, wohl aber, daß nach der Vorstellung Kālidāśas der Sindhudeśa bis an die Grenzen von Gandhāra reichte⁴⁾. Die Frage, was die Inder unter dem Sindhu-Lande verstanden, bedarf aber noch der weiteren Auf-

¹⁾ Haig, a. a. O. S 35, folgert das aus der Bemerkung Huen-tsangs, daß Sin tu Steinsalz erzeugte, südlich des Salt Range wird am Indus nirgends Steinsalz gefunden. Mit den übrigen Angaben Huen-tsangs über Sin tu läßt sich aber der Einschluß des Salt Range nur schwer in Einklang bringen.

²⁾ Die Liste des Mahābhārata findet sich auch im Padmapurāṇa 3, 6, 10ff.

³⁾ Im übrigen ist aus der Reihenfolge der Nomen in den Völkerlisten der Purāṇas und bei Varahamihira für die Lage der Länder zueinander nicht viel zu entnehmen. In der Liste der Brhats 14, 17ff, die Mārkaṇḍeya 53, 30ff reproduziert wird, werden die Sindhu Sauvīras unter den Völkern des Südwestens aufgezählt, in der Liste, die sich gleichlautend im Brahma-, Kūrma- und Viṣṇupurāṇa findet (Kirkel, Kosmographie der Inder, S. 70f), erscheinen die Sauvīras und Saindhavas unter westlichen Völkern. In der zweiten Liste, die im Brahmāṇḍa-, Brahma-, Mārkaṇḍeya-, Matsya-, Vāmana- und Vāyupurāṇa enthalten ist (Kirkel a. a. O. S 71ff), werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Nordens genannt.

⁴⁾ Man darf sich für das Bestehen dieses Sindhudeśa nicht etwa auf Al Bērūnī berufen, der I, 261 der Sachaushen Übersetzung eine Stelle des Matsyapurāṇa zitiert: 'the river Sindhu flows through the countries Sindhu, Darada, Zindutunda (?) Gāndhāra, Rūrasa (?) Krūra (?) usw. Die Stelle muß fehlerhaft sein. Weder im Matsyap. 121, 46, noch in der entsprechenden Strophe des Vāyup. 47, 45 steht etwas von einem Lande Sindhu; in beiden Fällen beginnen die Listen, die im übrigen vielfach entstellt sind, mit den Daradas.

Klärung. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß man den Namen zum Teil auf das westliche Uferland des Indus beschränkt hat, wobei allerdings zu beachten ist, daß sich der Lauf des Indus gegen früher stark nach Westen verschoben hat. Vātsyāyana, Kāmas. 5, 6 (S. 301) gibt an, daß bei den Saindhavas Pförtner, Diener und andere derartige Leute freien Zutritt in den Harem haben¹⁾. Der Kommentator Yaśodhara bemerkt dazu: *Sindhunāmā nadas tasya paścimena Sindhudeśas tatrābhavānām*. Yaśodhara gehört dem 13. Jahrhundert an, aber schon Huen-tsang sagt (Mém. II, 169), daß man, von Osten kommend, nach Überschreitung des großen Flusses Sin-tu in das Reich von Sin-tu gelange. Und in Übereinstimmung damit gibt er später (Mém. II, 172) an, daß man, wenn man von Sin-tu mehr als 900 li nach Osten gehe, nach Überschreitung des Indus am östlichen Ufer nach dem Reich von Mou-lo-san-p'u-hu komme, an dessen sachlicher Identität mit Multān nicht gezweifelt werden kann. Wenn im Laufe der Zeit der Name Sindhu gerade auch für das Gebiet üblich wurde, in dem wir mit Sicherheit die Sauvīras nachweisen können²⁾, so wird sich das daraus erklären, daß die Sindhus und Sauvīras seit alters ein Reich bildeten, dessen Schwerpunkt im Sindhu-Lande lag. Der Name der Sauvīras wurde dadurch allmählich völlig durch Sindhu verdrängt.

Irgendwo in dem Gebiet, das sich vom Multān-District südlich an den Ufern des Chenāb (Asiknī) und des Indus erstreckt, muß also das alte Rauruka gelegen haben, und es ist verlockend, den Namen mit Aror, heute auch Alor, zu identifizieren³⁾. Aror war nach den mohammedanischen Historikern die alte Hauptstadt der Hindu-Rājās von Sind, die 712 n. Chr. von Muhammad b. Qāsim erobert wurde. Die Stadt lag am Ufer der alten Induslaufes und wurde um 962 durch ein Erdbeben zerstört, durch das auch der Fluß in ein anderes Bett abgeleitet wurde. Die Ruinenstätte befindet sich fünf englische Meilen östlich von der Stadt Rohri im Sukkur-Distrikt. Raverty, JASB 61, I, S 209, Anm 121, bestreitet, daß in dem anlautenden *a* von Aror der arabische Artikel stecke, da Alor oder Aror schon Jahrhunderte, ehe die Muhammedaner es kennenlernten, der Hindi-

¹⁾ Eine ähnliche Freiheit des Verkehrs findet sich noch heute speziell bei den Frauen von Shikārpur, das westlich vom Indus liegt. Ross, The Land of the Five Rivers and Sind, S 56, bemerkt, daß die Hindu-Frauen von Shikārpur wegen ihrer Schönheit berühmt seien und größere Freiheit geseßen als die Frauen irgendeiner anderen Stadt in Sind. Sie besuchen den Bazar mit unverhultem Haupte und unterhalten sich frei mit Männern.

²⁾ Im Śatruñjaya-Māhātmya heißt es z B, daß Śūra, der Sohn des Yadu, seinem Sohne Suvira das Reich in Mathurā übergab und eine Sauvira-Stadt im Sindhu-Lande (*puram Sindhuṣu Sauvīram*) gründete; siehe Weber, Über das Śatruñjaya-Māhātmyam, S. 35.

³⁾ Einen Zusammenhang zwischen Aror und Rauruka hat schon S. Mazumdar Sastri, Notes on Cunningham's Ancient Geography of India, p 700, vermutet, allerdings ohne eine Begründung zu geben.

Name der Stadt gewesen sei, aber den Beweis dafür gibt er nicht, und ich weiß auch nicht, wie er sich erbringen ließe. Nun schreiben aber die älteren arabischen Geographen den Namen stets Alror *الردور*, wofür Aldor *الدور* und Alroz *الروز* natürlich nur Schreibfehler sind, so Al Mas'ūdī (943 n. Chr.), Al Istakhrī (zwischen 951 und 961), Ibn Hauqal (976)¹⁾, erst Al Bērūnī (1028) schreibt Aror *ارور*²⁾, während sich bei Al Idrīsī (1150) Ror *رور* findet³⁾, wofür die Handschriften auch *ردور* bieten. Ich halte es danach doch für sehr wahrscheinlich, daß der alte indische Name Ror lautete, was sich ohne Schwierigkeiten auf Rauruka, Roruva zurückführen läßt. Natürlich konnte es sich, wenn Rauruka wirklich schon in vorchristlicher Zeit zugrunde ging, nur um ein Fortleben des alten Namens der Landeshauptstadt handeln, aber eine solche Übertragung des Namens auf die neue Grundung wurde nichts Auffallendes haben. Übrigens erklärt die Sage, wie Ross, *The Land of the Five Rivers and Sindh*, S. 70f. angibt, den Untergang von Aror in ähnlicher Weise wie den von Rauruka durch eine Missetat seines Königs. Er soll das *jus primae noctis* bei den Brauten seiner Stadt für sich beansprucht haben, und da er von seiner Forderung nicht abzubringen war, genau wie ein Fakir es prophezeit hatte, das Verderben über die Stadt gebracht haben. Indessen besteht kaum ein Zusammenhang zwischen den Sagen von Aror und Rauruka, da solche Geschichten, wie Ross bemerkt, fast von allen Ruinenstätten in Sind erzählt werden. So wird z. B. die Zerstörung von Brahmanābād im Thar und Pärkar-District von der Sage in genau derselben Weise begründet wie die von Aror⁴⁾.

Mag nun aber der Name Raurukas in Aror erhalten sein oder nicht, wir haben jedenfalls in dem Rauruka im Lande der Sauvīras eine Stadt, für die, soweit unsere Kenntnis reicht, alle Angaben, die in dem Avadāna über Rauruka gemacht werden, zutreffen. Das Rauruka der Sauvīras liegt westlich von Rajagrha, südlich von dem Lande der Lambākas. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es in der Nähe des Indus lag. Es war eine der alten sieben Städte Indiens, muß aber früh zugrunde gegangen sein, da es in historischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Solange Rauruka bestand, war es sicherlich als Hauptstadt auch der Mittelpunkt des Handels der Sauvīras, der nicht nur, wie die aus dem *Vimānapaṇḥa* angeführte Stelle zeigt, überseeisch war, sondern auch zu Lande nach Magadha ging, genau wie es in dem Avadāna geschildert wird. Das beweist die Geschichte, die im *Vimānavatthu* VII, 10 erzählt wird. Karawanenhandler haben in Magadha und Anga Waren geladen und ziehen in das Land der Sindhu Sauvīras, wie sie es selbst sagen.

*Magadhesu Angesu ca satthavāhā
āropayissam paṇiyam pulhuttam*

¹⁾ Raverty a. a. O. S. 209, 211f., 218. ²⁾ Fbd. S. 221.

³⁾ Fbd. S. 229.

⁴⁾ Bellairs. J. Bo. Br. R. A. S. V, 414f.

*te yāmasē Sindhu Sovīrabhūmam
dhanatthikā uddaya pathayānā*

Sie verirren sich in der Wüste. Ein Yaksa rettet sie, indem er sie auf seinem vimāna in das Land der Sindhu-Sauvīras befördert, und nachdem sie dort ihre Geschäfte erledigt haben, kehren sie nach Pātaliputra zurück.

*gantrāna te Sindhu Sovīrabhūmam
dhanatthikā uddaya pathayānā
yathāpayogā paripunnalābhā
paccāgamum Pātaliputtam akkhatam*

Damit aber verliert nicht nur die Fahrt des Bhuruka zu Schiff von Rauruka bis an die Mündung der Narmadā und seine Gründung von Bharukaccha alles Unwahrscheinliche, es wird im Gegenteil jetzt höchst wahrscheinlich, daß Bharukaccha tatsächlich von Leuten aus Rauruka gegründet wurde, als diese Handelsstadt durch eine der im Indus Gebiet so häufigen Naturkatastrophen versandete.

Den endgültigen Beweis, daß unter dem Rauruka das Avadāna die Hauptstadt der Sauvīras zu verstehen ist, liefert die Jaina Version des Udrāyana Avadāna, die sich in Devendras Tikā zum Uttarajjayanasutta findet¹⁾ Im Lande der Sindhu Sovīras (Sindhu Sauvīras), in der Stadt Vyabhaya (Vitabhaya) lebt der König Udāyana, der über 10 Länder und 363 Städte einschließlich seines Stammlandes und seiner Hauptstadt und über 10 Könige, Mahasena usw., gebietet. Seine Gemahlin ist Pabhāvatī (Prabhāvatī). Der älteste Sohn des Paares ist Abhūi (Abhyut). Der Schwester Sohn des Königs heißt Kesī (Kesi). Ein Goldschmied aus Campā namens Kumāranandī, ist nach Erlebnissen auf die es hier nicht weiter ankommt, als eine Gottheit wiedergeboren, als der Herr der Insel Pañcasala (Pañcāsāla). In seinem früheren Dasein hat er einen Freund namens Nāila (Nāgila) gehabt, einen frommen Laienbruder. Dieser Nāila ist nach seinem Tode im Aeyuta Hummel wiedergeboren. Er sucht seinen alten Freund auf und ermahnt ihn ein Bild des Herrn Vardhamāna zu machen, um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben. Der Herr von Pañcasala erklärt sich dazu bereit. Er verfertigt eine Statue aus *gośirsa* Sandelholz und tut sie in eine Kiste. Auf dem Meer sieht er ein Schiff, das sechs Monate lang vom Sturm umhergetrieben ist. Er beruhigt das Unwetter, gibt den Kaufleuten in dem Schiff die Kiste und sagt ihnen, es sei das Bild des Obergottes der Götter darin, in seinem Namen sollten sie die Kiste öffnen. Die Kaufleute kommen nach Vyabhaya, zeigen dem König Udāyana die Kiste und berichten ihm, was der Gott über sie gesagt hat. Der König ist ein Anhänger der brahmanischen Asketen. Er versammelt Brahmanen und andere Gegner der Jainas und diese versuchen im Namen Brahmanas, Viṣṇus oder Śivas die Kiste zu öffnen, aber vergebens. Die Art springt zu

¹⁾ Jacobi: Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭri. S. 28 ff.

ruck Da kommt die Hauptgemahlin des Königs, eine Tochter des Königs Cedaga (Cetaka), eine Jaina-Laienschwester Sie wendet sich in einem Gebet an den Arhat, der die Gestalt des Obergottes der Götter trägt, und bittet ihn, er möge ihr seinen Anblick gewahren Dann schwingt sie die Axt, und die Kiste ist geöffnet Pabhāvai ist erfreut, die Lehre des Jina nimmt einen Aufschwung Im Harem wird ein Schrein erbaut, in dem Pabhāvai dreimal am Tage den Jina verehrt

Eines Tages tanzt die Königin vor dem König, der die *vinā* spielt Plötzlich sieht der König ihren Kopf nicht mehr, was ein ubles Vorzeichen ist Er erschrickt, das Plektrum entfällt seiner Hand Die Königin fragt erzurnt, ob sie schlecht getanzt habe Der König erzählt ihr den Grund seines Schreckens Sie antwortet, sie habe keine Furcht vor dem Tode, da sie lange treulich die Pflichten einer Laienschwester erfüllt habe Eines Tages aber läßt sie sich im Zorn hinreißen, eine Dienerin für ein Versehen mit dem Spiegel zu schlagen, so daß sie tot hinfällt Da sie ihr Gelubde gebrochen, will sie sich selbst den Tod geben Der König willigt in ihren Wunsch ein, wenn sie ihn nach ihrem Tode bekehren wolle Sie fastet sich darauf zu Tode, wird als Gott wiedergeboren, und es gelingt ihr, den zu nächst widerstrebenden König zu bekehren indem sie ihm den Gegensatz zwischen den gewaltttätigen brahmanischen Asketen und den milden Jaina-Mönchen handgreiflich vor Augen führt Er wird ein Anhänger des Jina

Es folgt die Geschichte seines Kampfes gegen Pajjoja (Pradyota) von Ujjenī (Ujjayinī) Devadatta, eine bucklige Sklavin, verehrt das Bild des Jina Von einem Laienbruder aus Gandhara, der ebenfalls das Bild verehrt hat, erhält sie Pillen, durch die sie ein wunderschönes Mädchen wird Sie erbalt den Namen Suvannaguhya (Goldpille) Sie hat den Wunsch, Pajjoja, den König von Ujjenī, zum Gatten zu erhalten Eine Gottheit unterrichtet diesen von dem Wunscho des Mädchens, und auf ihre Aufforderung kommt er während der Nacht auf seinem Elefanten Nalagiri Sie ist bereit, mit ihm zu fliehen, verlangt aber, daß er das Jinabild mitnehme Pajjoja kommt daher noch einmal mit einem nachgemachten Jinabild wieder, bringt dieses an der Stelle des echten an und kehrt mit Suvannaguhyā und dem Urbilde nach Ujjenī zurück An den Spuren, die Nalagiri zurückgelassen hat, merkt Udāyana daß Pajjoja dagewesen ist Als die Dienerin vermißt wird und das Welken der Blumen die Unechtheit des Bildes verrät, ist Udāyana überzeugt, daß Pajjoja beide geraubt hat Er fordert ihn auf, wenigstens das Bild zurückzugeben, aber dieser weigert sich, worauf Udāyana ihm den Krieg erklärt Das Heer des Udāyana droht in der Wüste zu verdursten wird aber durch Pabhāvai dadurch gerettet, daß sie Lotusteiche schafft Udāyana fordert Pajjoja zum Zweikampf heraus Der erklärt sich zu einem Kampfe zu Wagen bereit, erscheint aber verräterischerweise auf seinem Elefanten Nalagiri auf dem Kampfsplatz Udāyana besiegt ihn trotzdem und nimmt ihn gefangen, läßt ihm die

Worte 'Mann einer Sklavin' auf die Stirne brennen und führt ihn mit sich fort. Das Jinabild will aber nicht mitgeben. Der Anbruch der Regenzeit zwingt Udāyana unterwegs, ein Lager zu beziehen. Während des Aufenthaltes im Lager läßt er den Pajjoja wieder frei und krönt ihn mit einer goldenen Stirnbinde, um das Brandmal zu verdecken.

Nach einiger Zeit wird Udāyana der Welt überdrüssig. Er ist gewillt, Mönch zu werden, wenn der Mahāvīra nach Vīyabhaya kommen sollte. Mahāvīra, der seine Gedanken erkennt, macht sich von Campā auf und kommt in den Garten Mīyavana (Mrgavana) zu Vīyabhaya. Udāyana läßt nicht seinen Sohn Ahhu, sondern seinen Neffen Kesi zum König krönen und wird von Mahāvīra zum Mönch geweiht. Er gibt sich strengem Fasten hin. Infolge der schlechten Nahrung, die er zu sich nimmt, wird er krank. Die Ärzte verordnen ihm saure Milch. Er kehrt nach Vīyabhaya zurück. Die Minister stellen dem König Kesi vor, er strebe, der Muhsale überdrüssig, wieder nach der Königsherrschaft. Kesi ist anfangs bereit, sie ihm abzutreten, läßt sich dann aber von den Ministern überreden, ihn zu vergiften. Im Hause einer Hirtenfrau wird ihm das Gift in einer Schüssel saurer Milch gereicht. Dreimal rettet ihn eine Gottheit, indem sie ihm die vergiftete Schüssel fortnimmt. Am eines Tages paßt sie nicht auf. Udāyana ißt von der vergifteten Speise und stirbt. Eine Gottheit läßt einen Staubregen fallen, der die ganze Stadt Vīyabhaya verschüttet. Noch heute hegt sie im Sande begraben. Nur ein Töpfer, der Udāyana Unterkunft gewährt hatte, wird von der Gottheit gerettet. Sie erbaut in Sinavallī eine Stadt Kumbhakāravakkha für ihn und versetzt ihn dahin. Prinz Ahhu geht nach Campā zu König Koniya. Er hegt einen dauernden Haß gegen Udāyana, der ihn von der Thronfolge ausgeschlossen hat, und da er, ohne zu hereuen und zu beichten, stirbt, wird er, obwohl er im übrigen ein frommer Laienbruder ist, als ein Dämonenprinz wiedergeboren.

Die ganze Geschichte wird in der *Dīpikā* des Lakṣmīvallabha¹⁾ in Sanskrit erzählt. Die Erzählung schließt sich aufs engste an den Prakrit-Text an, nur gelegentlich ihn etwas verdeutlichend. Abweichungen von Bedeutung kommen nicht vor²⁾.

Wir können aus dieser Erzählung zunächst den Abschnitt von dem Kampfe zwischen Udāyana und Pajjoja herausnehmen. Er ist der Udayana Sage entnommen und wegen der Namensähnlichkeit der Helden in die Udayana Sage eingefügt, obwohl sie mit dieser ursprünglich nichts zu tun hat. Personen und Motive der Udayana Sage, wie sie z. B. im Kommentar zum Dhammapada, Buch II, erzählt wird, kehren hier wieder,

¹⁾ Uttaradhyāyanaśūtra (Calcutta Sambat 1936) S 553ff.

²⁾ Nicht ohne Interesse ist es höchstens, daß die Königin hier vor dem Jinabilde zu dem tina Spiel des Königs tanzt, und daß es von dem Töpfer hier einfacher heißt *ṣaṃyātaraḥ kumbhakaras tadānim kvacid grāmāntare kāryartham gato 'bhut* *ṣaṃyātaraḥ kumbhakaras tu Saṃpalyām muktaḥ*.

aher die Rollen sind zum Teil vertauscht. In der buddhistischen Sage nimmt Canda Pajjota von Ujjenī den Udena von Kosanhi gefangen, hier fällt umgekehrt Pajjoja in die Hände seines Gegners Udāyana¹⁾. In der huddhistischen Sage entführt Udena die schöne Vāsuladattā, die Tochter des Pajjota, die ihm zunächst als eine Bucklige vorgestellt worden ist, auf dem berühmten weiblichen Elefanten Bhaddavatī, hier entführt Pajjoja die schöne Suvannaguliya, die ursprünglich eine Bucklige war, auf seinem Elefanten Nalagiri, der als Nālāgiri auch in der huddhistischen Sage erscheint.

Im übrigen ist die jainistische Udayana Sage unverkennbar der buddhistischen Udrayana Sage nachgeahlet²⁾. Wie die erste Kunde von Buddha und seiner Lehre durch ein Portrat des Meisters, das aus dem fernen Magadha kommt, in das Reich des Udrayana dringt, so gewinnt in Udayanas Reich die Jaina Religion, wenn sie auch hier schon bekannt ist, doch an Ansehen durch die Einführung einer Statue des Mahāvira aus dem fernen Gotterreiche. Die Geschichte von dem Tanz der dem Tode verfallenen Königin vor dem lautespielenden König stimmt in beiden Geschichten genau überein, in beiden schließt sich daran die Bekehrung des Königs durch die als Gottheit wiedergehorene Königin und seine Aufnahme in den Orden durch den Stifter der Lehre selbst. Beide Könige werden von ihren Nachfolgern auf dem Throne ums Lehen gebracht. In beiden Erzählungen wird die Stadt durch einen Staubregen verschüttet zur Strafe für das Verbrechen des Königs, wenn dieses auch in der jainistischen Fassung nur in der Ermordung des alten Königs besteht, während in der buddhistischen Erzählung die Mißhandlung des Heiligen hinzu kommt. Und endlich haben auch Hiruka und Bhiruka, die aus dem Unter gang gerettet werden, ihr Gegenstück in dem Töpfer, der wegen seiner Guttat verschont wird.

Was die Namen betrifft, so zeigen die Namen der Königin, Pāhāvai und Candraprahā, wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit. Die Namen der Helden der beiden Erzählungen, Udrāyana und Udāyana, sind identisch, ich zweifle nicht, daß Udāyana aus Uddayana entstellte ist, wie die älteste Handschrift und eine von Jacobi benutzte Handschrift der Tika tatsächlich lesen³⁾. In der Jaina Erzählung ist Udāyana der König der Sindhu Sovīras und seine Stadt ist Viyabhaya. Viyabhaya wird auch in der Liste der arischen Völker in der Pannavana⁴⁾ und in Nemiandras Pravacana-sāroddharaprakaraṇa⁵⁾ als Hauptstadt der Sindhu Sovīras genannt.

¹⁾ Allerdings kennen auch die Buddhisten die Gefangennahme Pradyotas durch Udayana, aber die Begleitumstände sind ganz verschieden, s. Schiefner, Mahākaśyapa und König Tshandja Pradyota, S. 40f.

²⁾ Die Beziehungen der jainistischen Erzählung zum Avadana und zur Udayana Sage hat richtig bereits Carpenter, The Uttarādhyaṇasūtra, S. 346 erkannt.

³⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen 23. 7DMG LVII, 671.

⁴⁾ Ind. Stud. 10, 398. Weber, Verzeichnis Bd. 2 S. 562.

⁵⁾ Weber, Verzeichnis Bd. 2 S. 854.

Sottiyarāi ya Cedi Viyabhayaṃ Sindhu Sovīrā ||

Mahurā ya Sūrasenā Pārū Bhaṅgā ya Māsapurī Vattā¹⁾ |

Oh Vitabhaya, falls das die richtige Sanskritform des Namens ist, im Lande der Sindhus oder im Lande der Saviras gelegen war, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wie aber die jainistische Liste der Völker und Städte offenbar junger ist als die aus dem Dighamkāya angeführte, so ist sicherlich auch Udayana erst in späterer Zeit zum König der Sindhu Soviras gemacht worden. In dem alten Uttarajjhayana ist er der König der Saviras, wie 18, 48 zeigt

Sovīrarāyasaṃbho caṣṭhāna muni care |

Uddāyano²⁾ parvaṃ patto gaim anuttaram ||

Udayana, der stiergleiche König der Saviras, verheißt die Welt und wanderte als Mönch, in den Orden getreten, erlangte er die höchste Vollendung.

War aber Udayana der König der Saviras, so war auch das alte Rauruka seine Stadt.

Nach alledem kann es, glaube ich, als bewiesen angesehen werden, daß der Schauplatz des Udrīyanāvadāna nicht Ostturkestan sondern das Indusland ist. Dieses Avadāna darf also nicht als Zeuge dafür angerufen werden, daß der Vinaya der Mūlasarvāstivādins Bekanntschaft mit zentralasiatischen Verhältnissen verrät. Die rein indische Sage ist vielmehr erst später zur turkestanischen Lokalsage gemacht worden und es kann sich höchstens um die Frage handeln, ob sie in der Fassung des Avadana oder in der oben angeführten Version des Tsa-pao-tsang-king nach Turkestan gelangt ist. Es ist richtig, daß die letztere in einem Punkte genauer zu der Geschichte Huen-tsang's stimmt: in beiden ist es ein einzelner Mann, der den Heiligen und damit sich selbst rettet und er verläßt die Unglücksstätte nicht zu Schiff, wie Hiruka und Bhuruka in dem Avadāna. Allein daß die Schiffsreise in Turkestan aufgegeben werden mußte, ist eigentlich selbstverständlich, und daß sich die beiden Guten von Rauruka dort selbständig in einen einzigen verwandelt haben sollten, erscheint mir eben falls keine schwierige Annahme. Andererseits weist die Buddhastatue, die in Huen-tsang's Geschichte eine ganz ähnliche Rolle spielt wie das Bild des Buddha in dem Avadana und die überdies in dem Namen ihres Urhebers Udayana noch die Erinnerung an den Namen des Udrayana, des Stifters des Bildes bewahrt zu haben scheint, doch mit Entschiedenheit darauf hin, daß die turkestanische Sage auf das ursprüngliche Udrayanāvadana zurückgeht. Eine andere Frage ist es, ob auch der Name der alten

¹⁾ In Malavagiri's Kommentar wird Vitabhaya den Sindhus zugeteilt, Mathura den Saviras, Papa den Sūrasenas und Masapuravatta (?) den Bhaṅgas. Das ist handgreiflicher Uninn. Die richtige Erklärung steht bei Nemicandra, wo aber auch die falsche angeführt wird, die seltsamerweise kurz vor Kosmologie S. 226 in seine Tabelle aufgenommen hat.

²⁾ Ich glaube, daß wir diese Namensform einsetzen dürfen, wenn auch keine Handschrift des Uttarajjh. selbst sie bietet.

Sauvira Stadt erst bei der Lokalisierung in Turkestan auf die Trümmerstätte eines versandeten Ortes übertragen wurde oder ob es tatsächlich ein Rauruka in Ostturkestan gegeben hat

Bezeugt ist uns das turkestanische Rauruka nur durch Huen tsang. In dem von Levi so glanzend kommentierten *Yaksa Katalog der Mahāmāyūrī* erscheint Rauruka in V 34 (JA XI, 5, 39) *Trigupto Hanumātire Rauruke sa Prabhamkarah*. Die umgebenden Verse nennen soweit sich die Namen überhaupt identifizieren lassen, Örtlichkeiten des nordwestlichen Indiens. Voraus gehen Gandhara, Takṣaśīlā, Bhadrāsaila (Var Dāsasaila, Chardasaila, nicht identifiziert)*, es folgen Nandivardhana (zwischen Jalālābad und Peshāwar, Var Hingumardana, Hinguvardhana), Vāyibhūmī (mit vielen Varianten, nicht identifiziert), Lampaka (Lamgbān). Allein es wäre meiner Ansicht nach falsch, deswegen hier an das turkestanische Rauruka zu denken. Lampaka ist offenbar der nördlichste Punkt der Liste und wie Levi bemerkt, die Grenze Indiens, das turkestanische Rauruka wurde mehr als 1000 km jenseits der Grenze liegen. Schließlich ist für die Bestimmung von Rauruka maßgebend doch auch vielmehr das in demselben Vers genannte Hanumatira. Hanumatira ist seiner Form wegen ein ziemlich verdächtiger Name, obwohl er durch die tibetische Übersetzung gestützt wird. I tsing und Amogbavajra haben Anūpatira vor sich gehabt und, wie Levi bemerkt ist auch das Anūhatira das der ältere Samghavarman wiedergibt, nur ein Lesefehler für Anūpatira. Die ursprüngliche Lesung war also sicherlich *Trigupto hy Anupature*, mit einem eingeschobenen *hi*, um den Hiatus zu tilgen woraus *Trigupto Hanumātire* verderbt ist. Anūpa aber ist das Küstenland von Surāstra, und wenn wir in der Liste der Länder, die Rudradaman beherrschte¹⁾ Anupa in der Nähe von Sindhu Sauvira finden, so ist es doch das wahrscheinlichste, daß der Verfasser der *Yaksa* Liste bei seinem Rauruka an die Hauptstadt der Sauvīras dachte, wenn er auch über die genaue Lage des längst verschwundenen oder jedenfalls zu völliger Unbedeutendheit herabgesunkenen Ortes wohl kaum unterrichtet war.

Durch äußere Zeugnisse läßt sich also die Glaubwürdigkeit von Huen tsangs Gewährsmännern in betreff der Existenz eines turkestanischen Rauruka nicht erhärten und es mag auf den ersten Blick vielleicht als ein etwas seltsamer Zufall erscheinen daß diese Stadt dasselbe Schicksal gehabt haben sollte wie das Rauruka der Sauvīras. Allein wenn man an die ständigen Bodenveränderungen denkt, die sowohl im Indusgebiet wie in Ostturkestan stattgefunden haben so wird man dieses Zusammentreffen doch nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können. Gab es aber ein Rauruka in Ostturkestan so ist das Auftreten dieses Namens neben Bharuka wohl geeignet, die Annahme einer Kolonisierung des Landes durch Siedler aus dem westlichen Indien zu verstärken.

¹⁾ Ep. Ind. VIII 44

Kātantra und Kaumārālāta.

Die in Ostturkestan am weitesten verbreitete Sanskrit-Grammatik war das Kātantra. Es haben sich eine ganze Anzahl von Bruchstücken von ostturkestanischen Handschriften des Werkes erhalten, von denen bisher die folgenden veröffentlicht sind:

- 1 Sv¹ 4 Blätter aus Sangim Agiz, hrsg. von Sieg, SBAW 1907, 466ff Kāt 2, 6, 46—50 Strīpratyayādhyāya Kāt 3, 1, 1—2, 26 Ohne Kommentar Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert
- 2 Mu 1 Blatt aus Murtoq, hrsg. von Sieg, SBAW 1908, 182ff Kāt 1, 1, 12—23 Ohne Kommentar In Śāradā Schrift, wohl aus dem 9. oder 10. Jahrhundert
- 3 Śo 59 Blätter aus Šörčuq, hrsg. von Sieg, SBAW 1908, 184ff Kāt 1, 1, 1—5, 18 Nīpātapāda Mit einem Kommentar Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert
- 4 Sa² 1 Blatt aus Sangim Agiz, hrsg. von Sieg, SBAW 1908, S. 204ff Kāt 2, 6, 41—47 Mit einem Kommentar Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert
- 5 Du 1 Blatt aus Duldur Āqur, hrsg. von Finot, Museon N S 12, 193ff Kāt 1, 2, 4—9 Mit einem Kommentar Die Schrift zeigt, soweit die beigegebene Tafel ein Urteil erlaubt¹⁾, den archaischen Typus der nordlichen turkestanischen Brāhmī, wie ich ihn SBAW 1922, 243f, oben S. 526f kurz charakterisiert habe. Die Handschrift stammt also spätestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber wahrscheinlich beträchtlich älter.

In der Berliner Sammlung haben sich jetzt noch ein paar Reste von anderen Handschriften gefunden. Das erste Fragment ist ein schrag abgerissenes Stück vom linken Ende eines Blattes, das aus Qyzıl stammt. Es ist 5,3 cm hoch. Da sich die beiden ersten Zeilen mit ziemlicher Sicherheit ergänzen lassen, läßt sich auch die ungefähre Länge des Blattes errechnen, sie muß etwa 18 cm betragen haben. 4,5 cm vom linken Rand ist das Schnurloch. Nur die eine Seite des Blattes ist beschrieben, der Inhalt zeigt, daß es nicht das erste, sondern das letzte Blatt einer Handschrift war. Ob am Rand eine Zahl gestanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Undeutliche Spuren sind zu erkennen. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī.

Der Text des Blattes, soweit wie möglich ergänzt, lautet:

- 1 śasasevu vā pararupam¹ — um-akārayo(r=m)[m](adhye — akāraghosa-
ratos=ca — aparo lopyo=nyastare yam vā — ābhobhyām=evam eva)

¹ Lies rūpam

¹⁾ In der Reproduktion haben die Buchstaben bisweilen ganz seltsame Formen, die unmöglich dem Schreiber zur Last fallen können, siehe z. B. das śca in parat ca A 1, das mā in lopam āpadyate A 1, das ma in ma auṣadham mamaṣadham B 2

Das Sūtra 1, 5, 8 *aghoṣaratoś ca* in Durgasimhas Rezension fehlt leider in unserer Handschrift. In Śo lassen die Bl 46a 3 erhaltenen Reste, wie Sieg bemerkt hat, erkennen, daß es (*akā*)*raghoṣaratoś (ca)* lautete. Auch das ist offenbar eine spätere, verdeutlichende Fassung des Sūtra.

Zwischen 1, 5, 10 und 11 von Durgasimhas Rezension ist in unserer Handschrift ein Sūtra eingeschoben *bhagoaghobhyāñ ca*. Das Sūtra ist unter der Zeile nachgetragen, aber sicherlich von dem Schreiber selbst, und da sich das Sūtra an derselben Stelle auch in Śo findet (Bl 49a 1ff¹⁾), so ist die ursprüngliche Weglassung des Sūtra in unserer Handschrift als ein reines Versehen des Schreibers zu erklären. Den Text des Sūtra und des Kommentars in Śo hat schon Sieg herzustellen versucht. Vielleicht lautete das Sūtra in Śo mit Unterdrückung des Sandhi *bhagoaghobhyām ca*, so wie auch Pāṇini in seiner Regel 8, 3, 17 *bhobhagoaghoapūrvasya yo 'śi* sagt, jedenfalls brauchte der Kommentator in der Erklärung von 1, 5, 11 (Bl 48a1) die Form *bhag(o)a(ghobhyām)*. Mir scheint es sehr deutlich zu sein, daß wir es hier mit einer Erweiterung des Sūtra-Textes in der turkestanischen Version zu tun haben. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß der Verfasser des Kātantra die von Pāṇini 8, 3, 17 im Verein mit *bhoṣ* genannten *bhagoṣ* und *aghoṣ* wegen der Seltenheit ihres Vorkommens fortheß, *aghoṣ* ist nach dem PW außerhalb der grammatischen Literatur überhaupt noch nicht belegt. Andererseits wäre es bei der unverkennbaren Neigung des Kātantra zu vervollständigen, gänzlich unverständlich, warum man das jene Wörter behandelnde Sūtra gestrichen haben sollte, wenn es einmal im Texte stand. Daß man die Regel über *bhagoṣ* und *aghoṣ* später vermißte, zeigt auch die Bemerkung Durgasimhas unter 1, 5, 10 *bhoṣṭy amantranaulāropalaksanam lecit*. Während sich diese Leute mit einer künstlichen Interpretation des überlieferten Textes begnugten, ging man in Turkestan oder in dem Lande, aus dem die turkestanische Version stammt, weiter und fugte ein eigenes Sūtra über *bhagoṣ* und *aghoṣ* in den Text ein.

Die Sūtras 1, 5, 12 und 13 in Durgasimhas Rezension sind in unserer Handschrift, wie die Schreibung zeigt, in ein einziges Sūtra zusammengefaßt *nāmiparo rañ gho(saṭṣaraparāḥ)*. Das gleiche ist in Śo der Fall (Bl 48b 2ff), wie außer der Schreibung das vorangestellte Beispiel für die in der Regel gelehrte Operation beweist²⁾ *agn(h) dahat(ṣ —)*.

(*nāmipa*)*ro rañ gho(saṭṣaraparāḥ)*. In diesem Falle hat die turkestanische Version sicherlich das Ursprüngliche bewahrt. Durgasimha bemerkt zur Erklärung von 1, 5, 12 (*nāmiparo rañ*) *nāmīnaḥ paro visarjaniyo rañ āpadyate | nirapekṣaḥ | supiḥ | sutuḥ | vīrarthaṁ vacanam idam* (Liebrich³⁾) betrachtet in seiner Übersetzung *nirapekṣaḥ* als das Beispiel für

¹⁾ Die Blätter 48 und 49 sind vertauscht.

²⁾ Sieg a a O S 203 hat die Sache durch Durgasimha irreflektiert, nicht richtig erkannt.

³⁾ Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft I. Das Kātantra.

die Regel Allein warum sollte *nirapeksah* hier als Beispiel gegeben sein, wo es doch genau so gut als Beispiel für 1, 5, 13 (*ghosavatsaraparāh*) dienen könnte? Die wirklichen Beispiele sind offenbar *supih* und *sutūh*, wie ja auch die Bemerkung zeigt 'Diese Regel (ist) um des *ih* und *ūh* willen (gegeben)'. Die Stämme der beiden Wörter lauten *supis* 'gut gehend', *sutus* 'gut tönend', die Nominative *supih*, *sutuh*. Damit sich diese Formen ergeben, müssen die aus *supis*, *sutus* nach der gewöhnlichen Weise entstandenen *supih*, *sutuh* zunächst in *supir*, *sutur* gewandelt werden, dann können davon nach der Regel Kāt 2, 3, 52 *iruror irūrau* die Nominative *supih*, *sutūh*¹⁾ gebildet werden wie der Nominativ *gih* von *gir*. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der Verfasser des Kātantra Formen wie *supih* und *sutūh* nicht berücksichtigte. Um ihre Bildung auch nach den Regeln des Kātantra zu ermöglichen, hat man nachtraglich durch den Kunstgriff des Yogavibhāga das Sūtra *nāmiparo ram* gewonnen, wonach der Visarjaniya nach *nāmin*, wie Durgasimha sagt, *nirapeksah* d. h. un- abhängig von allen Bedingungen, zu *r* wird.

In Zeile 3 schließt der Abschnitt über den Sandhi, das *yah* in Zeile 4 ist, wie wir später sehen werden, zu (*pañcamodhyā*)*yah* zu ergänzen.

Es folgen auf unserem Blatt dann aber noch drei Zeilen, in denen zunächst *nipātas* aufgezählt werden. Der Anfang *ca iā hāhana* deckt sich mit dem Anfang des Gana *cadayah* bei Panini (1, 4, 57). In Zeile 5 findet sich eine Liste von *upasargas*, mit *pra parā* beginnt auch Panini's Gana *prādayah* (1, 4, 58). In der letzten Zeile scheinen Regeln über den Sandhi von *nipātas* enthalten zu sein. Auch die letzten, fast völlig zerstörten Blätter von Śo haben offenbar von den *nipātas* und *upasargas* gehandelt, 51b 1 ist *nipā[t]* cā 58a [*pa u*]/*pa* zu lesen. Auch die *svarādini*, die Pān 1, 1, 37 in enger Verbindung mit den *nipātas* genannt sind, scheinen hier aufgezählt gewesen zu sein, siehe 55a 4 (*a*)/[*nta*]/*h* *svak p[r]*ātah. In Śo werden ferner im Kommentar zu 1, 1, 20, um das im Sūtra genannte *padam* zu erklären, die vier Wortarten aufgeführt, in 7b 2f ist offenbar (*namajam ākhyātajam aupasargajam naipātajam*) zu lesen. Es werden dann für jede Kategorie Beispiele angeführt, von denen für das Nomen ist *erksogni(h)*, von denen für das Verbum *pacate* erhalten. In der Stelle über die *upasargas* und *nipātas* 8a 3 ist zu lesen *aupa(sargajam punah — pra parā) nī — nir ud duh sam iy arā(nu) ty(e)camādi — naipātaj(am punah —) utāho ityevam-(ūdi)*. Hier sind also die Regeln, die in unserer Handschrift in Zeile 4 und 5 stehen, zitiert, sogar der Fehler *nī* für *nī* kehrt hier wieder. Nun wissen wir, daß die Kāsmir Rezension am Schluß des ersten Buches einen *nipā tapāda* hatte, es zeigt sich, daß dieses Kapitel auch in der turkestanischen Rezension das erste Buch beschloß. Das Kapitel war in Ślokas ab-

¹⁾ Der Visarjaniya aus *r* ergibt sich nach Kāt 2, 3, 63

gefaßt¹⁾ und offenbar sehr kurz, nach unserer Handschrift scheint es nur etwa 4 oder 5 Śloka's umfaßt zu haben

In Qyzil haben sich auch noch Reste einer zweiten Handschrift des Katantra gefunden. Es sind zwei größere und vier kleine Bruchstücke, von denen sich zwei mit Sicherheit als zu dem einen größeren Bruchstück gehörig erkennen lassen. Die Blätter sind 7,5 cm hoch, ihre ursprüngliche Länge läßt sich nicht bestimmen. Das Schnurloch ist 9 cm vom linken Rand. Die Schrift ist der nordwestlichen Brāhmī aus dem Anfang der Gupta Zeit, so wie sie in der Handschrift der Kalpanāmanditā (Kalp) vorliegt, noch sehr ähnlich. Ich verweise insbesondere auf das *la*, dessen Vertikale auch hier noch weit über die Zeile hinausragt, während sie in den Gupta Inschriften auf die Zeilenhöhe verkürzt wird²⁾. Das *U* ist jünger als das von Kalp, es zeigt die kraftige Kurve, die in allen nordwestlichen Inschriften der Gupta Zeit erscheint³⁾. Gewisse Eigentümlichkeiten lassen aber doch erkennen, daß die Schrift von einem turkestanischen Schreiber herrührt, was ja auch schon dadurch nahegelegt wird, daß die Handschrift auf Papier geschrieben ist. In fünf Zeichen macht sich der turkestanische Charakter der Schrift bemerkbar.

1. Das *na* zeigt noch die schleifenlose Form von Kalp, die Schleifenform dringt erst im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts in die nordwestliche Schrift ein⁴⁾. In unserer Handschrift wird aber der rechte Teil der Horizontale so stark gekrümmt, wie es in der indischen Schrift, solange die schleifenlose Form besteht, wenigstens im Norden überhaupt nicht üblich ist. Das Zeichen ist deutlich der Vorläufer des *na* der nordturkestanischen Schrift des 7. Jahrhunderts: hier ist die Rundung zur scharfen Ecke geworden. Zwischenstufen finden sich in der Handschrift Du des Katantra, in dem Schenkungsformular Nr I (SBAW 1922 S 243f, oben S 526f) und in Blatt A—F V 5 des Schenkungsformulars Nr XI (SBAW 1930, S 18f, oben S 607f).

2. Das *ma* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp dadurch, daß die Feder zunächst nicht von links nach rechts geführt ist, wodurch das kleine Strichelchen am oberen Ende des linken Teiles des Buchstabens entsteht, sondern gerade umgekehrt von rechts nach links. Das ist in Indien, soviel ich weiß, überhaupt niemals geschehen. Wohl aber erklärt sich daraus die Kastenform, die der obere Teil des *ma* der späteren nordturkestanischen Schrift zeigt: sie ist dadurch entstanden, daß das obere kleine Strichelchen immer weiter und schließlich bis an die Vertikale verlängert und, der ganzen Tendenz der Schrift entsprechend, die Rundungen zu Ecken umgestaltet wurden. Die vorhin genannten Handschriften weisen schon etwas weiter entwickelte Formen auf als unsere Bruchstücke.

¹⁾ In dem in Zeile 5 erhaltenen Halb-Śloka ist eine Silbe durch ein Versehen des Schreibers fortgefallen. ²⁾ Genauere Bruchstücke der Kalpanāmanditika S 13f.

³⁾ Ebd. S 14.

⁴⁾ Ebd. S 10.

3 Der untere Teil der linken Seite des *A* ist in unserer Handschrift eine am linken Ende im spitzen Winkel nach rechts umgebogene Horizontale. Das *A* in Kalp läßt sich in diesem Fall nicht vergleichen, da es eine ganz eigentümliche Form mit völligem Schwund des unteren Teiles zeigt¹⁾. Das *A* unserer Handschrift läßt sich ohne weiteres als Fortsetzer des *A* der Kusana Zeit begreifen, und daß in der nordwestlichen Schrift im Anfang der Gupta Periode der untere Teil des Zeichens eine ganz ähnliche Form hatte wie in unserer Handschrift, macht die Kupferplatte von Indor aus dem Jahr 465 (GI Nr 16) zur Gewißheit. Hier ist der untere Teil der linken Seite des *Ā* (in *āgasrikam* Z 9) prinzipiell noch derselbe wie in unserer Handschrift, nur ist der Winkel zum Bogen abgerundet. Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts wird dann der untere Bogen dadurch, daß er einen Schwung nach links erhält, gewissermaßen umgedreht. Die frühesten epigraphischen Beispiele für dieses dem Nāgarī Zeichen schon ähnliche *A* bieten wohl die Kāṛṭalāi Platten aus dem Jahr 493 (GI Nr 26)²⁾, die neue Form findet sich aber auch schon in den ersten drei Teilen des Bower Manuskripts, also im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts. Der obere Teil der linken Seite des *A* weist ganz dieselbe Veränderung des Duktus auf wie der obere Teil des *ma*. In der Form, in der das *A* in unserer Handschrift erscheint, ist es die Vorstufe des nordturkestanischen *A* des 7. Jahrhunderts. Dies entstand dadurch, daß der untere spitze Winkel abgerundet und dann die beiden freien Enden des oberen und des unteren Bogens nach rechts bis zur Vertikale verlängert wurden. Die Zwischenstufen mit dem teilweise schon abgerundeten Winkel³⁾, aber noch nicht bis zur Vertikale ausgezogenen Enden zeigen die obengenannten Handschriften.

4 Das *ya* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp dadurch, daß der mittlere Aufstrich oben ein wenig nach rechts gebogen ist, was wiederum als eine Eigentümlichkeit der turkestanischen Schrift bezeichnet werden muß. Sie kehrt in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr XI AR und B wieder, aber in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr I und BI AV und C—FV 5 des Schenkungsformulars Nr XI haben stark abweichende Formen, die wahrscheinlich einen anderen Ausgangspunkt haben, so daß die Entwicklung des turkestanischen *ya* vorläufig noch nicht klar zu übersehen ist.

5 Auch das *la* weicht schon ein wenig von der indischen Form ab. In Kalp sind die beiden Enden der horizontalen, ursprünglich ganz ge-

¹⁾ Kālpānamanditika S 12f.

²⁾ Siehe *acāṣṭa* Z 8, *āyā* Z 10. In *acchettā* Z 18 ist das *Ā* in der Phototypie undeutlich, und das *Ā* von *asphotalantā* Z 19 das Bühler in seine Schrifttafel IV, 15, 2 aufgenommen hat, ist jedenfalls anomal. In dem *Ā* der späteren Gupta Zeit ganz ähnliches Zeichen findet sich übrigens schon in der Kusana Zeit in der Mathurā Inschrift Ep Ind I 385 Nr 7.

³⁾ In dem *A* von *anewa* in Nr XI BR 1 *anendā* DR 6 ist aber der Winkel noch ganz deutlich.

raden Querharre leise gesenkt, in unserer Handschrift ist das rechte Ende zu einer kraftigen Kurve umgestaltet. Aus dieser Form hat sich das *la* der späteren nordturkestanischen Schrift entwickelt, indem genau wie beim *na* die Kurve zur Ecke verändert wurde. Daß die Form, in der das *la* in der Handschrift erscheint, erst in Turkestan entstanden ist, wird dadurch bestätigt, daß sich das *la* der nordwestlichen Schrift in Indien in ganz anderer Richtung entwickelt, hier wird das linke Ende der Querharre bis zum Ende der Vertikale verlängert, wofür die frühesten Beispiele in Teil 1—5 des Bower-Manuscripts vorliegen. In Dn und den beiden Schenkungsformularen hat das *la* noch ziemlich dieselbe Form wie in unserer Handschrift, doch tritt in Nr XI A V das Eckige in der Form des Buchstabens, ebenso wie beim *na*, schon stark hervor.

Die paläographische Untersuchung unserer Bruchstücke ergibt, daß im Norden Ostturkestans die Schrift um die Mitte des 4. Jahrhunderts begann, sich von der aus dem nordwestlichen Indien eingeführten Brāhmī zu differenzieren. Wir werden den Zeitpunkt nicht weiter herabrücken dürfen, da das *la* in der späteren turkestanischen Schrift immer die über die Zeilenhöhe hinausragende Vertikale zeigt, also in dieser Form übernommen sein muß. Andererseits verbietet die Entlehnung des *U* in der Form mit der Kurve, die sich unverändert erhalten hat, noch höher hinaufzugehen. Die Abweichungen von der indischen Brāhmī, die unsere Handschrift erkennen läßt, sind noch nicht bedeutend, wir werden sie daher, ohne ihr Alter zu überschätzen, der Zeit um 400 n. Chr. zuweisen dürfen.

Die beiden größeren Bruchstücke tragen auf der Rückseite die Blätterzahlen 14 bzw. 15. Diese beiden Blätter enthielten zusammen 22 Sūtras mit Kommentar. Auf den fehlenden ersten 13 Blättern könnten demnach etwa 143 Sūtras mit Kommentar gestanden haben. Der erhaltene Text beginnt im Kommentar zu 2, 1, 44. In Durgasimhas Text fehlen davor nur 122 Sūtras, die Handschrift enthielt also jedenfalls auch das erste Buch, und zwar wahrscheinlich einschließlich des Kapitels über die *nīpātas*.

Der Text der Bruchstücke lautet

Blatt 14¹

- | | | |
|-----|--|----------------------------|
| V 1 | [y] sarīvanā(m) | tsu — [śa] |
| 2 | [s]y[ā]m — trī[y]ā[y]a, | [y]ā |
| 3 | khalu parāṇi navaṇ(t); | |
| 4 | [nad]yāh — nadyāh — [na](dyām) | |
| 5 | raṭi he [na]dī — | l(opa)m |
| 6 | repha[s]o(r) = [i]t(ṣ)sa(r)[jja](nīyāh — | (na)dīm — nadīh |
| | — [na] | |
| 7 | alakṣmīlandryoh | ākārāntādṛṣṭi [kasm]ā(t —) |

¹ Linkes Endstück und je ein Mittelstück vom oberen und vom unteren Rande. Der Abstand zwischen den Bruchstücken läßt sich nur ungefähr bestimmen.

R 1 [s] — laḥsmi — s_i2 lopam adyate² —

supām antah — [a] v [r]

(tad bha)iaty agnim — patu[m] —

3 gn[ɪ] tistha[ta]h —

— [pat]

4 [d]ya[t]e salā[ra]sya [ca]

5 dhenu — śas = jaśa[ta]nāh

6 [a]gneḥ khalu [pa]ra(sya)

tad [bhava](ti)

7 (nam a)[sɪa]ram — [ta](d bhavati)

|| a[d]o

² Lies apadyateBlatt 15¹

V 1 [y] t[ɪ] n=ātra — [t]ya[d]

2 dasaḥ pade mah — utam māt [—] tad bhava[t](ɪ)

3 ay — o av — vyañjanam a[s]varam — r[e]

4 madīśradhābhyaḥ — ḥe ɪyaktīlarane — tad bha[va](ti)

5 ś ca — [ja]śatanāh — e ay — o av — vyanjana(m asvaram —)

6 gneḥ khalu ɪ = ed bhavati uḥ oḍ [bha]vati nasinasor a

7 patos s[v]a(m) — || goś ca — dha — ta [—] (nas)[ɪ] — na(s) [—]

R 1 g[fo]s=siam — || nir au sapurvah — dhā — [a](gnɪ —)

2 dha — sakḥi — pati — ta — nɪ = sakḥi patyoh kha[lu]

3 ta — na[s]ɪ — nas — naxi — nas — jaśatan[ā]h — sa

4 tad bhavati sakhyur anayah — sakhyus svam — patyur ānayah
patyus svam* — ||

5 iati saha purvena starena — vya[ñ]janam as(varam)

6 ta — sɪ — rdantasya kha[l](v) a

7 =(bha)[iat]ɪ śasi [p]pra[tya](ye)

¹ Lunkes Endstück² Die Worte von patyur bis svam sind nachtraglich über der Zeile eingefügtA¹

a 6 ddh[au] ca —

7 ñjanam=a —

b 1 [ddhau] — vya[ñja]

2 n(dr)au ca[n dr]

B²

a t [r] [s]

[ta]ti

[ɪ] tɪ [l]

b [s]

[te]ha ||

s[s] — s

[a] —

¹ Mittelstück vom Rand² Stück aus der Mitte

Der Text erfordert einige Erläuterungen

Blatt 14

V 1 und 2 Das *sarvanā* . könnte zu der Annahme führen, daß das Blatt in der Erklärung von 2, 1, 43 *sarvanāmnas tu sasaro hrasvapūriās ca* beginne, allein dann könnte Zeile 2 nicht schon mit den Beispielen für 2, 1, 44 *dvitīyātrīyābhyām iā* anfangen. Wahrscheinlich gehören die beiden ersten Zeilen dem Kommentar zu 2, 1, 44 an, und es war in diesem auf die vorhergehende Regel, deren Bestimmungen ja für 2, 1, 44 fortgelten, Bezug genommen.

V 3 und 4 Die Stelle gehört der Erklärung von 2, 1, 45 *nadyā ai ās ās ām an* Zeile 3 ist etwa zu ergänzen (*nadyāh*) *khalu parāni nava(n)tī* (*ai ās ās ām itī yathāsamkhyam bhavanti*), in Zeile 4 stehen die Beispiele (*nadyai*) — *nadyāh* — *nadyāh* — *na(dyām)*

V 5 Die erhaltenen Worte stammen aus der Erklärung von 2, 1, 46 *sambuddhau hrasvāh*. Sie lassen sich in Übereinstimmung mit Durgasimhas Kommentar etwa ergänzen (*nadyāh sambuddhau hrasvā bha*) *vati he nadi* — (*he iadhū ||*) Die folgenden unter die Zeile herabhängenden und durch ein *alsara* getrennten *l* und *m* sind Reste des Sūtra 2, 1, 47, es ist zu ergänzen (*amsasor ādir l)(opa)m*

V 6 (*na*) *dim* — *nadih* — sind Beispiele für die Regel 2, 1, 47. Auf fallig ist, daß dahinter noch ein mit *na* beginnendes Wort zu stehen scheint, man sollte wie in Durgasimhas Kommentar *iadhūm* — *iadhūh* erwarten. Die im Anfang der Zeile stehenden Worte, die zu *rephasor vv(ī)sa(r)jya* (*nīyah*) zu ergänzen sind, sind das Sūtra 2, 3, 63, das im Kommentar zitiert ist, um den Übergang von *nadis* in *nadih* zu rechtfertigen.

V 7 *alalsmitandryoh* 'außer in *lalsmī* und *tandri*', macht den Eindruck, Teil eines Sūtra zu sein, und in der Tat erwartet man eine derartige Angabe als Ausnahme zu 2, 1, 48 *ikārāntāt śih*, wonach das *s* des Nominativs (*śi*) nach einer auf *i* auslautenden *nadi* schwinden soll. In 2, 1, 9 wird der Terminus *nadi* für Stämme auf *i* und *ū* vorgeschrieben, wenn sie etwas Weibliches bezeichnen *id ūt stryākhyau nadi*. Darunter fallen auch Wörter wie *lalsmī* und *tandri*, sie mußten also auch nach 2, 1, 48 den Nominativ Singularis ohne *s* bilden. Offenbar ist in der turkestanischen Version *alalsmitandryoh* dem Sūtra 2, 1, 48 hinzugefügt, während Durgasimha die Ausnahme für *lalsmī*, die er ebenfalls bemerkt hat, künstlich in das Sūtra hinein interpretieren will. Allerdings muß ich bekennen, daß ich seinen Gedankengang nicht verstehe, er sagt nur *ikāro 'nto yasmād itī kim | lalsmīh¹⁾*. Die turkestanische und Durgasimhas Rezension verhalten sich also in diesem Fall genau so zueinander wie in der Regel über den

¹⁾ Auch Panini lehrt die Erhaltung des *s* hinter *lalsmī* usw. nicht ausdrücklich. Für ihn lag aber auch keine Veranlassung dazu vor, da er in 6, 1, 63 den Abfall der Nominativendung *s* nach dem Femininsuffix *nī* lehrt, *lalsmī, tārī, tantrī* usw. sind aber nicht mit *nī* gebildet. Siehe Upadhis 3, 158—160, wo Ujjvaladatta für *lalsmī* auch eine abweichende Meinung anführt.

Sandhi von *bhagos* und *aghas* (1, 5, 10) Von *tandri* wird im Kommentar zu Unādis 4, 66 der Nominativ *tandri* gelehrt, daneben kommt allerdings auch *tandrih* vor, und in Candragomins Unādis 1, 88, 89 wird hintereinander *tandrih*, *laksmih* aufgeführt Die Worte *ikārāntād itī laksmāt* leiten natürlich ein Gegenbeispiel für die Hauptregel wie etwa *radhūh* ein

R 1 Der Anfang der Zeile gehört noch dem Kommentar des erweiterten Sūtra 2, 1, 48 an Es wird erst der Stamm *laksmī*, dann die Endung *si* gegeben und darauf folgte offenbar die fertige Form *laksmih* Die Worte *supām antah* stammen wahrscheinlich aus der Erklärung des folgenden Sūtra 2, 1, 49 *vyāñjanāc ca*, doch bleibt mir ihre Bedeutung an dieser Stelle unklar Auch das dabindestehende Wort, das wohl *asvara* war, weiß ich nicht zu deuten

R 2 *lopam ādyate* (verschrieben für *āpadyate*) ist Teil der Erklärung von 2, 1, 50 *agner amo 'kārāh*, die bei Durgasimha *agnisamyñhāt paro 'mo 'kāro lopam apadyate* lautet Die weiterhin angeführten Beispiele (*tad bha*)*vaty agnim — patum* sind dieselben wie in Durgasimhas Kommentar

R 3 (*a*)*gni tisthatah* ist das Beispiel für 2, 1, 51 *aukārāh pūrvam* Es folgte wahrscheinlich als Beispiel für einen *u* Stamm *paṭ(ū tisthatah)*

R 4 und 5 Die Worte *dyate sakarasya ca* stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 52 *saso 'kārāh sas ca no 'striyām* Wie sie zu ergänzen sind zeigt die allerdings etwas abweichende Erklärung Durgasimhas *agneh parāh saso 'kārāh pūrvasvaram āpadyate | sas ca no bhavati | astriyām* In Zeile 5 steht das Gegenbeispiel das durch die Bestimmung *astriyam* in dem Sūtra veranlaßt ist Es wird zuerst der Stamm *dhenu* angeführt, dann die Endung *śas* Ehe die fertige Form *dhenuh*, die in der Handschrift verloren gegangen ist, gegeben war, war noch eine Bemerkung eingeflochten, die nach Bl 15 R 3 zu *śas(tanāh)* zu ergänzen ist Der Sinn dieses Wortes ist offenbar 'j, ś, ṣ und *n* im Anlaut einer *vibhakti* sind *anubandhas*, die nach 3 8 31 für die Sprache selbst nicht verwendet werden¹⁾ Da diese Bemerkung im Kommentar immer wieder vorkommt, ist sie formellhaft abgekürzt worden

R 6 und 7 Die erhaltenen Worte *agneh khalu para(sya)* gehören dem Kommentar zu 2, 1 53 *tū nū an*, Durgasimhas Erklärung lautet *agneh parasya tāvacanasya nādeśo bhavati tad bhavati* leitend die Beispiele ein Die Buchstabenreste im Anfang von Zeile 7 lassen sich nach 15 V 3, 5, R 5 mit Sicherheit zu (*vyāñjanam a*)*svaram* herstellen Das ist das abgekürzt zitierte Sūtra 1, 1, 21 (nach Durgasimhas Zählung) das hier wahrscheinlich um der Gegenbeispiele, etwa *buddhy-a*, *dhenu-ā*, willen angeführt war Ich vermute daher auch, daß das folgende *ta* zu *tad bhavati*, den Einleitungsworten für diese Gegenbeispiele, zu ergänzen ist Die Abkürzung

¹⁾ Die *vibhaktis* die im Anlaut einen *anubandha* haben sind im Katantra nach 2 1, 2 *śas* (Nom Pl) *śas* (Akk Pl) *ṣa* (Instr Sing) *śe* (Dat Sing) *śasa* (All Sing) *śas* (Gen Sing) *śi* (Lok Sing)

der zitierten Sūtras ist in den turkestanischen Handschriften des Kātantra Kommentars ganz gewöhnlich. In So wird in der Erklärung der ersten Sandhuregel (1, 2, 1) das Sūtra 1, 1, 21, wie schon Sieg, a a O S 197, bemerkt hat, im vollen Wortlaut zitiert, der Kommentar lautete etwa (11a 4ff) (*sa*)*mānah khalu pūrvah* — (*sarane pratyaye dīrghabhara*)*t(i) paraś ca lopam āpa(dyate* — *vyāñjanam asvaram param) varnan na(yet* — *tad bhavati danda agram* —) *dandāgra(m)* usw. In dem Kommentar zu den folgenden Sandhuregeln findet sich häufig ein *vyam*, so 13a 1 (1, 2, 3), 13b 4 (1, 2, 5), 15a 1 (1, 2, 7), 16b 1 (1, 2, 10), 18a 2 (1, 2, 15), 19a 4 (1, 2, 16), 31b 4 (1, 4, 5), 33a 2 (1, 4, 6), 35a 3 (eingeschobenes Sūtra), 37b 3 (1, 4, 12), 39b 3 (1, 4, 13), 40a 4 (1, 4, 14), 43b 2 (1, 5, 4), 45a 3 (1, 5, 6), 47a 1 (1, 5, 9). Sieg, S 190, vermutet, daß *vyam* soviel wie *vyākhyānam* sei, allein es ist zweifellos das noch weiter als in unserer Handschrift gekürzte Zitat des Sūtra 1, 1, 21¹⁾

Da vor dem *ado* auf dem kleinen Bruchstück noch der vertikale Doppelpunkt sichtbar ist, der den Abschluß einer Sūtraerklärung anzeigt (vgl. 15 V 7, R 1, 4), muß *ado* der Rest des Sūtra 2, 1, 54 *ado 'muś ca* sein.

Blatt 15

V 1 und 2 Diese Zeilen gehören noch der Erklärung von 2, 1, 54 an *y ti nātra* wird zu *amuyeti nātra* zu ergänzen sein. Im folgenden werden offenbar im Kommentar eine Reihe von Regeln zitiert, die für die Bildung der Form *amunā* in Betracht kommen. Das *tyad* ist wahrscheinlich der Rest von 2, 3, 29 *tyadādīnām a vibhaktau*²⁾. In der zweiten Zeile haben wir 2, 2, 45 (*a*)*dasah pade mah* und 2, 3 41 *utvam māt*. Das *tad bhavati* führt dann wie gewöhnlich das Beispiel *amunā* ein.

V 3 Die Reste stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 55 *ir ed ur oj jasi*, wonach z. B. aus *agni* und *patu* vor *jas* zunächst *agne as*, *pato as* werden. Im Kommentar werden die Sūtras 1, 2, 12 (*e*) *ay* und 1, 2, 14 *o av* zitiert, nach denen sich die Formen *agnay-as*, *patav-as* ergeben. Dann wird abgekürzt zu *vyāñjanam asvaram*, Sūtra 1, 1, 21, zitiert, das zu *agnayas*, *patayas* führt. Das nächste Sūtrazitat, von dem sich nur *re* erhalten hat, ist 2, 3, 63 *rephasor visarjanīyah*, nach dem die endgültigen Formen *agnayah*, *patayah* zustande kommen.

V 4 Das Erhaltene gehört dem Kommentar zu 2, 1, 56 *sambuddhau ca* an. Das Sūtra lehrt die Bildung der Vokative *agne*, *dhenō* usw. Im Vokativ tritt nach 2, 1, 5 *āmantrite śih sambuddhih* zunächst die Nominativendung *s (si)* an, diese fällt nach 2, 1, 71 *hrasvanadīśraddhūbhyah sir lopam* nach Stämmen auf kurzen Vokal und femininen Stämmen auf *i* und *ā* ab. Im Kommentar wird das Sūtra 2, 1, 71 abgekürzt zu (*hrasva*)*nadī-*

¹⁾ In vollem Wortlaut wird das Sūtra außer in 11b 2 nur noch in 42a 3 (1, 5 1) zitiert.

²⁾ Nach Durgasūpha zu 2 1, 25 gehört *adas* zu den *tyadādayah*.

śraddhābhyah zitiert Dann folgen die Bemerkung, daß *he* zur Verdeutlichung hinzugefügt sei *he vyaktikarane*, und endlich, durch *tad bhava(t)* eingeleitet, die Beispiele

V 5 Die Zeile gehört in den Kommentar zu 2, 1, 57 *ne* Das *śca* weiß ich nicht zu ergänzen Die übrigen Bemerkungen erklären die stufenweise Entstehung von Formen wie *agnaye*, *patave* usw Nach dem Sūtra ergeben sich zunächst *agne + ne*, *pato + ne* Das *jaśatanāh* des Kommentars deutet, wie schon zu 14 R 4 und 5 bemerkt ist, an, daß die Anubandhas fortfallen müssen Dann werden die Sūtras *e ay* (1, 2, 12) und *o av* (1, 2, 14) zitiert, nach denen die Formen *agnay e*, *patav e* lauten wurden Das letzte Zitat, das zu *vyāñjana(m asvaram)* zu ergänzen ist, ist wiederum 1, 1, 21, das zu den wirklichen Formen *agnaye*, *patave* führt

V 6 Das Erhaltene stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 58 *nasinasor alopaś ca* Für *ś* = ist offenbar *ih* zu lesen Die ganze Erklärung lautete etwa (*a*)*gneh khalu ih ed bhavati uh od bhavati nasinasor a(kāralopas ca)*

V 7 Das *patoś svam* im Anfang der Zeile ist das letzte Beispiel für die Genitivbildung nach 2, 1, 58, *svam* ist hinzugefügt, um den Genitiv von dem formell gleichlautenden Ablativ zu unterscheiden *Gos ca* ist das Sūtra 2, 1, 59 Die Erklärung beginnt mit *dhā — ta —* Diese zunächst rätselhaften Zeichen werden durch 15 R 2 klarer Der Kommentator gibt dort hinter *dhā* das *linga*, den Stamm, hinter *ta* die *vibhakti*, die Endung, um die es sich in der Regel handelt In unserer Stelle ist *go* hinter *dha* offenbar durch ein Versehen fortgefallen, die Buchstabenreste hinter *ta* lassen sich zu *naśi — naś —* ergänzen *dhā* und *ta* sind die Abkürzungen der Sūtra 2, 1, 1 und 2, die die Definition von *linga* und *vibhakti* enthalten *dhātuvibhaktiaryam arthavai lingam* und *tasmāt parā vibhaktayah*

R 1 Das *gos svam* ist das Beispiel für den nach 2, 1, 59 gebildeten Genitiv von *go* nur *au sapūrvah* ist Sūtra 2, 1, 60 Der Kommentar begann wiederum *dhā — a(gni —)*

R 2 Das Erhaltene ist der Anfang des Kommentars zu 2 1 61 *sakhi patyor nih* Es wird wieder zunächst das *linga* und die *vibhakti* angegeben *dhā — sakhi — pati — ta — ni =*, dann folgt die Erklärung des Sūtra *sakhipatyoh khalu* usw

R 3 und 4 Die Zeilen gehören in den Kommentar zu 2, 1, 62 *nasinasor um ah* Der Text ist nicht ganz in Ordnung, zum Teil aber nachträglich verbessert In Zeile 3 ist wahrscheinlich *naśi — naś —* aus Versen zweimal geschrieben so daß der Kommentar begann (*dhā — sakhi — pati — ta — naśi — naś — jaśatanāh* Über das letzte Wort siehe die Bemerkung unter 14 R 4 und 5 Mit *sa* fängt die Erklärung des Sūtra an (*sakhipatyoh khalu*) usw In den Beispielen in Zeile 4 ist *ānayah* dem *sakhyuh* und *patyuh* natürlich hinzugefügt um den Ablativcharakter der Form anzudeuten, wie *svam* ihren Genitivcharakter anzeigt In welcher Bedeutung *ānayah*

hier gebraucht sein sollte, ist mir allerdings völlig unklar. Sollte es etwa aus *ānaya* verderbt sein 'Bring von dem Freunde, dem Herrn'?

R 5 Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 63 *rdantāt sa-pūrvāh*. In Durgasimhas Erklärung steht *um āpadyate fur (ur bha)ratī rdantāl lūgāt paro nasinasor alāra um āpadyate saha pūriena svarena*. Sūtra 1, 1, 21 *vyāñjanam as(īaram)* wird zitiert, um den Übergang von *pit uh, māt uh* zu *pituh, mātuh* zu rechtfertigen.

R 6 Die Worte gehören zur Erklärung von 2, 1, 64 *ā sau silopas ca*. Der Kommentar begann in der gewöhnlichen Weise mit Konstatierung des *linga* und der *vibhakti*, dann folgt die Sūtra Erklärung *rdantasya khalv ā* usw.

R 7 Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 65 *agnivāc chasi*. Durgasimha erklärt *rdantasya lingasyāgnivad bhavati śasi pare*. In unserem Kommentar ist *pratyaye* anstatt *pare* gebraucht. Diese Verwendung von *pratyaya* im Sinne von *para*, die mit dem Gebrauch des Wortes im Rgveda-Prāt (1, 30, 2, 28, 4, 14 16 39, 6, 14, 8, 6, 14, 13 usw.) und Vāj Prāt (3, 8) übereinstimmt, ist auch in dem in Śo überlieferten Kommentar ganz gewöhnlich, siehe 12h 4 (1, 2, 3), 13b 3 (1, 2, 5), 14a 3 (1, 2, 6), 14h 4 (1, 2, 7), 15b 1 (1, 2, 8), 16a 4 (1, 2, 10) usw.

Aus den kleinen Bruchstücken A und B ergibt sich nichts von Bedeutung. Das *ddhau ca* in A a 6 ist wahrscheinlich zu *(sambu)ddhau ca*, dem Text des Sūtra 2, 1, 39, zu ergänzen¹⁾. In dem Fall wurde A der Rest des Blattes 13 und a die Vorderseite, b die Rückseite sein. Zu dieser Anordnung passen die spärlichen Buchstabenreste recht gut. Das *ddhau* in b 1 ist wahrscheinlich wiederum zu *(sambu)ddhau* zu ergänzen und dürfte aus dem Kommentar zu 2, 1, 40 stammen, das die Bildung des Vokativs von *ambā* und Synonymen behandelt. *(Ca)n(dr)au candr* könnten Gegenbeispiele in dem Kommentar zu 2, 1, 41 sein, das die Bildung des Nominativs und Akkusativs des Duals von femininen *ā* Stämmen lehrt. *(Vya)ñjanam a* in a 7 ist eine neue Art der Abkürzung von 1, 1, 21.

Aus den bisher veröffentlichten Bruchstücken ergibt sich, daß jedenfalls die ersten drei Bücher des Kātantra in Turkestan bekannt waren. Das vierte Buch stammt, wie die Tradition allgemein zugesteht, gar nicht von Śarvavarman, der als Verfasser der drei ersten Bücher gilt, sondern ist ein späterer Appendix. Nur über den Namen des Verfassers gehen die Angaben auseinander. Durgasimha nennt ihn in dem einleitenden Śloka seines Kommentars Kātyāyana, nach Raghunandanaśiromani dem Verfasser eines Kommentars zur Durgasimhavṛtti, ist es Vararuci²⁾, den andere wie Trilocanadāsa und Harirāma mit Kātyāyana identifizieren oder als

¹⁾ *Sambuddhau ca* lautet auch Sūtra 2, 1, 56 aber dies kommt hier nicht in Betracht da sich das Bruchstück nicht mit dem Bruchstück von Bl 15 zusammen ordnen läßt.

²⁾ B. Kalkar, Systems of Sanskrit Grammar, S 84

eine Inkarnation des Kātyāyana betrachten¹⁾ Jogarāja, der Verfasser der Pādaprakaranasamgati, weist das vierte Buch dem Sākatāyana zu²⁾ In Turkestan hat sich von diesem Buch bis jetzt nichts gefunden, es ist daher nicht ausgeschlossen, daß es gar nicht dahin gelangt ist, zumal das Werk nicht immer als Ganzes, sondern in einzelnen Büchern überliefert wurde Die Handschrift Sa¹ muß allerdings zum mindesten Buch 1—3 umfaßt haben³⁾, die Handschrift Qy² zum mindesten Buch 1 und 2, aber Śo und Qy¹ enthielten nur das erste Buch

Bestimmtere Schlüsse gestatten die Bruchstücke für das Verhältnis der turkestanischen Rezension (T) zu dem Text, der Durgasimha vorlag (D) Aus Śo und Qy¹ geht hervor, daß in T am Ende des ersten Buches noch ein Abschnitt über die *nīpātas* stand, aus Sa¹, daß dem Schluß des zweiten Buches ein Abschnitt über die Femininbildung (*stripratyaya*) folgte Die beiden Abschnitte, die in D fehlen, sind in Ślokas abgefaßt und erweisen sich dadurch als spätere Zusätze Sie finden sich beide an den selben Stellen auch in der kasmirischen Rezension (K)⁴⁾ und in Ugrahhūti's Kalāpasūtravṛtti⁵⁾ Die beiden Abschnitte sind, wie unsere Bruchstücke zeigen, schon vor dem 7. Jahrhundert hinzugefügt, und wir können sicher sein, daß das nicht in Turkestan sondern in Kasmir geschehen ist, von wo die Handschriften des erweiterten Textes nach Turkestan kamen

Aber auch was nach Abzug jener beiden Kapitel übrigbleibt, ist noch nicht das ursprüngliche Werk Śarvavarman's Auch die Kapitel 5 und 6 des zweiten Buches, die die Regeln über die Komposition und die Taddhita-Suffixe geben, sind in Ślokas abgefaßt und Liebhich hat gewiß recht, wenn er sie als unecht betrachtet⁶⁾ Da sie sich nicht nur in K und T, sondern auch in D finden so müssen diese Versuche, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten, in eine erheblich frühere Zeit fallen als die Hinzufügung der Kapitel über die *nīpātas* und *stripratyayas*

Die Annahme, daß die metrischen Abschnitte des Werkes spätere Zusätze seien, wird durch die Bezeichnungen, die die Bücher und Kapitel tragen, bestätigt Jogarāja bemerkt daß Śarvavarman drei *prāharānas* verfaßt habe Dieser Ausdruck findet sich in dem in Śarada Charakteren geschriebenen Bruchstück Mu in der Unterschrift von 1, 1 *sandhiprakaraṇe* und einmal auch in Sa¹ (15a 3) in der Unterschrift von 3 1 *p(r)akaraṇa*⁷⁾ *prathamah pāda*⁸⁾ In der Ausgabe von D heißt es aber in den

¹⁾ Liebhich a a O S 10 ²⁾ Vers 14 siehe Belvalkar a a O S 119

³⁾ Es fehlen im Anfang 11 Blätter die, nach dem Erhaltenen zu urteilen die 337 Sūtras und etwa 26 Ślokas von Buch 1 und 2 1 1—6 45 gerade füllen wurden

⁴⁾ Belvalkar a a O S 85

⁵⁾ Liebhich a a O Ugrahhūti wirkte in Kasmir

⁶⁾ Die Unechtheit des *taddhita-pāda* hatte schon Belvalkar, S 85 erkannt

⁷⁾ Davor ist der Rest eines *to* sichtbar es stand also *ādhyaśtaprakaraṇa dī*

⁸⁾ In einigen Handschriften von D wird der Ausdruck irrtümlich auf die Kapitel angewendet

Unterschriften durchweg nur, daß das soundsovielte Kapitel beendet sei *sandhau* (Buch 1), *nāmnī catuṣṭaye* (Buch 2), *ākhyāte* (Buch 3), und auch im vierten Buch steht überall *kṛtsu*, nicht *kṛtprakaraṇe*. Die drei Bücher werden also offenbar für gewöhnlich nur nach ihrem Inhalt als Sandhi, Nāman (Nomen) und Ākhyāta (Verbum) bezeichnet. Dem *nāmnī* wird aber in den Unterschriften stets *catuṣṭaye* hinzugefügt, das doch nur 'in dem vier Abteilungen umfassenden Buche' bedeuten kann. Auch in Sa¹ 13a 3 steht am Schluß von Buch 2: *catuṣṭhayaṃ* (sic) *samāptam*. Vier Kapitel hat das Buch aber nur nach Abtrennung der beiden letzten, als unecht erkannten Kapitel.

Die Kapitel werden in D als *pāda* bezeichnet. Liebig hat mit Recht bemerkt, daß der Ausdruck *pāda*, wenn er in der Bucheinteilung gebraucht wird, nur in der Vierzahl verwendet werden könne. Es müssen daher nicht nur das zweite, sondern auch die übrigen Bücher ursprünglich in vier Kapitel geteilt gewesen sein. Ich bin überzeugt, daß Liebig's Annahme richtig ist, daß das dritte Buch, das jetzt acht *pādas* umfaßt, ursprünglich aus zwei Büchern zu je vier *pādas* bestand. Liebig weist zur Stütze seiner Ansicht darauf hin, daß sich tatsächlich die ersten vier Kapitel des dritten Buches im Tanjur als besonderer Text übersetzt finden. Schwieriger ist es, die alte Einteilung des ersten Buches zu ermitteln, das auch nach Ausscheidung des *nipātapāda* noch fünf *pādas* umfaßt. Man könnte daran denken, daß der erste *pāda*, der ja gar keine Sandhiregeln enthält, sondern *saṃjñās* und *paribhāṣās* lehrt, späterer Zusatz sei, allein die Ursprünglichkeit gerade dieses *pāda* wird durch das erste Sūtra erwiesen, das mit dem *maṅgala*-Wort *siddhah* beginnt, wie der echte Teil des Werkes mit dem *maṅgala*-Wort *vyddhih* schließt¹⁾. Liebig vermutet, daß der dritte *pāda*, der von den *praghyas* oder, wie Jogarāja sich ausdrückt, von dem *stara-sandhipratishedha* handelt, nachträglich eingeschoben sei. Aber diese Regeln sind doch so wichtig, daß sie auch in einer Elementargrammatik nicht fehlen können, und ich möchte lieber annehmen, daß der kurze, nur aus vier Sūtras bestehende *pāda* ursprünglich mit dem vorhergehenden verbunden war, so daß das Buch Sandhi in vier *pādas* *saṃjñās* und *paribhāṣās*, vokalischen Sandhi samt den Ausnahmen, konsonantischen Sandhi und Sandhi des Visarjanīya lehrte. Diese Einteilung des Werkes in vier Bücher zu je vier *pādas* ist wahrscheinlich, wie schon Liebig angedeutet hat, im Hinblick auf die ausführliche Grammatik Pāninis, die acht Bücher zu je vier *pādas* enthält, erfolgt.

Daß in D die alte Bezeichnung der Kapitel beibehalten wurde, auch als durch die Texterweiterung die Vierzahl beseitigt war, spricht für die Altertümlichkeit dieser Rezension. Auch in K hat man an dem Ausdruck *pāda* festgehalten, erst in Turkestan hat man begonnen, vielleicht weil

¹⁾ Der Verfasser des Appendix über die Kṛt-Suffixe hat das nachgeahmt, indem er sein Werk mit *siddhih* beginnt und mit *vyddhih* schließt.

man das Schiefe der Bezeichnung einsah, *pāda* durch *adhyāya* zu ersetzen Sa¹ 15a 3 steht, wie schon bemerkt, in der Unterschrift noch *prathamah pāda*, aber 12a 2 *taddhātādhyāyas sasta*, 13a 3 *stripratyāyādhyāyas sapṭama* Śo 41b 3 ist *caturtho* erhalten, dessen *o* zeigt, daß darauf nicht *pādah*, sondern *dhyāyah* folgte Qy¹ 4 ist das *yah* zu (*pañcamodhyā*)*yah* zu er ganzen

Der Nachweis, daß T eine um zwei Kapitel erweiterte Fassung von D enthält, entscheidet natürlich noch nicht die Frage, ob der Text der Sūtras in den beiden gemeinsamen Teilen besser in T oder D überliefert ist. Bisher haben sich Verschiedenheiten zwischen den beiden Rezensionen an folgenden Stellen feststellen lassen¹⁾

Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 von D erscheinen, wie Śo 9a 3—10b 1 zeigt, in T in umgekehrter Reihenfolge. Wahrscheinlich hat T in diesem Fall das Ursprüngliche gewahrt, denn auch in Kaccayanans Pāli Grammatik, die enge Beziehungen zum Kātantra aufweist, stehen die entsprechenden Regeln 1, 1, 10 und 11 in dieser Reihenfolge. Dem *anatikramayan vislesayet* (D 1, 22) steht hier *pubbam adhoṭṭham assaram sarena vyojaye* (1, 10), dem *vyākṣṇanam asvaram param varnam nayet* (D 1, 21) *naye param yutte* (1, 11) gegenüber.

D 1, 2, 16 wird in Śo 19a 2—20h 4 im Kommentar in zwei Sūtras zerlegt *ayādīnām yaṇalopah padānte na vā* und *lope tu prakṛtiḥ*. Mir scheint die Sonderstellung des *lope tu prakṛtiḥ* das Natürlichere zu sein, ein Grund für die Zusammenfassung der beiden Sūtras in D ist nicht ersichtlich. Inhaltlich ist der Unterschied ganz belanglos.

Der Text, der in Śo 21h 22a erhalten ist, legt, wie Sieg bemerkt, die Vermutung nahe, daß zwischen D 1, 2, 17 und 18 in T ein Sūtra eingeschoben war. Genauer läßt sich aber vorläufig nicht ermitteln.

Hinter D 1, 4, 7 sind in T, wie aus Śo 34a 1—35b 2 hervorgeht, zwei Sūtras eingeschoben. Das erste betraf, wie die Beispiele des Kommentars *tiryāṇ śete* — *tiryāṇ śete* — *sugāṇ sande* — *sugāṇ sande* — *tiryāṇ sarasī* — *tiryāṇ sarasī*²⁾ beweisen, den Einschub eines *l* und *t* hinter einem im Wortauslaut stehenden *n* bzw. *n*, wenn *ś*, *s* oder *s* folgt. Das Sūtra selbst

¹⁾ Auf die Lesarten von Sa¹ im Texte der Sūtras 3 1, 32 (14b 4 *syasahitāni* anstatt *syasamhitāni*) und 3, 2, 12 (15b 1 *syānta* anstatt *syāntya*) gehe ich nicht ein, es handelt sich vielleicht nur um Schreibfehler. Auch die Lesart von Sa² (V 4) in 2 6, 42 *nty(ā)der* anstatt *nījasaṇḍar* beruht wohl nur auf einem Versehen, die Lesung von D ist durch das Metrum gesichert. Daß die Personalendungen in Si¹ im Text gegeben werden während sie in D wenigstens in Eggehagens Ausgabe, im Kommentar erscheinen, macht keinen Unterschied, vgl. die Bemerkungen Liebichs Zur Einführung I, S 11. Ich möchte übrigens darauf hinweisen, daß die Kasusendungen in 2, 1, 2, die doch mit den Personalendungen auf gleicher Stufe stehen, in einer Handschrift auch in D im Text, nicht im Kommentar angeführt werden.

²⁾ Die Beispiele lassen sich für dieses und das folgende Sūtra mit Sicherheit herstellen. Für *tiryāṇ* heisst die Handschrift überall *tiryāṇ*.

stand in 34a 2 Sieg ergänzt die erhaltenen Reste zu (*nan*)*au* *latābhyām* *śasase* (*su vyaradhīyete*), vielleicht ist *śasase* (*bhyo*) zu lesen, jedenfalls aber noch ein *vā* hinzuzufügen, denn es handelt sich, wie Pān 8, 3, 28, Cand 6, 4, 12, Śāk 1, 1, 145, Hem 1, 3, 17 zeigen, um eine fakultative Regel Gerade das aber macht es doch sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des Kātantra sie als für ein Elementarbuch überflüssig übergang, sie pflegt ja auch in unseren Schulgrammatiken zu fehlen¹⁾ Die Annahme, daß die Regel später in D gestrichen sei, widerspricht der überall zu beobachtenden Tendenz, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten Genau die gleichen Gründe sprechen gegen die Ursprünglichkeit des zweiten Sūtra, das nach den Beispielen des Kommentars *sat sahasrāni* — *satt sahasrāni* und *bhavān sādhu* — *bhavānt sādhu*, wie Pan 8, 3, 29 30, Cand 6, 4, 13 14, Śāk 1, 1, 146, Hem 1, 3, 18, den fakultativen Einschub eines *t* nach auslautendem *t* und *n* vor *s* lehrte In diesem Fall ist die fakultative Gültigkeit der Regel auch handschriftlich bezeugt, 35a 1 sind die Schlußworte des Sūtra *talārena vā* erhalten

D 1, 5, 6 *śe se se vā vā pararūpam* lautet in T (Qy¹ 1, Śo 45a 1f) *sasasesu vā pararūpam* Die Fassung von T ist offenbar die spätere, siehe oben S 660

D 1, 5, 8 *aghoṣavatoś ca* lautet in T (Śo 46a 3) *alāraghoṣavatoś ca* Die Fassung von T ist sicherlich die spätere, siehe oben S 661

Hinter D 1, 5, 10 ist in T (Qy¹ 2, Śo 49a 1f) das Sūtra *bhagoghobhyām*²⁾ *ca* eingeschoben Das Sūtra ist zweifellos ein späterer Zusatz, siehe oben S 661

D 1, 5, 12 und 13 bilden in T (Qy¹ 2, Śo 48b 3) ein einziges Sūtra *nāmūparo ram ghoṣavatośvaraparāh* In diesem Fall ist die Fassung von T sicherlich die ältere, siehe oben S 661f

D 2, 1, 48 *ālārāntāt śih* ist in T (Qy² 14 V 7) offenbar nachtraglich durch den Zusatz *alākṣmīlandryoh* erweitert, siehe oben S 667f

D 3, 2, 4 lautet *dhātor vā tumantād icchalīnāṣakārtrkāt*, in T (Sa¹ 15a 4) steht vor *tumantād* noch *kārmanas*³⁾ Das Sūtra besagt in der Fassung von D '(Das Suffix *san*) kann an eine Wurzel (treten), die auf *tum* ausgeht und deren Agens derselbe ist wie der von *icchalī*' Man kann also z B anstatt *kartum icchalī* das Desiderativum *cikīrsati* gebrauchen Die Regeln des Kātantra über die Desiderativbildung sind nichts weiter als eine Bearbeitung der pāṇinischen Sūtras Kāt 3, 2, 4 geht auf Pan 3, 1, 7 zurück *dhātoḥ kārmanāḥ samānakārtrkād icchāyām* *va* 'im Sinne von Wünschen kann (*san*) an eine Wurzel (treten), die das Objekt (des Wunsches) ausdrückt und denselben Agens hat (wie der Wunschende)'

¹⁾ Selbst Kiehlhorn erwähnt sie in seiner Grammatik nicht, sondern lehrt ausdrücklich die Unveränderlichkeit des *n* und des *ṇ* in Fällen wie *prān sah, sugan ṣaṣkam*

²⁾ Oder *bhagoghobhyām*

³⁾ In der Handschrift geschrieben als *kārmanas*

Die Regel des Kātantra in D ist eine Vereinfachung der pānischen Regel, indem sie rein formal zum Ausdruck bringt, was Pāṇini begrifflich zu fassen sucht Sieg, a a O S 488, sieht in dem *karmanah* von T eine Altertümlichkeit. Allein, wenn der Verfasser des Kātantra mit Nachdenken arbeitete, so mußte er Pāṇinis *karmanah* als völlig überflüssig streichen, es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, wo der im Infinitiv stehende Verbalbegriff nicht das Objekt des Wunsches sein könnte. Es ist meines Erachtens daher ebensogut möglich, ja sogar wahrscheinlicher, daß *karmanah* von einem Späteren in Erinnerung an die Regel Pāṇinis eingefügt wurde.

3, 2, 9 lautet in D *in kārītam dhātvarthe*, in T (Sa¹ 15a 5) *in kārītam ca dhātvarthe*. Das *ca* ist vollkommen überflüssig, aber, wie wir sehen werden, kein Schreibfehler. Aus dieser Abweichung lassen sich kaum irgendwelche Schlüsse ziehen.

D 3, 2, 14 wird das Intensivum gelehrt *dhātor yasabdas cekrīyātam krīyāsamabhihāre*. Pāṇ 3, 1, 22 wird die Bildung auf eine einsilbige (*ekāc*) Wurzel beschränkt, um eine Wurzel wie *yagr* auszuschließen. Ich halte es für sehr wohl denkbar, daß der Verfasser des Kātantra die Bestimmung *ekāc* fallen ließ, weil ihm die Konstituierung der Ausnahmestellung der wenigen mehrsilbigen Wurzeln für die Zwecke, die er mit seinem Buche verfolgte, zu speziell erschien, aus welchem Grunde sollte sie nachtraglich gestrichen sein? Durgasimha gibt sich im Gegenteil die größte Mühe, sie in die Regel hineinzudeuten, er verfallt auf den seltsamen Ausweg *vyavasthitaradhikarād ekasvarāt | tena punah punar jagarti*. In Sa¹ (15b 1f) ist das Sutra leider verstummelt. Nach dem Umfang der Lucke muß es aber um 3 oder 4 *alsaras* länger gewesen sein als in D und Sieg, a a O S 487, hat daher vermutet, daß hinter *dhātor* noch *ekāc* stand. Wir werden sehen, daß er in der Sache recht hat, es stand aber *ekasvarād* im Texte.

Die Sūtras D 3, 2, 18 und 19 sind in T (Sa¹ 15b 3) umgestellt. Die Sūtras beruhen auf Pāṇ 3, 1, 36 und 37, und da sie dort in derselben Reihenfolge wie in T erscheinen, dürfte die Anordnung von T die ältere sein. D 3, 2, 18 lehrt das periphrastische Perfektum nach *day*, *ay* und *ās* *dayayāsaś ca*, in T (Sa¹ 15b 3) wird noch *daridrā* genannt *āsīdayayīdaridrābhyas (ca)*¹⁾. Auch Durgasimha hat das Fehlen von *daridra* bemerkt und sucht es in 3, 2, 17 hineinzunehmen *cakūragrahanam anekasvaropalakṣanam | tena daridrām cakūra*. Die Sache liegt hier also ebenso wie bei 2, 1, 48, 3, 2, 14 und insbesondere bei 1, 5, 10, wo in T die Regel über den Sandhi von *bhago* und *agho* hinzugefügt wird, während Durgasimha sich mit dem Kunstgriff des *upalakṣana* begnügt. Bei Gelegenheit der Einfügung von *daridrā* wird auch die Änderung in der Reihenfolge und der Art der Anführung der drei anderen Wurzeln erfolgt sein, einen Grund dafür weiß ich allerdings nicht anzuführen.

¹⁾ In der Handschrift fälschlich *-daridrābhyas*.

Das Sūtra 3, 2, 21 lautet in D *bhūribhūrvām tīvac ca*, in T (Sa¹ 15b 4) findet sich *sārvadhātukarat* anstatt *tīvat*. Praktisch kommen beide Fassungen auf dasselbe hinaus¹⁾. In einer anderen Grammatik konnte man annehmen, daß *tīvat* für *sārvadhātukarat* eingesetzt sei, weil es 4 Silben weniger zählt als jenes, allein im Kātantra spielt das Streben nach Kurze keine Rolle. Ich wage daher nicht zu entscheiden, welche Fassung die ältere ist.

Ich glaube, daß wir auf Grund unserer Untersuchung erklären können, daß im allgemeinen der Text des Kātantra in Durgasimhas Rezension ursprünglicher ist als in T. Wohl scheinen gelegentlich einmal zwei Sūtras umgestellt (1, 1, 21 und 22, 3, 2, 18 und 19) oder in eins zusammengezogen zu sein (1, 2, 16), sicherlich ist absichtlich einmal ein Sūtra in zwei zerlegt worden (1, 5, 12 und 13), aber nirgends lassen sich mit Bestimmtheit Änderungen des Wortlauts der Sūtras nachweisen. Wenn Durgasimha bemerkt, daß eine Regel unvollständig ist, so scheut er auch vor den gewagtesten Interpretationskunststücken nicht zurück, um den Mangel zu beseitigen, aber den Text der Sūtras läßt er unangetastet. Ganz anders ist das Verfahren, das in T eingeschlagen ist. Hier wird das *anukta* und *durukta* einfach durch Textänderung beseitigt. Völlig sichere Beispiele dafür scheinen mir die Sūtras 1, 5, 6, 1, 5, 8, 2, 1, 48, 3, 2, 14, 3, 2, 18 und die hinter 1, 4, 7 und 1, 5, 10 eingeschobenen Sūtras zu liefern.

Wir wurden aber den Mönchen in den turkestanischen Klöstern vielleicht zuviel zutrauen, wenn wir annehmen wollten, daß diese zum Teil auf guten Überlegungen beruhenden Änderungen von ihnen herrührten. Die meisten von ihnen sind vermutlich von Pandits in Kasmir gemacht. Die meisten von ihnen sind vermutlich von Pandits in Kasmir gemacht. Entscheiden läßt sich die Frage natürlich erst, wenn der kasmirische Text vorliegt. In einigen Fällen läßt sich aber doch schon jetzt erkennen, daß K mit T gegen D übereinstimmt. Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 erscheinen auch in Mu, das in Śāradā Charakteren geschrieben ist und daher als Repräsentant von K angesehen werden kann, in der Reihenfolge von T. In Buhlers Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit MSS made in Kasmir, Rajputana and Central India, S CXXXIVff sind eine Anzahl von Lesarten aus kasmirischen Kātantra Kommentaren angeführt. Die Liste wird kaum vollständig sein, es zeigt sich aber, daß K jedenfalls in 3, 2, 4, 3, 2, 9, 3, 2, 14 (*elavarāt*), 3, 2, 18, 3, 2, 21 genau so liest wie T, und unter diesen Stellen sind wenigstens zwei (3, 2, 14 und 18) wo mir die Unursprünglichkeit von K und T vollkommen deutlich zu sein scheint.

Was das Verhältnis der in den turkestanischen Handschriften erhaltenen Kommentare zueinander und zu Durgasimhas Kommentar betrifft, so läßt sich auch mit Hilfe der neugefundenen Bruchstücke kaum über das von Finot a a O S 194ff Bemerkte hinauskommen. Durgasimha sagt bekanntlich in der Einleitungstrophe seines Werkes, daß er

¹⁾ Ich verweise auf die Ausführungen von Sieg a a O S 457.

Śarvavarman's Erklärung des Kātantra auseinandersetzen wolle *Kātantrasya pravakṣyāmi vyākhyānam Śārvavarmikam* Ich glaube, daß wir diese Worte mit Finot nur dahin verstehen können, daß Durgasimha eine Neuherbearbeitung des Kommentars des Śarvavarman herausgab. Finot hat weiter darauf hingewiesen, daß sich in Durgasimhas Kommentar zwei Teile unterscheiden lassen, die man als *ṛtti* und *vṛttika* charakterisieren kann. Zunächst wird eine einfache Erklärung der Sūtras unter Anführung von Beispielen gegeben, daran schließt sich häufig ein Abschnitt, in dem Besonderheiten und Ausnahmen angeführt werden. Die Annahme liegt nahe, daß die *ṛtti* von Śarvavarman herrührt, das *vṛttika* das Eigentum Durgasimhas ist. Diese Verteilung des Kommentartextes auf Śarvavarman und Durgasimha könnte als gesichert gelten, wenn es feststünde, daß Śarvavarman auch der Verfasser der Sūtras ist, wie die Tradition angibt. Es ist unmöglich, daß der Verfasser der Sūtras selbst Nachträge zu seinem Text gemacht haben sollte, wie z. B. *pratiripsatīti vaktavyam* im Kommentar zu 3, 3, 39, derartige Bemerkungen könnten nur von Durgasimha stammen. Wenn dieser aber selbst sein Werk *vyākhyānam Śārvavarmikam* nennt, so muß es doch auch den Kommentar des Śarvavarman enthalten haben, der dann nur in den einfachen Erklärungen der Sūtras und den Beispielen bestehen kann. Finot bezweifelt allerdings, daß die Sūtras von Śarvavarman herrühren, da sie, wie Sa¹, Qy² und Mu zeigen, auch ohne den Kommentar überliefert werden. Allein jene Bruchstücke können in dieser Hinsicht kaum etwas beweisen, man könnte auch nachtraglich die Sūtras aus dem kommentierten Text ausgezogen haben, und es ist vielleicht kein Zufall, daß sich der Sūtra Text allein nur in den jüngeren Handschriften findet, während er in den beiden ältesten Handschriften Qy² und Du von einem Kommentar begleitet ist.

Den Kommentar Durgasimhas kennen die turkestanischen Handschriften nicht. Eine Erklärung der Sūtras 1, 2 4—9 hegt uns nicht nur in Du, sondern auch in Śo vor. Sie lautet hier (13a 2—16a 2) mit den Ergänzungen, die sich mit Berücksichtigung des Umfangs der Lücken und auf Grund der Parallelstellen meist mit Sicherheit machen lassen wie folgt³)

tava r(sabhaḥ —

revarne ar —

ava)r(na)h²) lhalu pū(rvaḥ²) revarne pratyaye) ar bhavati pa
ra(s ca) lo(pam āpadyate — vyam — tad bha)raḥ — tava rva
(bhaḥ —) ta(rasabhaḥ ||

tava lkārah —

l)varne al (—

¹) Nach dem Original Schreibfehler und im allgemeinen stillschweigend verbessert, und die Schreibung ist normalisiert.

²) Nicht rah, wie in der Ausgabe steht.

³) Das pū ist deutlich.

avarnah lhalu pūrvah |varne pratyaye al bhavati paras ca) lopam
āpadyate — i(y)am (— tad bhavati — tava lkārah — ta)lalkārah ||
tava e(sā — sū antikāyanī¹⁾ —
ekūre) a) ankāre ca (—
avarnah lhalu pūrvah ekā)re pratyaye (ankāre ca ankāram āpa)dyate
paraś ca lopam (— i)am — tad bhavati — tava esā —) tavaisā —
sū antikā(yanī — santikāyanī ||
tava) odanam —
(okāre) au ankāre (ca —
avarnah lhalu pūrvah o)kāre pratyaye au(kāre ca ankāram āpadyate
pa)raś ca lopam — i)am — (tad bhavati — tava odanam — ta)
vaudanam — ||
dadhi a)tra —
varno yam asava)rne na ca paro lop(yah —
varnah lhalu pūrvah) asavarne pratyaye (yalāram āpadyate na ca
pa)ro lopya(h — i)am — tad bhavati — dadhi a)tra — dadhy atra ||
(madhu atra —
i)am uvarnah —)
uvarnah lhalu pū(rvah asavarne pratyaye i)alāra)m āpadyate na ca
pa(ro lopyah — i)am — tad bhavati —) madhu atra — ma(dhu
atra) ||

Die Vergleichung dieses Textes mit dem von Du zeigt, daß in Turke-
 stan zwei verschiedene Fassungen des Kommentars existierten. Mit dem
 Kommentar von Śo ist der in Qy² erhaltene wahrscheinlich identisch. In
 beiden wird *pratyaya* im Sinne von *para* gebraucht. In beiden wird in der
 Erläuterung des Sutra hinter dem ersten Wort ein *lhalu* eingefügt, was in
 Du nie geschieht. In beiden werden die Beispiele durch *tad bhavati* einge-
 leitet, während Du dafür *yatha* gebraucht. Die Zugehörigkeit des Kom-
 mentars in dem kleinen Bruchstück Sa² läßt sich vorläufig nicht bestimmen.
 Es fehlt dafür an allen Anhaltspunkten. Wahrscheinlich sind beide turke-
 stanischen Kommentare älter als Durgasimha. Durgasimhas Zeit steht
 allerdings nicht fest, eine obere Grenze für ihn ist dadurch gegeben, daß
 er Candragomin's Dhātupāṭha bearbeitete. Über Candragomin's Zeit gehen
 die Ansichten auseinander, aber frühestens kann er sein Werk im letzten
 Viertel des 5. Jahrhunderts geschrieben haben. Für Durgasimha ergibt
 sich also als frühestes Datum das 6. Jahrhundert. Die Handschrift Qy²
 ist aber bereits um 400 geschrieben, und wenn der in Śo erhaltene Kom-
 mentar von demselben Verfasser herrührt wie der von Qy², so muß auch
 die Fassung von Śo bereits im 4. Jahrhundert bestanden haben. Die
 Handschrift Du, die die andere Fassung enthält, stammt spätestens aus
 dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber vermutlich um mehrere Jahr-

¹⁾ Die Ergänzung ist nicht ganz sicher.

zehnte alter Auch diese Fassung war also aller Wahrscheinlichkeit nach bereits vor Durgasimhas Zeit vorhanden

Die turkestanischen Kommentare gehen nur einfache Erklärungen der Sūtras und Beispiele, sie entsprechen also dem Inhalt nach dem, was wir als Śārvavarmans Kommentar erwarten dürfen Sie sind uns ferner aus alter Zeit bezeugt, und so drängt sich die Frage auf, ob wir nicht wenigstens in einem von ihnen das Originalwerk Śārvavarmans sehen dürfen Leider läßt sich die Frage nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten Genau stimmen die turkestanischen Kommentare nirgends mit dem Text überein, den wir, wenn Finots Theorie richtig ist, in Durgasimhas Kommentar als das Eigentum Śārvavarmans betrachten müssen Jeden falls mußte also Durgasimha Śārvavarmans Kommentar stark bearbeitet haben, eine Annahme, die nach dem, was wir sonst von Durgasimhas Arbeitsweise wissen, gewiß nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist Von den beiden Fassungen des Kommentars zu 1, 2, 4—9, die uns in Du und Śo vorliegen, steht die von Du dem von Durgasimha gehotenen Texte entschieden näher, und Finot ist daher geneigt, ihn für den ursprünglichen oder doch ursprünglicheren Text zu halten Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Du eine gewissermaßen modernisierte Form des Textes von Śo bietet Das altertümliche *pratyaya* ist durch *para* ersetzt, das *lhalu* durch *era*, das umständliche *tad bhavati* durch *yathā* Der heständige, ziemlich uherflussige Hinweis auf Kat 1, 1, 21 ist gestrichen Die Beispiele sind vermehrt, ein so auffälliges wie *sā antikā(yanī)* ist durch das verständlichere *mayairāvanah* ersetzt Ich mochte es nicht für ausgeschlossen halten, daß die größere Ähnlichkeit in den Erklärungen der Sūtras, die zwischen Durgasimhas Text und dem von Du besteht, dadurch entstanden ist, daß beide selbständig die schwerfällige und veraltete Ausdrucksweise beseitigten, wobei Durgasimha weiter ging als es in Du geschehen ist, er hat z B das unnötige *pūtrak*, an dem Du noch festgehalten hat, gestrichen In den Beispielen stimmen Durgasimhas Text und Du überhaupt nur ein einziges Mal gegen Śo zusammen, anstatt *tarasabbah* haben sie *tarakārah*, das aber als Parallele zu dem folgenden, allen Fassungen gemeinsamen *tarakārah* sehr nahe lag Die Vermehrung der Beispiele bei Durgasimha und in Du wird durch das in den Sūtras gebrauchte *varna* geradezu gefordert und kann daher in beiden Werken sehr wohl selbst indig erfolgt sein Unter den neuen Beispielen sind die einzigen, die sich wenigstens teilweise gleichen *sarkārena*, *salkārena* bei Durgasimha und *sarkāram salkārah* in Du Aber auch diese Übereinstimmung beweist nichts, der Sandhi von ā und f und ā und l läßt sich überhaupt nur durch eine Form von *flāra*, *lkāra* illustrieren Wenn ich daher auch geneigt bin, die Fassung von Śo als die ältere anzusehen, so muß ich doch zugeben, daß auch sie nicht in allen Punkten rein den alten Kommentar des Śārvavarman repräsentieren kann, da, wie wir gesehen in ihr ja auch Sūtras

kommentiert sind, die nicht zu dem alten Bestand des Kātantra gehören

Das Kātantra ist nicht das einzige Werk gewesen, das die Mönche Ostturkestans zum Studium des Sanskrit benutzten. Mit dem Ordnen und Katalogisieren der Palmblattbruchstücke unserer Sammlung beschäftigt, wurde meine Frau auf einen kleinen Fetzen aufmerksam, der das Wort *Kaumāralāte* trug. Sie suchte die dazugehörigen Bruchstücke zusammen, es zeigte sich ohne weiteres, daß die Handschrift einen grammatischen Text enthielt. Einige der Bruchstücke ließen sich direkt aneinanderfügen, andere konnte ich nach dem Inhalt als zu einem Blatt gehörig bestimmen. Im ganzen liegen jetzt 22 Bruchstücke vor, die zu 13 Blättern gehören mögen. Der obere und der untere Rand der Blätter ist meist abgebrochen, ursprünglich müssen die Blätter ungefähr 3,5 cm breit gewesen sein. Ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls betrug sie mehr als 24 cm. Das Schnurloch befand sich etwa 5 cm vom linken Rand entfernt. Auf jeder Seite stehen 4 Zeilen. Am linken Rand der Vorderseite von Bl. 3 sind Spuren von Zeichen sichtbar, die vermutlich Blattzahlen waren.

Die Schrift zeigt den nordwestlichen Typus der Gupta Zeit, und sie ist im wesentlichen dieselbe wie die der Handschrift der *Kalpanāmanditika*. Der Schreiber unserer Handschrift hat aber die Neigung, seinen Linien einen leichten Schwung zu geben, und da er eine breitere Feder benutzt hat, auch erheblich größer schreibt als der Schreiber von Kalp, so treten die Krümmungen ebenso wie die Verschleifungen und die beim Absetzen der Feder entstehenden Strichelchen und Hakchen hier viel deutlicher hervor als in Kalp. So macht z. B. das *A* hier bisweilen einen etwas schnorkelhafteren Eindruck als in Kalp, aber der Duktus ist genau derselbe, auch die für das *A* von Kalp charakteristische Verschleifung der linken Vertikale am unteren Ende kehrt hier wieder, und im allgemeinen zeigt auch der obere Teil der Vertikale das Hakchen wie in Kalp, sehr deutliche Beispiele dafür bieten das *A* von *atrāha* 4 V 3, *a[p](rama)llo* 6 R 3 usw. Wenn das Hakchen einmal fehlt wie in dem *A* in 10 V 4 beruht das wohl nur auf einem Versagen der Feder. Wie sehr die Verschleifung das Aussehen des Zeichens verändern kann zeigt das subskribierte *va*. Schon in Kalp wird das subskribierte *va* dem gewöhnlichen Zeichen gegenüber in Verbindungen wie *iva*, *sva* etwas mehr in vertikaler Richtung gestreckt. In unserer Handschrift tritt das noch stärker hervor, aber in *trāḍiṣi anusa* 5 V 3 *r[v]rikāra* 8 V 3 ist das Zeichen doch noch ungefähr dasselbe wie in Kalp. In den meisten Fällen, z. B. in *kramad iē* 1 R 2, *-drāmdva-* 3 V 2 usw., erscheint aber dadurch, daß der linke Querstrich in der Mitte etwas nach links vorgeschoben und mit der Horizontale verschleift wird, eine Spitze, die, übertrieben, dem Zeichen schließlich ein so seltsames Aussehen gibt wie in *elātram* 8 R 2.

Ich bin bei der palaographischen Untersuchung von Kalp zu dem Ergebnis gekommen, daß die Handschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt und wegen gewisser Altertümlichkeiten der Schrift eher um 300 als um 350 anzusetzen ist. Die meisten jener Altertümlichkeiten finden sich auch in unserer Handschrift. Das *da*, in *dadhanesu* 9 R 3, macht hier sogar beinahe einen älteren Eindruck als in Kalp, da der erste Winkel hier noch weniger abgerundet ist als dort. Das *I* wird hier noch wie in Kalp durch drei Punkte bezeichnet, während die spätere, aus zwei Punkten und einer daruntergesetzten Horizontalinie gebildete Form schon in Teil 1—3 des Bower Manuscripts erscheint. Genau wie in Kalp ragt die Vertikale des *la* noch weit über die Zeile hinaus, während sie in den ersten vier Teilen des Bower Manuscripts bereits verkürzt ist. Wie nahe sich die Schrift von Kalp und unserer Handschrift stehen, zeigt die eigentümliche Form, die hier wie dort das *la* annimmt, wenn es mit einem darübergeschriebenen *r* verbunden ist, siehe *sathur luprah* 4 R 3. Die Schleifenformen des *na*, des *la* und des *sa*, die im Bower-Manuscript teils beginnen, teils völlig durchgeführt sind, fehlen hier wie in Kalp vollständig.

Die Verschiedenheiten, die sich in der Schrift von Kalp und unserer Handschrift zeigen, sind nicht bedeutend.

Das *E* zeigt hier dieselbe langgestreckte Form wie in Kalp, doch ist die rechte Seite des Dreiecks nach innen eingedrückt, ähnlich wie in Teil 1 und 3 des Bower Manuscripts, aber noch starker, siehe z. B. *ete, elatvam* 8 R 2. Diese Abweichung erklärt sich offenbar aus der oben erwähnten Vorliebe des Schreibers für gekrümmte Linien. Chronologische Schlüsse wird man daraus kaum ziehen dürfen, da die Form des *E*, wie sie hier erscheint, nicht den Übergang zu den späteren Formen bildet.

In *ña* wird schon in Kalp die obere Vertikale nach unten umgebogen. In unserer Handschrift ist die abwärts gehende Linie verlängert, ähnlich wie bisweilen in Teil 4 des Bower Manuscripts. In unserer Handschrift wird sie aber noch am Ende mit einem Häkchen versehen, wie das bei der entsprechenden Linie in *ga* und *śa* üblich ist, siehe die zahlreichen *ña* in 9 R 2, 3. Das Häkchen findet sich auch in dem subskribierten *ña* z. B. in *rasamjñā* 1 R 4, aber nicht in *-samjñ[o]* 26 1, *[sa](m)[j]n[ā]h* 11 R 1. In Bühlers Schrifttafeln findet sich diese Form des *ña* nicht, sie hat, soweit ich sehe, auch keinen Fortsetzer und muß daher vorläufig als eine Eigentümlichkeit unseres Schreibers betrachtet werden.

Beim *tha* ist schon in Kalp der ursprüngliche Punkt in dem Kreis durch einen horizontalen Strich ersetzt. In unserer Handschrift ist aber weiter die Linienführung verändert. Der ganze Buchstabe wird mit einem einzigen Federzuge geschrieben und dabei ergibt sich in der linken Seite des Kreises eine Kerbe, siehe *yathā* 4 V 4, 5 V 2, 8 V 2, *gāthā* 4 R 3 usw. Das Zeichen findet sich in dieser Form mehr oder weniger ausgeprägt auch

im Bower Manuscript, besonders im Teil 4 und 7. Es muß als junger angesehen werden als das Zeichen von Kalp, doch ist zu beachten, daß sich in unserer Handschrift auch noch das ältere *tha* in (*a*)*rthavyakt(y)*- 8 R 3 und, mit schrag gestelltem Strich, in *śasṭham* 8 R 2 findet.

Das *ya* hat hier prinzipiell noch dieselbe Form wie in Kalp, von der späteren Verschleifung der linken Kurve mit der Mittellinie, die schon im Bower Manuscript in Teil 1—3 antritt, ist nichts zu bemerken. Die Grundlinie ist hier aber nicht gerade wie in Kalp, sondern mehr oder weniger in der Mitte nach oben gezogen¹⁾. Man wird darin eine durch die Änderung des Duktus hervorgerufene Neuerung sehen müssen. Sie findet sich im Bower Manuscript in allen Teilen wieder.

In *ru* wird das Zeichen des *u*-Vokals in unserer Handschrift nicht wie in Kalp am Ende der Horizontale, sondern weiter nach oben angesetzt, siehe *puruso* 4 R 3, *pūru[saj](h)* 10 V 3²⁾. Wie ich Bruchst d Kalp S 7 f bemerkt habe, ist diese Art der Anfügung in einigen Inschriften aus dem Grenzgebiet zwischen nördlicher und südlicher Schrift ebenso wie in Teil 5—7 des Bower-Manuscripts auf den Einfluß der südlichen Schreibweise zurückzuführen. Diese Erklärung kommt für unsere Handschrift nicht in Betracht, da sich in ihr sonst nirgends Spuren der südlichen Schrift zeigen. Die abweichende Schreibung des *ru* muß entweder, wie in der Inschrift von Tusām, als ein Überbleibsel aus der vor der Gupta-Zeit herrschenden Schrift erklärt werden, oder sie ist erfunden, um die sonst sehr nahegelegende Verwechslung des *ru* mit dem *U* zu vermeiden.

Beim *Ā* wird in Kalp die kleine Horizontale, die die Länge bezeichnet, im allgemeinen noch in der älteren Weise ein wenig unterhalb der Mitte der Vertikale angesetzt, ein paarmal aber auch unmittelbar am Fuß der Vertikale, und einmal zeigt sich hier auch schon eine leichte Krümmung. In unserer Handschrift ist in *ā* 8 V 2, [*ā*](*r*)[*s*](*e*) 10 V 2 ein Hakchen am Ende der Vertikale angesetzt, in *ārṣa* 4 R 2 aber erheblich höher, ungefähr an derselben Stelle, wo das Strichlehen in der häufigeren Form von Kalp erscheint. Man mag aus der Umgestaltung des Strichelchens zum Hakchen folgern, daß unsere Handschrift etwas jünger ist als Kalp, aber von großer Bedeutung ist die Änderung nicht. Von der Kurve, die in allen Teilen des Bower Manuscripts und in den epigraphischen Denkmälern beim *Ā* erscheint, ist das Langezeichen hier noch weit entfernt.

Ähnlich liegt die Sache beim *U*. Die horizontale Grundlinie des Zeichens von Kalp erscheint hier verkürzt und ist hakenförmig gestaltet, siehe *u*

¹⁾ In *nāyakah* 4 V 2, [*śam*](*ñ*)[*ayor*] 5 R 4 ist die Grundlinie fast noch gerade, in *akaraṇīyam* 4 R 3, *pratyayah* 8 V 4, anderseits stark gekrümmt. Formen wie die letzteren dürften der Ausgangspunkt für das *ya* der nordturkestanischen Schrift sein, wie es in den oben S 604 besprochenen Handschriften, Du dem Schenkungsformular Nr I und Nr XI, Bl A V und C—F V 5, auftritt.

²⁾ In dem *rū* von *uktārūpo* 8 V 3 ist das *u* Zeichen begreiflicherweise, da noch ein zweites darübersteht, etwas weiter nach unten gerückt.

usnam 8 V 2, *ustrā* 8 R 1 Eine Krümmung der Horizontale findet sich aber, wie a a O S 14 bemerkt, schon in der Kusana Zeit, und sie kommt gelegentlich auch in Kalp vor, aiebe das *U* in *ucitam* 232 V 4 Man braucht unser *U* nur mit den im Bower Manuscript und in den Inschriften auftretenden Zeichen mit ihren großen Kurven zu vergleichen, um zu erkennen, daß es von diesen durch einen erheblichen Zeitraum geschieden sein muß das *Ū* in *unalam* 5 V 1 zeigt übrigens noch ganz dieselbe Form wie in Kalp

In *mā* wird die Länge in Kalp durch einen Haken bezeichnet, der auf dem linken oberen Ende des Buchstabens aufgesetzt wird, steht aber noch ein Anusvara über dem *mā*, so dient ein an die rechte Vertikale gefügter horizontaler Strich als Längezeichen Die letztere Form des *mā* ist in unserer Handschrift verallgemeinert, das Längezeichen ist aber außerdem noch umgebogen und hängt nach unten herab¹⁾ Ebenso wie in unserer Handschrift wird die Länge in *mā* im allgemeinen in den Inschriften in östlicher Schrift ausgedrückt, eine Ausnahme macht die Inschrift auf der Eisensaule von Meharauli (GI 32), die für das *a* den aufwärts gerichteten Strich zeigt Unter den Inschriften in westlicher Schrift liefert die Udayegin Inschrift von 425 (GI 61) wohl das früheste Beispiel für das *mā* mit dem an die Vertikale gefügten Strich Genau in der Form unserer Handschrift tritt das *ma* zuerst in der Mathurā Inschrift von 454 (GI 63) auf Übergangsformen zeigt die Inschrift von Indor von 465 (GI 16), hier findet sich einmal, in *-yojyam ālma* (Z 7) sogar noch der links angesetzte, nach oben gerichtete *ā* Strich an dem auch die Eran Inschriften aus dem Ende des 5 Jahrhunderts (GI 19 36) festhalten während sonst in dieser Zeit das *mā* in der Form unserer Handschrift überall durchgedrungen ist Die Buchschrift ist der epigraphischen wie gewöhnlich vorausgeeilt In dem Bower Manuscript wird das *mā* in allen Teilen genau so geschrieben wie in unserer Handschrift


Der *e* Strich wird bisweilen ohne ersichtlichen Grund nicht am rechten, sondern am linken Ende der oberen Decklinie, und zwar in ziemlich wagen rechter Richtung angefügt, siehe *ste* 1 V 3, *ty etam* 1 R 4, *caste* 1 R 4, *ne* 4 V 3, *te* 4 V 3, *varse* 4 V 4, *[pa]dyate* 5 V 2, *anarse* 6 R 2, *āmantrite* 8 R 2, *pūriena* 9 V 2 Gelegentlich findet sich diese Art des Ansatzes schon in Kalp in *me* und *se*, auch in *sas*, doch ist hier der *e* Strich zu einer Kurve umgebildet

Eine ganz besondere Eigenart des Schreibers unserer Handschrift ist es daß er den Haken, der das *s* ausdrückt um das Zusammenfließen mit einem Zeichen der darüberstehenden Zeile zu vermeiden, anstatt nach links, nach rechts kehrt, siehe *ts* 4 V 3, *vidhau* 4 R 2, *sty itra* 4 R 3, *ts* 5 R 3, *ihariyats* 6 R 3, *ts* 8 V 3, *āmantrite* 8 R 2 *bhavats* 9 V 2, *binduh*

¹⁾ Eine Ausnahme wurde das *mā* in 1 V 2 bilden, wenn hier *vayam āpa(d)ate* zu lesen ist, der *d* Strich ist hier nach oben gerichtet Die Lesung kann daher nicht als sicher bezeichnet werden

3¹

- V 1 *y*
 2 *ṣu nīpātyate i[ṭ]* *[na]dvamāśasamuccayesu — vā [ṭ]*
 3 *[dat](ta)[ś] (ca) [d]eva[da]t(t)o s[o]m(y)aḥ b[u]d*
(dh)o vā som(y)aḥ — pi

- R 1
 2 *y v [v]* *ram itī — arasista nīpātā*
 3 *[dvat]iya a [ra]latasya — ||  || vi[sa]yi*
 4

¹ Zwei Mittelstücke die durch Masierung und Inhalt als zusammengehörig erwiesen werden. Ihr Abstand läßt sich nicht bestimmen. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite kann nur wahrscheinlich genannt werden.

4¹

- V 1 *[t] [āga]cch [v] [n] [m]*
[tḥ]
 2 *[t] (ne) [a](na)[m] (na)yanam — n[ai] aḥaṇ nāyakaḥ po*
anam — pavanam — pau aḥaṇ pāṇaka itī n atra — ||
 3 *[tra] — lo atra lo tra — padad itī kasmāi ne anam po ana itī*
n ātra — atr aḥa — te ity atra — te[t]
 4 *[lā]ram viddh itī — || v arse — (ā)r(s)e (v)ṛ(dh)au (v)ṛ(bh)ā*
[say]a (ed)o(dhhy)ām parasya akarasya lug [bh]avati yathā pan

- R 1 *[ye apramat]ta[ś] car(v)[s]ya(t)* *[u]ḥ*
[a]prama[do] m[r]tapadam [ṭ]ty atra [l]ug ast(ṭ) — s
 2 *pi — ārsa eva vidhau khalu ity asya śabdasya lakṣo vibhāsaya*
lug-bhāvati sathur-apy-athur-apy —
 3 *[ṭ]ḥ[m]c[ṭ]t p]apam akaranīyam ity itra² na sathur luptaḥ ya*
tv iyam gathā hūyati puruṣo nṛṣi
 4 *[em] au [ya]kāra]vākārau lug p*
[śa]b(d)o-ṭ(r)a [v]ibha[s]am nirvartaya[t]

¹ Mittelstück. Die Unterscheidung von Vorderseite und Rückseite ist durch den Inhalt gesichert. ² Lies atra

5¹

- V 1 *[d] [dh] [ṭ]dam — [d]* *m —*
jambu unatam — jambunatam — pi[t] *bhah pi[tr]*
ta

¹ Linkes Endstück und drei Mittelstücke. Der Abstand des linken am weitesten nach rechts gestellten Bruchstückes und des linken Endstückes von den beiden anderen Bruchstückchen lassen sich nicht feststellen. Am Rande des linken Endstückes finden sich auf der einen Seite Spuren von Zeichen, die als Zählzeichen gewesen sein können. Es ist daher wahrscheinlich, daß dies die Vorderseite war und dafür es nicht auch der Inhalt.

- 2 [t]i kimartham — hemantādisv
 abhidheyesu antyah sie yuge sa [pa]
 dyate² yathā [h]e
- 3 e vam sārangapīṅga
 larka [l] [t] [j] trādīsv anusa
 n[t]ādīsv sie yu(ge sa)[p]³
- 4 [y]
- R 1 [r] na ilār(ī)bhatā
 [y] [n]
 2 rah sa khalu sapur ikāribhavati
 yad=dh(y) ā[ha] bhesyate io [ma]
 tyād[ī]nam — [y]
- 3 sapur ir i[o] bha y āha — kr
 snān=dharman=viprahāya sullān [bh]ā ta bhikṣa
 vahinim iti — ta
- 4 sapur ilārī dīśab(d)ena hi dhāretī
 vaceti mantreṭi ty evamād [sa]m
 j(ñ)ayor ma e

² Zwischen pa und dja ist eine Lucke gelassen offenbar weil das in der ersten Zeile daruberstehende alṣara bis in die zweite Zeile hinabreichte

³ Wegen der Ergänzung von gesa verweise ich auf die Erläuterungen

⁴ Diese Zeile scheint erst in der Mitte des Blattes begonnen zu haben

6¹

- V 1 — aya[m h] kā[n]mah i
 2 cid dhy adim ev apelsa(ie n) antam tad-yatha po
 3 r ity atra — etad ev ā [ka]ccid asy a
 4 c it [p]amcānām rād[ī]jā a ā
- R 1 n mā[n] [v] [t] [s]
 2 tr ārsam aieksyate na hi [plu](ta)m anarse stī
 3 rmainaye a[p](rama)lla viharīsyati
 4 rma avarna i e ity=exama

¹ Mittelstück und rechtes Endstück. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite ist nicht sicher

7¹

- a 1
 2 bhavati
 3 o ity=c
 4 y a
- b 1
 2 [a]pramat[ta]
 3 n=ity=atra
 4 i

¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht feststellen.

8¹

V 1

[t]y [k] [r]
 2 n p t (ta)[d]yathā a īdrśa(m) kar(1)syas(1) —
 madhu u usnam — ā idān[ī]m avaga
 3 n ocyate pau pratyā[yo]² t — atr ocyate n āsatyam vīkū
 r[1]v[1]karapratyaya ity uktarūpo tra pratyā[yo]²
 4 i i[ha] surābhān(d)as [na ca] parah pratyayah svā
 [sthyam] tat syāt [p]āv=it — || bahutvam ami — [ya]

R 1

t [a]m[1] ustrā ch t s rksam ā[r]o[h]ant
 [1]t[1] ta [ya]d apy aukāravaryyam dvitvam tadyathā
 agn[ī]
 2 mālē ete — ya va dvivacanam tat svastham bhavati —
 || ekatvam amantrite yatibhikṣo[h]
 3 a m it — || [v] r[tha]vya[1]t(y)apeksayā ca —
 v[r]t[1]ār[s]a [sya]te kadācid dhi vritam ārsam vā

4

tah ya[d] a[p]

¹ Drei Mittelstücke auf Grund des Inhaltes zusammengestellt. Der Abstand zwischen dem zweiten und dritten Stück läßt sich nicht genau bestimmen. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Es kann auch *pratyaye* gelesen werden, da nur der linke Teil des Vokalzeichens sichtbar ist.

9¹


V 1

[eva] mah[ā]r(o) b(1)[n]du[m] v [s]
 u[h]
 2 gam=ity=atra makārah saha purvena lug bhavati [na] hy=aha
 śūstaram=1[t]
 3 [gh]th[au] ca binduh — nakuro=ntagatah adhy=aghy=athāv=it
 trayodaśanam dha[gha]
 4 va[ś]h[s](t)am d(v)h[ka]t(r)ayam [tat](r)[a] cacha[yoh] [śakū]
 (ra)[h] tathayoh śakū[ra]
 R 1 n — tan śhakūran tam=sthalārūn [—] tan tūtarayat² tam=stāra
 [yat] —
 2 n — || jayhañesu ta n — nakūra ev=āntyo jayhañesu pare= nākā
 3 [t]ūñ=jhañ — tūn nākūrā[n] — tūñ=ñjakūran=it — || da
 dhane= tu [n] —
 4 na[k]jūrā(n) tūn(=na)

¹ Rechtes Endstück. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Leses. tra pati

10¹

- V₁
 2 (v) ārse — vibhāsayā [ā](r)[s](e) vidhau e[sa] [pa]rau
 [b]h[nd]
 3 [pra]h[ā]syate — sa vai uttamaṣūru[sa](h) tra lug bhavat[ī]
 4 [sa] gac[ch]a — bha[v] ā[gaccha v]ā — a[r] ā[iti] rba[m]
 — o
 R₁ py [ā]ha — || nāg[e]su gosu turag[e]su [ca] r
 [k]rt
 2 ((|))  || padavad anv ā sv a[bhy] adhy a[t]y apy ap [o](pa
 pa)[r]i p[ra]ti ca karma
 3 caniyā itī ve[d]h[ī]lav[y]ā yat-karma[p]ra(vacana)yā itī
 4 1 2 3 4

¹ Zwei Mittelstücke auf Grund des Inhalts der Rückseite zusammengestellt
 Vorderseite und Rückseite scheinen durch den Inhalt bestimmt zu sein

11¹

- V₁
 2 muprālā
 3 [su] parivyaktam
 4 iyasamj[ñ]ā
 R₁ [sa](m)[j]ñ[ā]h ta[tra]
 2 itī — parā it[y] a
 3 [y] srotadī
 4 [ī] a
¹ Mittelstück Die Scheidung von Vorder und Rückseite ist sehr unsicher

12¹

- a₁ 1 (n)[ī]hsrtah nirāsrava
 2 k ama itī — dur ity aya(m) kutsa[d]
 3 bhāvādīsu vīlāsarah vīta
 4 o e
 b¹₁ [t] [t]y
 2 [a]paśabdamaḥa — apadeśe
 3 pratyāgatah puṣṭam au
¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite sind nicht zu bestimmen
² Auf dieser Seite waren nur drei Zeilen

13¹

- a₁ 1 y
 2 [y] m yena
 b₁ 1
 2 [samj](ñ)ā (v)e(d)ī[ī]lavā

¹ Mittelstück Vorderseite und Rückseite sind nicht zu bestimmen

Ich brauche kaum zu sagen, daß es nicht ganz leicht ist, zum Verständnis der des Zusammenhanges entbehrenden Bruchstücke eines unbekannten grammatischen Textes durchzudringen. Ich kann daher die folgenden Erläuterungen nur als einen Versuch der Deutung bezeichnen. Manches ist mir dunkel geblieben, und ich kann nur hoffen, daß Gelehrte, die das *Vjākarana* zu ihrem Spezialstudium gemacht haben, weiteres zur Aufhellung der Reste dieses sicherlich nicht unwichtigen Werkes beitragen werden.

1 Für die Deutung des Textes der Vorderseite, deren Schrift größtenteils abgerieben ist, vermag ich nichts Sicheres beizubringen. In Zeile 2 kann man schwanken, ob man *rajrapāpa* oder *rajramāpa* lesen soll. Die Reste, die sich von der *matrkā* erhalten haben, sehen mehr wie *ma* aus, andererseits ist der Ansatz des Langezeichens, wie oben bemerkt¹⁾, nicht der bei *mā* übliche. *Vajrapāpa* ist eine an und für sich recht unwahrscheinliche Lesung. Liest man *mā*, so könnte man die Worte zu *pta it tatra vajram āpa(dyate)* ergänzen und in *vajra* eine Bezeichnung des Jihvamūliya sehen, der im Kommentar zu Hem 1, 1, 16 in Durgasimhss Kommentar zu Kat 1 1, 17²⁾ und bei Vopadeva Mugdhab 1, 18 *vajrakṛtīr iarnah* genannt wird. Die Erklärung würde sich also auf ein Sūtra beziehen, das den Übergang des Visarjaniya in den Jihvamūliya lehrte. Das *tranoddh tah*³⁾ *śe pur ity atra* bleibt mir völlig unklar, es scheint, daß es aus der Erklärung eines Sūtra stammt, von dem sich auf dem kleinen Bruchstück *tranoddh tah* erhalten hat. Über die *saṃjñās svā* und *pu* siehe die Bemerkungen auf S 697ff.

Aus den Buchstabenresten der ersten Zeile der Rückseite läßt sich kaum etwas entnehmen. In der zweiten Zeile ist *yal pinday(ī)ti(o)ktam tad anukramad ie(ditavyam)* die Erklärung des davorstehenden Sūtra, das danach etwa als *(pindayitī)ktam anukramad it* ergänzt werden kann. Das ist offenbar eine Paribhāṣā 'Was als zu einem Ganzen verbunden gelehrt ist, das ist (als) der Reihe nach (gelehrt anzusehen)'. Auch die Worte *na vartitavyam bhava(ī)* in Zeile 3 gehören wohl noch zu dem Kommentar dieses Sūtra.

Es folgt in Zeile 3 ein Holophon. *Kaumaralāte sandhan pratha*. Unmittelbar vor *Kaumārālāte* war das Schnurloch, links davon ist ein ungefähr $1\frac{1}{2}$ ein langes Stück des Blattes weggebrochen. Trotzdem läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß vor *Kaumaralāte* kein *it* gestanden hat, da sich Spuren von dem unteren Teil der Buchstaben auf dem Blatt finden mußten. Offenbar war es in den ersten Jahrhunderten nach dem Beginn unserer Zeitrechnung noch nicht üblich, den Holophon mit *it* ein-

¹⁾ S. he S 684

²⁾ Wahrscheinlich auch in dem turkestanischen Kommentar So Ga I wo Si K (*vajrakṛtīr jīhāmūliya(h)*) ergänzen will.

³⁾ Man kann *-odh tah* od *r -oddhatah* lesen.

zuleiten. Noch in der Handschrift des *Sāriputraprakaraṇa* lautet der Kolophon *Sāriputraprakaraṇe naramonkah* 91). In der alten Handschrift der *Kalpanāmanditika* beginnt der Kolophon auf Bl 308 *bhiksos Tāksa śilakasya ārya*, auf Bl 111 und Bl 192 habe ich den Anfang des Kolophons zu *ity ārya Kaumāralātāyām* ergänzt, es zeigt sich jetzt, daß das falsch war und daß das *ity* zu streichen ist. Die Ergänzung von *pratha* ist schwierig. Über dem *tha* ist ein horizontaler Strich sichtbar, der nicht zu dem *tha* gehören, sondern nur der Rest eines *e* Zeichens oder der linken Hälfte eines *o* Zeichens sein kann, die über dem verlorengegangenen *m* gestanden haben müssen. Es ist also *prathame* oder *prathamō* zu lesen. Man könnte vielleicht annehmen, daß *Kaumāralāte sandhau pratha(me prakaraṇe)* dagestanden hatte 'im Kaumāralata, in dem ersten Buch *Sandhi*', aber eine solche Ausdrucksweise ist wenig wahrscheinlich, man sollte dafür eher etwas wie *sandhyākhye prathame prakaraṇe* erwarten. Näher liegt es anzunehmen, daß *Sandhi* der Name des Buches war und daß auf *sandhau* die Angabe des Kapitels also etwa *prathamō(dhyāyah)* folgte. Ähnlich lauten die Unterschriften in Durgasimhas Kommentar zum ersten Buch des Kātantra, z. B. *iti Durgasimhyām vrttau sandhau prathamah pādah samāptah*. Unsicher bleibt die Ergänzung des *pratha* aber auf jeden Fall.

Das auf dem kleinen Bruchstück erhaltene *phūnām pasc* ist, wie der davorstehende Doppelstrich zeigt, der Anfang eines Sūtra. Ist die Anordnung der beiden Bruchstücke richtig, so war es das erste Sūtra des neuen Abschnittes. In dem Falle mußten die Worte in Zeile 4 (*ity eva mādīpapa(rya)ntam tatra rasamjñā vedīaryā*), wo die Ergänzung der Silbe *rya* wohl sicher ist, aus dem Kommentar zu diesem Sūtra stammen. In dem Sūtra wurde also der Terminus *ra* für eine Gruppe von Lauten, deren letzter *pa* war, vorgeschrieben. Wie das durch *phūnām pasc* ausgedrückt sein sollte, weiß ich allerdings nicht zu erklären.

Die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 4 erhaltenen Silben *die* (oder *ddhe*) *castie ya* scheinen aus einem anderen Sūtra zu stammen.

2 Aus dem kleinen Bruchstück geht nicht viel mehr hervor, als daß auf diesem Blatt technische Ausdrücke gelehrt wurden.

3 Das Beispiel in Zeile 3 der Vorderseite *som(y)ah bud(dh)o rā som(y)ah*, wo das allerdings teilweise auf Ergänzung beruhende *somyah* offensichtlich im Sinne von *saumyah* steht, läßt im Verein mit dem *rā* (*iti*) in Zeile 2 darauf schließen, daß es sich in dem Kommentar um die Erklärung der Partikel *ra* handelte. Dazu stimmt das vor *rā* (*iti*) stehende *nadramdrasamuccaye*, es ist der Schluß eines Kompositums in dem wahrscheinlich die Bedeutungen von *ca* aufgezählt werden. Amarak 3, 3, 240 lehrt *cānṛacayasamāhāretaretarasamuccaye*, was unter den vier Ausdrücken zu verstehen ist, zeigen die Beispiele im Kommentar des Ma-

1) Siehe oben S 195

beśvara bhikṣām ata gām cānaya fur anvācaya, samjñā ca paribhāsā ca samjñāparibhāsam fur samāhāra, dharaś ca khadiraś ca dhavalhadirau fur itaretarayoga, īśvaram gurum ca bhajasva fur samuccaya. Es ist wohl denkbar, daß in unserem Kommentar samāhāra und itaretarayoga als dvandva zusammengefaßt waren. Wenn die Erklärungen des Kommentars ca und tā betreffen, wird es sich in dem dazugehörigen Sūtra um die nipātas gehandelt haben, die Pān 1, 4, 57 cādayo 'sallie gelehrt werden. Der Gana cādayah beginnt ca tā ha aha era, genau so beginnt die Aufzählung der nipātas in der oben S. 660 angeführten Liste aus dem Katantra. Das aus dem Kommentar stammende su nipātyate v auf dem zweiten Bruchstück läßt sich zwar, da der Zusammenhang fehlt, nicht erklären, widerspricht aber jedenfalls der Vermutung, daß es sich auf der Vorderseite dieses Blattes um die nipātas handelte, nicht. Das darunterstehende dat(ī)ś (ca) devadat(ī)o ist wiederum der Rest eines Beispiels.

Auf der Rückseite scheint ram it in Zeile 2 der Schluß eines Sūtra zu sein. Der Anfang der Erklärung arasistā nipātā zeigt daß sich auch dies Sūtra noch auf die nipātas bezog.

Auf das rālātasya in dem Kolophon in Zeile 3 des rechten Bruchstückes werde ich später eingehen. Von den auf dem linken Bruchstück davorstehenden alsaras [dāt]īya ā kann nur das nicht Eingeklammerte als sicher gelten. Da der Rest des Buchstabens vor dāt sich als der rechte Teil eines au auffassen läßt, glaubte ich zuerst (sandh)au dātīya(p)ā(dah) lesen und ergänzen zu dürfen, allein was von dem Buchstaben hinter dātīya sichtbar ist weist eher auf ein sa mit einem untergeschriebenen Zeichen und dem ā Zeichen. Da außerdem auch die Einordnung des linken Bruchstückes nicht als sicher gelten kann, möchte ich auf die Deutung dieser alsaras lieber verzichten. Auch den Anfang des ersten Sūtra des neuen Abschnittes rāyā weiß ich nicht zu erklären.

4 (Ne) a(na)m (na)yanam, naś alah nāyakah po anam pavanam, pau alah pavaka it in Zeile 2 der Vorderseite sind wie das sich anschließende nātra zeigt Gegenbeispiele. Das verlorengegangene Sūtra wird daher inhaltlich Kat 1, 2 16 entsprechen haben ayadīmā yavalopah padānte na rā¹⁾ 'wenn (die aus e ai a, au vor folgendem Vokal entstanden) ay, āy ai, āi im Wortauslaut stehen so kann das y oder i beliebig schwinden'. Pān 8, 3 19 lopah Sākalyasya deckt sich damit nicht ganz, da darunter auch Fälle wie ka aste, devā śha neben kay āste, devay śha fallen, die nach 8 2, 66 8, 3, 17 aus kah āste devā śha entstanden sind. Die Beispiele für die Veränderung der Diphthonge im Innern des Wortes sind in der Kāśikā zu Pān 6 1, 78 ganz andere als hier. Auch in Durgasimhas Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15 lehrt von den hier genannten nur nāyakah

¹⁾ Die sich anschließenden Worte lope tu prakṛiḥ 'wenn Schwund (eintritt) bleiben a und ā unverändert', bilden in den turkestanischen Handelslisten ein besonderes Sūtra.

wieder, doch werden als Gegenbeispiele unter 1, 2, 16 *nayanam* und *nāyakaḥ* angeführt. Genau dieselben Beispiele wie hier finden sich aber in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15, und dort ist auch die Art der Anführung die gleiche: *ne anam nay(anam)*, *p(o) anah (pavanah)*, *p(au) akah (pāīakah)*, *naī akah nāyakah* ist verlorengegangen, aber mit Sicherheit zu ergänzen, und *p(o) anah (pavanah)* vielleicht nur Schreibfehler für *po anam pavanam*¹⁾. Bei der großen Ähnlichkeit der Beispiele in den Kommentaren des Kaumārāṭa und des Kātantra darf man es wagen, auch das stark verstummelte Beispiel in Zeile 1 zu ergänzen. Für die Behandlung des auslautenden *o* vor folgendem Vokal außer *a* gibt Durgasimha als Beispiel *pata iha*, *patav iha*, der turkestanische Kommentar (*pato uttistha*) *pata uttistha (patav uttistha)*. Es ist in Zeile 1 also offenbar *(pa)t(a) āgacch(a) v(a)n(a)m* zu lesen.

Das folgende Sūtra, das noch in Zeile 2 stand, ist verloren. Nach dem Beispiel in Zeile 3 *lo atra lotra*²⁾ und den Gegenbeispielen *ne anam*, *po ana*, die die Gültigkeit der Regel für den Wortauslaut erläutern sollen, kann das Sūtra inhaltlich nur Kāt 1, 2, 17 *edotparah padānte lopam akārah* entsprochen haben. Pāṇini lehrt 6, 1, 109 *enah padāntād atī* nicht Schwund des *a* nach einem im Wortauslaut stehenden *e* oder *o*, sondern Substitution des ersten Vokals, des *e* oder *o*, für beide Vokale, *e + a* oder *o + a*. Daß die Regel des Kaumārāṭa niebt nur in der Auffassung des Vorgangs mit der des Kātantra übereinstimmte, sondern ihr auch in der Form sehr nahe stand, zeigt der Kommentar zu dem folgenden Sūtra, wo die Bestimmungen unserer Regel durch *anuvṛtti* fortgelten (*ed)o(dbh)yām parasya akārasya lug bhavati*. An Stelle des *lopam* des Kātantra stand im Kaumārāṭa also offenbar *luk*, an Stelle des *padānte*, wie die Bemerkung des Kommentars *padād itī kasmāt* in Zeile 3 zeigt, *padat*, so daß das ganze Sūtra im Kaumārāṭa wahrscheinlich *edodbhyaṃ padād ato luk* lautete. Die Beispiele bei Durgasimha und in dem turkestanischen Kommentar sind unter Kāt 1, 2, 17 *tetra* und *patotra*, *lotra* findet sich als Beispiel bei beiden unter 1, 5, 7, das den Übergang des Visarjaniya in *u* zwischen *a* und *a* lehrt³⁾. Der Kommentar zu dem Sūtra schließt mit einer Bemerkung (*atrāha — teṣṭy atra — tet lāram viddhīti*), deren Sinn unklar bleibt.

Das folgende Sūtra (Z. 4) lautet *vārṣe* 'in der Sprache der Rsis beliebig', d. h. nach der Erklärung des Kommentars, 'in dem Sprachgebrauch der Rsis (*ārṣe vidhau*) findet der Schwund eines *a* nach *e* und *o* beliebig statt'. Von dem ersten Beispiel des Kommentars hat sich nur *ṣan* erhalten, das

¹⁾ Doch ist zu beachten, daß in Zeile 3 der Handschrift *ne anam po ana itī* steht, es kann also umgekehrt *po anam pavanam* auch Fehler für *po anah pavanah* sein.

²⁾ Das vorhergehende *tra* läßt sich nicht mit Sicherheit ergänzen.

³⁾ Nach dem Kātantra wird *luk atra* nach 1, 5, 7 zunächst *la u atra* weiter nach 1, 2, 3 *lo atra* endlich nach 1, 2, 17 *lotra*. Bei Pāṇini treten der Reihe nach die Regeln 8, 2, 66 (*lar atra*), 6, 1, 113 (*la u atra*) 6, 1, 87 (*ko atra*), 6, 1, 109 (*lotra*) ein.

wohl zu einer Form von *pandita* ergänzt werden muß. Aber auch das *ye apramattaś car sya* in Zeile 1 der Rückseite gehört offenbar noch einem Beispiel für die Regel an. Die Worte stammen aus der ersten Zeile von Udanav 4, 38, wo unsere Handschriften ergänzt durch die von Lévi, JA X, 20, 287, veröffentlichte Handschrift, allerdings *yo hy asmim dharmā rinaye tv apramatto bhavisyati*¹⁾ lesen, das Divyāvadāna 68 liest aber, wie schon Lévi bemerkt hat die Variante *apramattaś carisyati*, die durch die tibetische Übersetzung (*gan zig chos hduḥ hduḥ la na bag dan ldan par spyod byed pa*) gestützt wird. Die Pāli Version (S I, 157, D 2, 121, Therag 257) liest *viheṣati*, das Kharosthi Dharmapada *vihasiḍi*. An das Beispiel scheint sich im Kommentar die Bemerkung geschlossen zu haben, daß in der angeführten Stelle der Schwund des *a* nicht eingetreten sei, dann wird ein Beispiel für den Schwund gegeben *apramadomr tapadam ity atra lug ast(i)*. Die Worte bilden den Anfang von Udanav 4 I, aber wiederum weichen alle turkestanischen Handschriften ab, indem sie *apramado hy amrtapadam* lesen mit Erhaltung der überzähligen Silbe wie in Dh 21 *appamādo amatapadam* und in dem Kharosthi Dharmapada *apramadu amadapada*. Wenn sich aber auch Verschiedenheiten in den Lesungen finden, so zeigen diese Beispiele doch deutlich, daß wir unter dem *arsa* des Kaumārakata die Sprache der buddhistischen kanonischen Literatur zu verstehen haben.

Von dem nächsten Sūtra ist in Zeile 2 der Rückseite nur *pi* erhalten, die Erklärung aber steht vollständig da: *arsa eva vidhau khalu ity asya śabdasya lakaro vibhāsaya lug bhavati sathur apy athur api*. Danach schrieb das Sūtra vor, daß in der Sprache der Rsis das *l* in dem Wort *khalu* beliebig schwinden könne, und zwar mit *thu* als auch ohne *thu*. Leider sind die Beispiele in Zeile 3 verstümmelt, so daß man aus ihnen über die Form des *khalu* in der Sprache des Kanons nichts entnehmen kann. In *kimcit papam akaranīyam* heißt es 'ist — zu ergänzen ist doch wohl das *l* — nicht *sathur* geschwunden, was aber diese Gāthā betrifft *kāyati puruso nīhi*. Die Gāthā bot also offenbar ein Beispiel für das Gegenteil. Die zuerst angeführte Stelle scheint Prosa zu sein: *ich vermag sie nicht nachzuweisen*. Die Gāthā ist Udanav 25 5 von der in unseren Handschriften leider auch nur der Anfang *kāyati puruso na* und der Schluß *(ta)sm(a)c chrestham śhatmano bhajeta* vorliegt. Im Pāli findet sich die Strophe A I, 126f. Jāt 397 7

nīhiyati puriso nīhinaseti na ca bhajeta kadaci tulyaseti

settham upanāmanam udeti khippam tasma attano uttarim bhajeta

In der Sanskrit Fassung wich aber die Strophe von dem Pāli Text im zweiten und dritten Pada noch weiter ab als im ersten und letzten, wie die tibetische Übersetzung zeigt.

¹⁾ Die Pariser Handschrift liest *asmim ti apramatto* fehlt in unserer Handschrift.

dman pa bsten pas . mu dag nams hgyur zin
 thad kar bab pa bsten pas so na gnas |
 gtso bo bsten pas dam pa thob hgyur ba
 de phyr bdag pas gtso gyur bsten par bya

Ich wage es nicht, den Sanskrit Text der Strophe nach dem Tibetischen wiederherzustellen. Keinesfalls aber gibt das Tibetische Anlaß zu der Annahme, daß der Übersetzer irgendwo in der Strophe ein Wort wie *khalu* gelesen hatte.

Versagen die Beispiele, so müssen wir versuchen, die im Kanon gebrauchten Formen aus dem Sūtra selbst zu erschließen. *Khalu* erscheint im Pali als *lho*, selten als *lhalu*, in AMg als *lhalu*, *lhu*, *hu*. Als Formen ohne *l* kommen für das ārsa nur *lho* und *lhu* in Betracht. Wenn in ihnen nach der Auffassung Kumārakātas das *l* einmal mit, einmal ohne *thu* geschwunden ist, so kann das eigentlich kaum anders verstanden werden, als daß in *lhu* das *l* samt dem vorhergehenden *a* geschwunden ist, in *lho* ohne das vorhergehende *a*, aus *lha u* wurde nach der gewöhnlichen Regel *lho*. Wir kommen so zu dem Schluß, daß *thu* im Kaumārakāta die *saṃyā* für den vorhergehenden Laut war.

Die letzte Zeile der Rückseite bietet Bruchstücke aus der Erklärung des folgenden Sūtra. Die Lesung der Zeile wird dadurch sehr erschwert, daß der untere Teil der Buchstaben teils weggebrochen teils völlig gelöscht ist. Sicherlich handelt es sich um den Schwund eines *y* und *v* (*ya lāraṇalārau lug*), aber die Bedingungen, unter denen er eintreten soll, bleiben unklar. Hinzugefügt ist die Bemerkung, daß ein bestimmtes, in dem Sūtra enthaltenes Wort, das ich leider nicht zu entziffern vermag, die fakultative Geltung der Regel, mit anderen Worten, das Fortgelten des *vā* des vorigen Sūtra, aufhebt. *p sab(d)ot(r)a¹) vibhasām nirartayati*.

5 *Jambu ānatam — jambūnatam* in Zeile 1 der Vorderseite ist natürlich ein Beispiel des Kommentars. Die Bedeutung von *ānatam* bleibt mir unklar. Vielleicht ist *jambūnatam* eine der im buddhistischen Sanskrit häufigen falschen Sanskritisierungen und geht auf *p jambonadam*, *jambūnadam* zurück, das in dieser seltsamen Weise etymologisiert wurde. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls sollte das Beispiel das Sūtra illustrieren, das den beim Zusammentreffen von zwei einfachen homogenen Vokalen sich ergebenden Sandhi lehrte. Pāṇini 6, 1, 101 (*akāḥ savarne dirghah*) lehrt, daß in diesem Fall für beide Vokale die entsprechende Länge allein substituiert wird²), nach Kāt 1, 2, 1 (*saṃānah savarne dirghibhavati paraś ca lopam*) tritt für den ersten Vokal die Länge ein und der folgende schwindet. Das Beispiel für den Zusammenstoß von *ā* und *i* ist in der Kāśikā *dadhindrah*, in dem turkestanischen Kommentar des Kūtantra und bei Durgasimha *dadhudam*, wir können danach das Beispiel in Zeile 1 des kleinen

¹) Wahrscheinlich hat unter dem *pa* noch ein subskribierter Buchstabe gestanden.

²) Pāṇ 6, 1, 84 *ekah purvaparaṇa* gilt fort.

Bruchstückes mit Sicherheit als *d(a)dh(1) idam* — *d(adhīdam)* wieder herstellen. Die Buchstabenreste, die sich von dem auf *jambunatam* folgenden Beispiel erhalten haben, weisen auf *pit(r sa)bhah* — *pitṛ(sabbah)*, *pitrsabbah* ist auch bei Durgasimha das Beispiel — in dem turkestanischen Kommentar hat sich nur *pitṛ* erhalten —, während die Kāśika *hotṛśyah* bietet. Die Worte *(1)ti kimarīham* in Zeile 2 gehören offenbar noch zu dem Kommentar dieses Sūtra, in welchem Zusammenhang sie stehen, laßt sich nicht feststellen.

Von dem Kommentar zu dem folgenden Sūtra hat sich in Zeile 2 *hemantādisi abhidheyesu antyah* 'der im Auslaut stehende in den Wörtern *hemanta* usw.' erhalten. Da es einen Stamm *heman* gibt und Pan 4, 3, 22 Abfall des *ta* von *hemanta* lehrt, um *haimana* zu bilden, könnte man daran denken, daß es sich hier etwa um den Abfall des auslautenden *a* samt den vorhergehenden Konsonanten handle. Allein das ist unmöglich, da der Gana *hemantādayah* offenbar in Zeile 3 aufgezählt wird und danach Wörter wie *saranga*, *pisanga* einschloß, für die Abfall des *ga* nicht in Betracht kommen kann. Das Sūtra um das es sich handelt, entspricht vielmehr Vārttika 4 zu Pan 6, 1, 94. In dieser Regel (*enī pararupam*) lehrt Panini, daß in dem Fall daß das auslautende *a* oder *ā* eines *upasarga* mit dem *e* oder *o* einer Wurzel zusammentrifft für beide Vokale der zweite allein substituiert wird. Katyāyana fügt in dem Vārttika (*śalandhrādisu ca*) hinzu, daß die gleiche Substitution in *śalandhu* usw. eintrete. Patañjali erläutert das: *śala andhuh* wird *śakandhuh*, *kula atā* wird *kulata*, *sima antah* wird *simantah*, aber nur wenn es 'Scheitel' (*śesasu*) bezeichnet, denn das Ende der Grenze (*simno 'ntah*) heißt *simāntah*. Candragomin hat die Angaben des Mahābhāṣya in 5 1, 98 (*śakandhrādayah*) reproduziert. Vopadeva gibt in seinem Mugdhahodha die entsprechende Regel in 2, 13, aber der Gana heißt hier *manisāh* und weicht von dem des Mahābhāṣya ab: *manisādyā nīpatyante* | *manisā* | *halisā* | *langalisā* | *śakandhuh* | *kulata* | *simantah* | *patañjalīh* | *sārangah*. Spätere wie Bhattoṣṭikṣita geben dieselbe Liste für *śakandhrādayah* und fügen noch *larkandhuh* hinzu. Das nach Ujjvaladatta zu Unādis 1, 28²⁾ dasselbe Wort *andha* 'Brunnen' enthält, das nach Kaiyāta zu der Mahābhāṣya Stelle in *śakandhuh* steckt³⁾. Von Vopadevas und Bhattoṣṭikṣitas Liste lehrt zunächst *saranga* in unserem Text wieder. Die Vermutung liegt sehr nahe daß Kumārālāta *pisanga* dem *sāraṅga* analog erklärte und weiter auch *hemanta* der Bildung nach

¹⁾ *Andhuh lupah* | *pumsy evāndhuprahī kṛpā sty Amarah* | *larkandhur naṣṭakūpah syād itī Subhāṣikā*

²⁾ *Śakandhur itī* | *andhur udapānam*. Übrigens gibt auch die Laghuvṛtti zu Kāt 1, 2, 1 das Vārttika *śakandhrādayah* an. Durgasimha führt unter 1 2 2 *halisā langalisā, manisā* an. Nach Hemacandra sind die Wörter von Wurzeln mit Suffixen gebildet, er nennt in seinem Unādis gānasūtra *śalandhū* (849) *larkandhū* (849) *kulata* (143) *simanta* (222) *hemanta* (222) *sāraṅga* (99) *pisanga* (101)

mit *sīmanā* auf eine Stufe stellte Daß sein Gana *hemantādayah* tatsächlich dem *śakandhivādayah* des Vārttika entsprach, wird dadurch bewiesen, daß sich die beiden stark verstümmelten Wörter, die auf *sārangapīṅga* folgen, auf Grund der Angaben Patañjali und Bhaṭṭopadīśita mit völliger Sicherheit als *lārka(ndhuku)l(a)t(a)* herstellen lassen¹⁾, nur das letzte Wort *tra* bleibt unklar

Da der Inhalt des Sūtra jetzt feststeht, darf man den Anfang der Erklärung in Zeile 2 wohl zu *hemantādisu abhidheyesu antyah (akārah)*²⁾ *sie yuge sa* ergänzen Vorausgesetzt, daß das kleine, am rechten Ende huerher gestellte Bruchstück wirklich zu dem Blatt gehört, darf man weiter sagen, daß die Erklärung mit *(ā)padyate* schloß, worauf dann das Beispiel *yathā he(ma antah — hemantah)* folgte, und daß in dem Kommentar in Zeile 3 wahrscheinlich das Sūtra selbst, *(hema)ntādisu sie yu(ge sa)p*³⁾, noch einmal wiederholt war, aus welchem Grunde das geschah, laßt sich nicht erkennen Die Regel steht sicherlich mit der vorhergehenden in Zusammenhang, und ich möchte es als wahrscheinlich ansehen, daß in jener, ähnlich wie bei Pāṇini, das Eintreten der Lange, sei es des auslautenden oder des anlautenden Vokals, in dieser das Eintreten der Kurze des auslautenden oder des anlautenden Vokals⁴⁾ für den auslautenden Vokal samt dem folgenden Vokal gelehrt war Nun werden wir sehen daß 'samt dem folgenden Laute' in den nächsten beiden Sūtras aller Wahrscheinlichkeit nach durch *sapuh* ausgedrückt war Vielleicht dürfen wir daher in der angeführten Erklärung des Kommentars den Schluß noch weiter zu *antyah (akārah) sie yuge sapuh* ergänzen *Hemantādisu sve yugs sapuh* wird dann aber auch das Sūtra in Zeile 3 gelautet haben Im Text steht *sie yu p*, aber zwischen *yu* und *p* ist ein dünner Strich sichtbar, der wahrscheinlich die Einschubstelle für ein oder mehrere aus Versehen fortgelassene *alśaras* bezeichnet, diese könnten *geṣa* gewesen sein Selbstverständlich können diese Ergänzungen und Deutungen der Buchstabenreste nicht auf völlige Sicherheit Anspruch machen Besser steht es mit der Deutung von *sie* Durch *sie yuge* müssen die Bedingungen ausgedrückt sein, unter denen für den auslautenden Vokal samt dem folgenden die Kurze des auslautenden Vokals eintritt Da es sich hier nach dem Gana, soweit es sich ermitteln laßt, stets um das Zusammentreffen von zwei *a* Lauten handelt, so ist zu vermuten, daß das *sve* soviel bedeutet wie 'vor einem homogenen Laut' Tatsächlich brauchen Śākatāyana und Hemacandra *sve* als *saṃyñā* für

¹⁾ Auch die an sich nicht deutbaren Buchstabenreste stimmen dazu Statt *kulatā* muß aber *kulata* dagestanden haben da das Längszeichen sichtbar sein mußte Das mask. *kulata* bezeichnet nach Wilson jeden nicht selbst erzeugten Sohn

²⁾ Von dem *a* hat sich eine Spur des Vertikalstriches erhalten

³⁾ Auf die Ergänzung werde ich noch zurückkommen

⁴⁾ Praktisch macht es natürlich keinen Unterschied, ob *pararūpa* wie im Mahābhāṣya, oder *pūrarūpa* substituiert wird

homogen Der Regel Pān 1, 1, 9 *tulyāsyaprayatnam savarnam* entspricht bei Śāk 1, 1, 6 *srah sthānāsyayī*, Hem 1, 1, 17 *tulyasthānāsyaprayatnah srah* Es zeigt sich, daß die *saṃjñā sva* schon viele Jahrhunderte vor Śākatayana von Kumārālāta gebraucht und wahrscheinlich auch geschaffen ist. Schwerer ist es, den Sinn von *yuga* festzustellen. Ich kann vorläufig nur die Vermutung äußern, daß im Kaumārālāta *yuga* der Ausdruck für Kompositum war, bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

Um zum Verständnis des Textes der Rückseite zu gelangen, müssen wir von dem in Zeile 3 angeführten Beispiel ausgehen *krśnān dharmān viprahaya sūllān bhā ta bhīkṣa*. Es ist die erste Zeile von Udānav 16, 14, die in der Schreibung unserer turkestanischen Handschriften *krśnām dharmām viprahāya sūllām bhārayata bhīksarah* lautet, während die Pali Version, Dhṛp 87, *lanham dhammam vipphaya sūllam bhāretha pandito* liest. Die Sanskrit Fassung wird durch die tibetische Übersetzung bestätigt *dge slon dkar po bsgom gyis la nag poḥi chos* ¹⁾ *ni rnam par spon*. Das Metrum verlangt aber im Sanskrit eine dreisilbige Form anstatt *bhārayata*, und so ist das Beispiel sicherlich zu *krśnān dharmān viprahāya sūllān bhā(ie)ta bhīkṣa(vah)* herzustellen. Die Form um deren willen die Zeile angeführt wird ist offenbar *bhāieta*. Das wird durch die Bemerkung in Zeile 4, die sich leicht zu *(ā)disab(d)ena hi dhāretī vāceti mantreti* *ty evamād(inām)* ergänzen läßt, völlig sichergestellt. Das Sūtra wird also den Eintritt von *e* für *aya* in *bharayati* usw. vorse, d. h. fakultativ für die Sprache des Kanons, gelehrt haben. Vorausgesetzt, daß die Einordnung des kleinen Bruchstückes am rechten Blattende richtig ist, dürfen wir daher annehmen, daß *y tyādīnām* — in Zeile 2 zu *bhārayaty ādinam* — herzustellen ist und daß dies der Schluß des Sūtra selbst ist. An das Sūtra schloß sich die Erklärung an, von der sich in Zeile 3 *sapur ar ro bha* erhalten hat. Darauf folgten als Beispiele die oben angeführte Zeile von Udānav 16, 14 und eine zweite Stelle, von der nur der Schluß *vāhinīm itī* vorliegt, eingeleitet durch *(yad dh)y āha* 'denn wenn man sagt', und abgeschlossen durch einen Nachsatz, von dem nur die Silben erhalten sind *ta sapur ikārī* '(so ist hier) *sapuh* zu 1 (geworden)'. Den Schluß der Erklärung bildet die schon angeführte Bemerkung, daß wegen des Wortes *ādī*, 'und so weiter', (in dem Sūtra) die Regel auch für *dhāretī* usw. gelte.

Wenn der Übergang von *bhārayati* zu *bhāretī* technisch so zustande kommt, daß ein gewisser Laut in *bhārayati* mit *pu* zu 1 wird, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder wird das *a* mit dem vorhergehenden *y* oder das *y* mit dem folgenden *a* zu 1. In beiden Fällen ergibt sich *bhāra itī*, das nach den gewöhnlichen Sandhi-Regeln zu *bhāretī* werden muß. In dem ersten Fall müßte *sapuh* 'samt dem vorhergehenden Laute' bedeuten. Dagegen

¹⁾ So ist mit K anstatt *phogs* der Ausgabe zu lesen.

spricht, daß, wie oben gezeigt, die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut wahrscheinlich *thu* war. Es scheint also, daß das Sūtra besagte, daß in *bhārayati* usw. *ārse* das *y* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i* wurde. Dann wurde *pu* die *saṃjñā* für den folgenden Laut sein.

Bei dieser Auffassung von *pu* durften auch die in Zeile 1 und 2 erhaltenen Reste aus dem Kommentar zu dem vorhergehenden Sūtra verstandlich werden. In Zeile 2 steht *rah sa lhalu sapur ikāribhavati yad dh(y) āha bhesyate vo ma* '(der Laut) wird *sapuh* zu *i*, denn wenn man sagt *bhesyate vo ma*'. Um was es sich handelt, zeigt das Beispiel deutlich genug. *Bhesyate* entspricht dem gewöhnlichen *bhavisyati*. Der auffallende Gebrauch der medialen Form beruht offenbar darauf, daß die Worte aus dem Anfang des zweiten oder vierten Pāda eines Śloka stammen, wo für die dritte Silbe eine Länge erforderlich war, der Pāda kann etwa *bhesyate vo mahāphalam* (oder *mahad bhayam*)¹⁾ gelautet haben. Das Sūtra lehrte also den fakultativen Übergang von *avi* zu *e* in der Sprache des Kanons für *bhavisyati*. Technisch kam dieser Übergang sicherlich in derselben Weise zustande wie der von *aya* zu *e*. Es liegt daher nahe, in Zeile 2 *rah* zu (*ra*ā)*rah* zu ergänzen, dann wurde, wenn *sapuh* 'samt dem folgenden Laute' bedeutet, der Sinn des Satzes sein 'Das *v* (von *bhavisyati*) wird (in der Sprache der Rsis beliebig) samt dem folgenden Laute zu *i*'. Eine gewisse Stütze erhält diese Deutung durch das *na ikāribhūtah* in Zeile 1, das doch wohl aus dem Kommentar zu demselben Sūtra stammt. Vor dem *na* ist der untere Teil eines *ra* sichtbar. Dadurch wird wenigstens die Ergänzung zu (*saha pūrve*)*na* ausgeschlossen und die Ergänzung zu (*saha pare*)*na* nicht unwahrscheinlich²⁾. Schließlich läßt sich so aber auch die dritte Zeile auf dem kleinen Bruchstück vom linken Ende *sapur ir vo bha* befriedigend erklären. Es wird das Sūtra über die Verwandlung von *bhavisyati* in *bhesyati* sein, das im Kommentar zu der nächsten analogen Regel zitiert war und das vollständig etwa lautete (*vārse*) *sapur ir vo bha(visyateh)*³⁾ 'in der Sprache der Rsis wird das *v* von *bhavisyati* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*'. Das nächste Sūtra lautete dann wahrscheinlich (*yo bhāra*)*y(a)tyādīnām*, '(in der Sprache der Rsis wird) das *y* von *bhārayati* usw. (beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*)'.

Die letzten Worte in Zeile 4, die wohl zu *saṃj(ñ)ayor ma(ddhy)e* zu ergänzen sind, stammen aus dem Kommentar zu dem Sūtra, das auf (*yo bhāra*)*y(a)tyādīnām* folgte.

6. Alles auf diesem Blatt Erhaltene gehört offenbar dem Kommentar an. Den dürftigen Resten der ersten Zeile der Vorderseite läßt sich kaum

¹⁾ Vgl. z. B. Mahāv. 7, 8 *na ca hessati vo bhayam*.

²⁾ Es könnte aber natürlich auch *saha ikārena* oder ähnliches dagestanden haben.

³⁾ Möglicherweise ist das Zitat aber doch eine etwas vervollständigte Fassung des Sūtra. Man sollte annehmen, daß *sapuh* durch *Anuvṛtti* aus den vorhergehenden Sūtras zu ergänzen war.

ein Sinn abgewinnen Die Worte in Zeile 2 (*hva*)*cid dhy ādīm evāpelsa(te n)*
āntam tadyathā po sind an und für sich verständlich 'Denn bisweilen
berücksichtigt er nur den Anlaut, nicht den Auslaut, wie z B in *po*',
ich vermag aber nicht zu sagen, worauf sie sich beziehen In Zeile 3 ist
laccid asy a offenbar der Anfang eines Beispiels Es liegt nahe, auch in
Zeile 4 (*ka*)*c(c)it pamcānām rādyā* zu lesen und darin den Anfang eines
zweiten Beispiels zu sehen, aber ich weiß das hinter *pamcānām* stehende
Wort, das hier auf das subskribierte *y* sicher scheint, nicht zu deuten Viel
leicht stehen diese Beispiele im Zusammenhang mit einer Regel über die
Pluti, die bei Fragen und beim Anruf üblich ist Daß hier von der Pluti
die Rede war, geht aus der Bemerkung in Zeile 2 der Rückseite hervor
(*a*)*trāsam avaksyate na hi plu(ta)m anārsesti* 'hier wird die Sprache der
Rsis berücksichtigt, denn Pluta gibt es nicht außerhalb der Sprache der
Rsis' Möglicherweise ist dabei auch in Zeile 1 der Rückseite *mān(a)ṛ(a)*
ein Vokativ, der die Pluti illustrieren soll In Zeile 3 wird wiederum Udānav
4, 38 zitiert, aber diesmal in der Form, die der Fassung im Pali Kanon und
im Kharosthi-Dbarmapada entspricht (*yo hy asmiṇ dha*)*rmarinaye*
ap(rama)ṭṭo viharisyati Welchen Zweck das Zitat hatte, bleibt unklar In
Zeile 4 ist sicherlich *varne* in der Lucke zu ergänzen, *avarna ṛ(varne) e*,
'kurzes und langes *a* wird vor kurzem und langem *ṛ* zu *e*', wird ein Sutra
sein, das im Kommentar zitiert wird Denselben Wortlaut hat Kāt 1, 2, 2

7 Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen *Apramatta*
in b 2 dürfte wieder aus Udānav 4, 38 stammen

8 Aus den Beispielen in Zeile 2 der Vorderseite *a ṛdśa(m) kar(ṛ)*
syas(ṛ) 'ab, so etwas willst du tun', *madhu u usnam* 'der Honig, bu, ist
beiß', *ā idānim avaga(cchāmi)* 'ah, jetzt verstehe ich', und aus dem davor
erhaltenen *n p t*, das sicherlich zu einer Form von *nīpāta* herzustellen
ist, ergibt sich, daß das verlorengegangene Sūtra die Unveränderlichkeit
(Pragrhyaschaft) eines aus einem einzigen Vokal bestehenden *nīpāta* vor
folgendem Vokal lehrte In Pān 1, 1, 14 *nīpata ekāṅ anān* wird zugleich
die Ausnahme für *ān*, d i *ā ṛadarthe kṛyāyoge mārṇādābhīṛdhan ca*, kon-
statziert, während *ā vākyasmaranayoh*, das nicht den *anubandha* *n* hat,
unter die Regel fällt Kāt 1, 3, 1 *odantā a ṛ u ā nīpātāḥ svare prakṛtyā*
bezieht auch die auf *o* auslautenden *nīpātas* ein, die bei Pānini in dem
nächsten Sūtra, 1, 1, 15 *o*, behandelt werden Wie weit sich das Sūtra
hier an die Fassung Pāninis oder die des Kātantra anschloß, läßt sich nicht
feststellen, nur das ergibt sich aus der Reihenfolge der Beispiele, daß die
nīpātas auf *o* hier nicht an erster Stelle genannt waren

Den leider sehr lückenhaften Text von Zeile 3 und 4 bis *tat syāt pīr*
ṛ verstehe ich nicht Es scheint, daß es sich um die Pragrhyaschaft eines
keiner Veränderung unterworfenen Suffixes ((*n*)*rr*)*ṛkūrapratyaya* *ṛ*
ultarūpotra protyayo) vor *pu* handelt *Pau pratyayo* scheint der Anfang
des Sūtra selbst zu sein In 5 R 2ff ist *pu* offenbar die *saṃjñā* für den

folgenden Laut Das wird es auch hier sein, ich weiß aber trotzdem nicht zu sagen, worauf sich die Regel bezieht Auch das Beispiel hilft nicht weiter Es wird zu : *īha surābhāṇḍas (tisthāt)* 'I, hier steht ein Topf Brantwein', zu ergänzen sein, da aber hier doch von einem Suffix überhaupt keine Rede sein kann, so dürfte es nur als Gegenbeispiel in der Auseinandersetzung des Kommentars gedient haben

Bahutram amī in Zeile 4 ist der Text des Sūtra, das die Unveränderlichkeit des Auslautes in dem Plural *amī* vor folgendem Vokal lehrte Im Kātantra entspricht 1, 3, 3 *bahuracanam amī* Von dem Kommentar haben sich in Zeile 1 der Rückseite Reste der Beispiele erhalten, die sich mit Sicherheit als *amī ustrā (gac)ch(an)l(ī amī rh)s(ā v)rkṣam ārohaṇtī* wieder herstellen lassen Die Beispiele in der Kāśikā und bei Durgasimha lauten ganz anders

Das folgende Sūtra, das die Unveränderlichkeit des auslautenden *ī, ū*, *e* einer Dualform lehrte, ist verloren Pāṇini gibt die Regel in 1, 1, 11 *id ūd ed dvivacanam pragrhyam*, das Kātantra in 1, 3, 2 *dvivacanam anau* Der hier zu dem Sūtra gehörige Kommentar besagte etwa 'Auch was eine Dualform ist, mit Ausnahme (einer auf) *au* (auslautenden), wie zum Beispiel *agnī māle etc¹⁾*, was (eine auf *ī, ū*) oder (*e* auslautende) Dualform ist, die bleibt unverändert' Der Ausdruck *aukāravaryam dvitram* in dem Kommentar macht es sehr wahrscheinlich, daß das Sūtra ähnlich wie im Kātantra *dvitram anau* lautete Die im Kommentar angeführten Beispiele sind denen des Durgasimha (*agnī etau, patū imau, śāle etc, māle ime*) ähnlicher als denen der Kāśikā (*agnī it, rayū it, māle it, pācete it, pacethe it*) Auffallend ist, daß Beispiele für verhele Dualformen auf *e* hier ebenso zu fehlen scheinen wie bei Durgasimha Durgasimha hat sie offenbar absichtlich fortgelassen Sie wurden gar nicht unter die Regel fallen, da im Kātantra für die 'mittleren' Personalendungen nicht wie in Pāṇ 1, 4, 102 die *saṃjñā dvivacana* oder *dvitva* gelehrt wird, vgl Kāt 3, 1, 6 Eine Regel über die Unveränderlichkeit der dualen Verbformen gibt es im Kātantra überhaupt nicht, und Durgasimha sucht sie daher künstlich aus dem Wortlaut des Sūtra 3, 6, 63 *āte athe it ca* herauszudeuten Wie das Kaumārāṭa verfuhr, läßt sich leider nicht feststellen

Das folgende Sūtra ist in Zeile 2 fast vollständig erhalten *ekatram āmantrite yatibhikṣo(h)*, 'eine Singular(form) im Vokativ (bleibt unverändert) bei *yat* und *bhikṣu*' Die Pragrhyaschaft von *yate* und *bhikṣo* wird sonst, soviel ich weiß, nirgends gelehrt Von dem Kommentar zu dem Sūtra hat sich leider so gut wie nichts erhalten

Der Text des nächsten Sūtra in Zeile 3 ist verstummelt Mit Hilfe der Reste der Erklärung *ṛttārsa* und *kaḍācid dhṛttam āṛṣam vā* läßt er

¹⁾ Sicherlich war auch ein Beispiel für einen Dual auf *ū* gegeben Ob Doppelbeispiele gegeben waren wie etwa *agnī imau agnī etau, māle ime, māle etc* läßt sich nicht feststellen

sich mit ziemlicher Sicherheit zu *ṛ(r)lārsayor vā) rthavyakt(y)apeksayā ca* herstellen 'In metrischen Texten, in der Sprache der Rsis und mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes (bleibt ein auslautender Vokal) beliebig (unverändert)'

Die Buchstabenreste der vierten Zeile sind zu gering, als daß man ihnen einen Sinn abgewinnen könnte

9 Die erste Zeile der Vorderseite handelt von dem Übergang eines auslautenden *m* in den Anusvāra Die erhaltenen Worte *era makār(o)b(ṛ)ndum* stammen offenbar aus der Erklärung des Sūtra, das den Übergang lehrte Der Ausdruck *bindu* für den Anusvāra findet sich in Zeile 3 in dem Sūtra-Text selbst Spätere Grammatiker wie Vopadeva zu Mugdbab 1, 17, Durgasimha zu Kāt 1, 1, 19 bezeichnen den Anusvāra als *bindumātro varnah*, von dem (*upari*)*stād binduh* wird auch in der Erklärung von 1, 1, 19 in dem turkestanischen Kommentar, Śo 6b 4, gesprochen

Das folgende Sūtra ist verlorengegangen Von dem dazugehörigen Kommentar hat sich in Zeile 2 ein Stück erhalten *gam ity atra makārāh saha pūriena lug bhavati na hy āha sāsāram it*, 'in *gam* fällt das *m* samt dem vorhergehenden (Vokal) ab, denn man sagt nicht *sāsāram*' Das Sūtra wird sich also auf Fälle bezogen haben wo ein auslautendes *m* samt dem vorhergehenden Vokal vor folgendem Vokal ausgestoßen wurde, was natürlich nur in metrischen Stücken des Kanons vorkommen konnte Analog ist die Behandlung des *niggaḥita* in Stellen wie Therig 170 *saḷhaccam paripucch' aham* (für *paripucchim aham*) Vielfach schwindet aber im Pali auch nur das *niggaḥita* und der davorstehende Vokal wird mit dem folgenden kontrahiert, und wenn in vedischen Texten ein auslautendes *m* vor Vokal schwindet, bleibt der vorhergehende Vokal wohl immer erhalten und geht mit dem folgenden Vokal Sandhi ein Man sollte annehmen daß auch dieser Sandhi gelegentlich *ārse* eintrat, und es ist ganz wohl möglich daß das Sūtra den Schwund des *m* sowohl samt dem vorhergehenden Vokal als auch ohne diesen lehrte

Die Worte *-ghthau ca binduh* in Zeile 3 sind der Schluß eines Sūtra Aus dem Anfang der Erklärung geht hervor, daß sich die Regel auf ein auslautendes *n* (*nakarontagatah*) bezog Das Schlußwort des Sūtra, *binduh*, zeigt weiter, daß es sich um den Übergang eines auslautenden *n* in den Anusvāra handelte Für diesen Übergang scheint im Kommentar zunächst eine Ausnahme konstatiert zu werden *adhy aghy athā it trayodaśanām dhagha*¹⁾ Darauf weist das *trayodaśanām*, jedenfalls sind es dreizehn Laute der *vargas*, nämlich *k kh, g gh, n, d, dh, ṇ p ph, b, bh, m*, vor denen ein auslautendes *n* keine Veränderung erleidet Die Nichtigkeit der Regel vor diesen Lauten dürfte im Kommentar durch *adhy aghy athā it* ausgedrückt sein, das sicherlich eine Auflösung des im Sūtra selbst gebrauchten Ausdruckes ist, von dem sich *-ghthau*²⁾ erhalten hat Für *ṭhu*

¹⁾ Das *gha* ist aber keineswegs sicher

²⁾ Das *au* ist teilweise ergänzt

hat sich uns aus 4 R 2 die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' ergeben. Dieses *thu* kann hier aber unmöglich gemeint sein. Vielleicht liegt hier der Lokativ von *thi* vor, und *adhy aghy athau* bedeutet 'nicht vor *dh*, nicht vor *gh*, nicht vor *thi*'. Es hat aber kaum einen Zweck, weitere Vermutungen über die Bedeutung dieser *saṃjñās* zu äußern, da der Textzusammenhang hier doch allzu fraglich bleibt.

Mit Zeile 4 kommen wir auf etwas festeren Boden. Mit dem *(a)raśi-s(t)am dvikatrāyam*, 'die übrigen drei Paare', sind, wie aus dem folgenden erhellt, die Laute *c*, *ch*, *t*, *th*, *ṭ*, *ṭh* gemeint. Die nächsten Worte, die sich leicht zu *tat(r)a cāchayoh śakā(ra)h tathayoh śakāra(h tathayoh śakārah)* vervollständigen lassen, im Verein mit den Beispielen *tān thakārān tāms thakārān*, *tān tārāyatī tāms tārāyatī* lassen keinen Zweifel, daß es sich in der Kommentarstelle um den Übergang eines auslautenden *n* vor *c*, *ch*, *t*, *th*, *ṭ*, *ṭh* in *mś* bzw. *ms* und *ns* handelt. Es fragt sich nur, in welcher Form dieser Übergang in dem Sūtra gelehrt war. Das Kātantra lehrt 1, 4, 8—10 den Übergang des *n* in den Zischlaut mit vorhergehendem Anusvara *no 'ntaś cāchayoh śakāram anusvārapūriam*, *tathayoh śakāram*, *tathayoh śakāram*. Auch Panini, Candragomin und Hemacandra stellen den lauthchen Vorgang als einen Wandel des *n* in den Zischlaut dar¹⁾. Die Annahme liegt sehr nahe, daß die Sandhuregel hier ebenso gefaßt war. Allein in dem Fall bleibt es ganzlich unklar, was in dem *ghthau ca binduh* schließenden Sūtra positiv gelehrt gewesen sein sollte. So bleibt es schließlich doch das Wahrscheinlichere, daß in dem genannten Sūtra zunächst der Übergang des *n* in den Anusvāra vor den *vargas* mit Ausnahme der oben aufgezählten dreizehn Laute gelehrt war, und daß dann in einem anderen Sūtra, zu dem der Kommentar von *(a)raśi-s(t)am* in V 4 bis zu *n* in R 1 gehört, die Hinzufügung eines Zischlautes vor *ca*, *cha*, *ta*, *tha*, *ṭa*, *ṭha* vorgeschrieben war. Die Hinzufügung des Zischlautes findet sich auch bei Śakāyatana. Er lehrt in 1, 1, 150 die Ersetzung des *n* durch *śi*, d. h. durch ein *s*, das nach 1, 1, 108 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals hervorruft oder den Antritt (*āgama*) eines *s* (*śak*) an das *n*, das dann nach 1, 1, 110 zu Anusvāra wird, während das *s* vor *c*, *ch* nach 1, 1, 137 zu *ś*, vor *t*, *th* nach 1, 1, 138 zu *s* wird.

¹⁾ Bei Panini kommt der Sandhi auf ziemlich umständliche Weise zustande. Nach 8, 3, 7 wird für das auslautende *n* zunächst das *ru* genannte *r* substituiert, das nach 8, 3, 2 und 4 Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder Antritt (*āgama*) eines Anusvara an den vorhergehenden Vokal bewirkt. Nach 8, 3, 15 wird das *r* zu *ṣar* janya, für das nach 8, 3, 34 *s* substituiert wird. Dies *s* wandelt sich dann weiter nach 8, 4, 40 vor *c*, *ch* zu *ś*, nach 8, 4, 41 vor *t*, *th* zu *ṣ*. Candragomin lehrt 6, 4, 3 die Substituierung eines *s* für das *n* und dann in 6, 4, 6 und 7 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder den Antritt (*āgama*) eines Anusvara an den vorhergehenden Vokal, das *s* wird nach 6, 4, 136 vor den Palatalen palatal vor den Zerebralen zerebral. Nach Hemacandra 1, 3, 8 wird das *n* vor *c*, *f*, *t* samt ihren Aspiraten der Reihe nach zu *ś*, *ṣ*, *s*, dem vorhergehenden Vokal wird der Anusvara hinzugefügt oder es wird der Anunasika für ihn substituiert.

Die Beispiele des Kommentars weichen von den üblichen ab. Für den Sandhi von $n + t$ lautet das Beispiel sonst meist (Kāsikā zu Pān 8, 3, 7, Candravṛtti 6, 4, 3, Cintāmaṇi zu Śāk 1, 1, 150, Durgasimha und turk. Kommentar zu Kāt 1, 4, 10) *bhavāms taratī*¹⁾, den Sandhi von $n + th$ illustrieren Durgasimha und der turkestanische Kommentar zu Kāt 1, 4, 9 durch *bhavāms thakārena*.

Das Sūtra in Zeile 2 der Rückseite *jajhañesu tu ñ* lehrt den Übergang eines auslautenden n in $ñ$ vor j , jh , $ñ$. Von dem Kommentar haben sich der Anfang der Erklärung *nakāra evāntyo jajhañesu paresu ñakā* und die Beispiele (*tān jhasān — tāñ jhasān — tān ñakārān — tāñ ñakārān*) erhalten. In Kāt 1, 4, 12 wird der Übergang des n in den Palatal vor folgendem $ś$ in die Regel hineinbezogen *jajhañśakāresu ñakāram*²⁾. Die den hier gegebenen Beispielen entsprechenden Beispiele lauten bei Durgasimha *bhavāñ jhāyati*, *bhavāñ ñakārena*, für das letzte bietet der turkestanische Kommentar *bhavāñ ñatva*³⁾.

Das folgende Sūtra in Zeile 3 schreibt den Übergang eines auslautenden n vor d , dh , n in n vor *dadhanesu tu n*. Von dem Kommentar ist nur das Beispiel (*tān*) *nakārā(n) tān (nakārān)* erhalten. Der Regel entspricht im Kātantra 1, 4 14 *dadhanaparas tu nakāram*⁴⁾. Das Beispiel für den Sandhi von $n + n$ ist bei Durgasimha *bhavān nakārena*, in dem turkestanischen Kommentar *bhavān natra*.

10 Bei der Erklärung der Vorderseite des Blattes wird es gut sein, von dem kleinen Bruchstück zunächst einmal abzusehen. Wir finden in Zeile 2 *āree*, den Rest eines Sūtras, dem die Erklärung folgt *vibhasayā ā(r)s(e) vīdhau esa* 'behebzig in dem Sprachgebrauch der Rsis esa'. Das Sūtra läßt sich also mit Sicherheit zu *vārse* ergänzen. Das *esa* läßt darauf schließen, daß das Sūtra den fakultativen Abfall des Visarjanīya von *esah* vor Konsonanten für die Sprache der kanonischen Texte lehrte. In der folgenden Zeile finden wir ein Beispiel aus dem Kanon zitiert *sa vaṣ uttamapūrusa(h)*. Es ist der vierte Pāda von Udānav 29 33, wo unsere turkestanischen Handschriften allerdings *sa vaṣ uttamapūrusah* lesen, selbstverständlich ist aber das *tu* erst später eingeschoben, um den Hiatus zu vermeiden. Berücksichtigt man das, was sich aus dem Kommentar in der zweiten Zeile ergibt, so kann das Beispiel wohl nur den Zweck haben, den Abfall des Visarjanīya in *sah* zu illustrieren. Das Sūtra lehrte also, wie von vorn herein zu erwarten, den Abfall gleichzeitig für *esah* und *sah*. Daß der Schluß richtig ist, zeigt das vorhergehende Beispiel, von dem sich nur *prahāsyate* erhalten hat. Offenbar war der dritte Pāda von Udānav 3 2 zitiert, der in den jüngeren turkestanischen Handschriften *trṣṇā hy ena(m)*

¹⁾ Die Laghuvṛtti zu Hem 1, 3 8 hat *bhavāms tanuḥ*.

²⁾ Bei Pāṇini ergibt sich der Übergang aus der weiter gefaßten Regel 8 4 40.

³⁾ Erhalten ist *vān tra*.

⁴⁾ Die bei Pāṇini entsprechende Regel 8 4 41 ist wiederum weiter gefaßt.

pra(hāsyate), in einer älteren aber *trsnā hy esa prahāsyate*¹⁾ lautet. In der entsprechenden Strophe des Dhammapada 350 weicht der dritte Pāda ganz ab *esa kho vīyantīkāhūti*, die tibetische Übersetzung hat *de yis sred pa rab tu spans pa yis*, was auf eine Lesung *trsnām esa prahāsyate* schließen läßt, aus der das seltsame *trsnā hy esa prahāsyate* wohl durch Kontamination mit der Lesung *trsnā hy enam prahāsyate* entstanden ist. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls ist in dem Kommentar *esa* vor *prahāsyate* zu ergänzen, und wir haben hier das zu erwartende Beispiel für den Abfall des Visarjaniya von *esah*. Dazu stimmen vortrefflich die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 3 erhaltenen Worte, die sich leicht zu *(ity a)tra lug bhavati*, 'in diesen Fällen tritt Schwund ein', ergänzen lassen. Schwieriger ist die Ergänzung der zweiten Zeile des kleinen Bruchstückes. Das Kātantra lehrt in 1, 5, 15 den Abfall des Visarjaniya in der Form *esasaparo vyañjane lopyah*, was Durgasimha in seinem Kommentar durch *esasābhyām paro visarjanīyo lopyo bhavati vyañjane pare* umschreibt. Da in der Lucke zwischen den beiden Bruchstücken zwei oder drei *aksaras* gestanden haben müssen, liegt es nahe, auch hier *esasābhyām parau* zu lesen. Auffallend ist aber der Dual. Das Wort hinter *parau* ist zwar etwas verwischt, kann aber nicht anders als *bindu* gelesen werden. Es kann nur eine Form von *bindu* sein, das, wie oben gezeigt, Kumāralāta als *samyā* für den Anusvara gebraucht, aber von dem Anusvara kann in diesem Zusammenhang doch unmöglich die Rede gewesen sein. Zu erwarten wäre vielmehr ein Ausdruck für den Visarjaniya. Nun haben wir gesehen, daß Vopadeva im Kommentar zu 1, 17 den Anusvāra *bindumatro varnah* nennt, während Kumāralāta die kürzere Form *binduh* gebraucht. An derselben Stelle bezeichnet Vopadeva den Visarjaniya als *dvibindumatro varnah*²⁾, und ich halte es daher für völlig sicher, daß im Kaumaralāta, so seltsam es auch auf den ersten Blick erscheinen mag, der Dual *bindū* die *samyā* für den Visarjaniya war. Der Anfang der Erklärung des Sūtra lautete also *vibhāsayā ā(r)s(e) vidhau esa(sābhyām) parau bindu*, es folgte vielleicht *lug bhavato vyañjane pare*, doch ist das nicht sicher, da wir die *samyā*, die im Kaumaralāta für Konsonant gebraucht war nicht kennen. Das Sūtra selbst wird nur aus den Worten *vārse* bestanden haben, da der Abfall des Visarjaniya hinter *esa* und *sa* allgemein sicherlich in dem vorhergehenden Sūtra gelehrt war und die näheren Bestimmungen dieses Sūtra für das nächste durch *anuvṛtti* Geltung hatten.

Die Buchstaben der folgenden Zeile 4 sind zum Teil abgerieben, nur die nicht in eckige Klammern gesetzten *aksaras* können als sicher gelten.

¹⁾ *prahāsyate* fehlt in dieser Handschrift, ist aber durch andere ältere Handschriften gesichert.

²⁾ Durgasimha nennt den Visarjaniya zu Kat. 1, 1, 16 poetischer *kumāristana yugākṛt varnah*.

Ich vermag der Zeile keinen Sinn abzugewinnen. Bei der Unsicherheit der Lesung verlohnt es sich kaum, Vermutungen zu äußern.

Vor den Worten *nāgesu gosu turagesu* in Zeile 1 der Rückseite steht der Horizontalstrich mit darauf folgendem Doppelstrich, der sonst stets den Schluß der Erklärung eines Sūtra im Kommentar bezeichnet. Danach mußte *nāgesu gosu turagesu* der Anfang eines Sūtra sein. Das davorstehende

py āha könnte zu einer einleitenden Bemerkung des Kommentars gehört haben, die etwa (*tāsmad a*) *py āha*, 'daher sagt er auch', lautete. Allerdings scheint dies Sūtra nach Inhalt und Form stark von den übrigen abzuweichen. Es ist schwer, einzusehen, wie eine Sandhiregel mit den Worten 'bei Elefanten, Kühen und Pferden' beginnen konnte. Außerdem scheinen die Worte aus einem Verse zu stammen, *nāgesu gosu turagesu* klingt jedenfalls wie der Anfang einer Vasantatilaka Strophe. Vielleicht erklärt sich der eigentümliche Charakter des Sūtra daraus, daß es den Schluß des Kapitels über den Sandhi bildete. Daß in der nächsten Zeile ein größerer Abschnitt endete, geht mit Sicherheit aus dem von Doppelstrichen eingerahmten Kreise hervor, der sich am Anfang des Bruchstückes erhalten hat, dies Zeichen findet sich sonst nur am Schluß eines Kapitels.

Mit *padarad* in Zeile 2 begann das erste Sūtra eines neuen Abschnittes, und es kann wohl als sicher gelten, daß in diesem die Karmapravacanīyas gelehrt wurden. Nach Pan 1, 4 83ff. sind die Karmapravacanīyas *ati, adhī, anu, apa, api, abhi, a, upa, pari, prati, su*. Man sollte also auch hier als Text des Sūtra erwarten *padarad anv ā si abhy adhy aty apy apo(pa pa)ri prati ca karma(pravacanīyāḥ)*. Die Lesung *po* ist aber unsicher, da das *o* Zeichen auf dem rechten Aufstrich des *pa* aufgesetzt sein mußte, das *alsara* sieht wie ein verstummeltes *ghe* oder *gho* aus. *Padarad* bedeutet offenbar, daß die angeführten Wörter als Karmapravacanīyas wie selbständige Wörter gebraucht werden. Zeile 3 gehört dem Kommentar zu dem Sūtra an und läßt sich zu (*karmaprava*)canīyā itī vedita(y)ā yat karmapra(vacani)ya itī vervollständigen.

11 und 12. Die beiden letzten Bruchstücke scheinen sich inhaltlich nahezustehen, wenn sie auch nach dem Äußeren zu urteilen, kaum zu einem Blatt gehören können. Über die Vorderseite von Bl. 11 läßt sich nicht viel sagen, die Ergänzung von *īyasamjñā* zu (*karmapravacan*)īyasamjñā ist natürlich ganz unsicher. Mit Zeile 1 der Rückseite von Bl. 11 beginnt offenbar eine Auseinandersetzung des Kommentars über die Bedeutung der *upasargas* unter Anführung von Beispielen. In Bl. 11 R 2 finden wir *parā*, wahrscheinlich stand *parā ity a(yam)* da und es folgte die Angabe der Bedeutung von *parā*. In Bl. 12a 1 sind (*n*)īśrtaḥ nīśrara(h). Beispiele für *nīś*. Mit *dur ity ayam kutsāḍ* in Bl. 12a 2 wird offenbar die Bedeutung von *dur* angegeben, im Mahābhāṣya unter Pīn 2, 2, 18 Vārt 4 findet sich *dur nindāyām* was sich inhaltlich mit einem *duḥ kutsāyām* deckt. In Bl. 12a 3 sind *utāsraḥ uta* sicherlich Beispiele für *ti*, ob *bhāvānu*

zu den Beispielen gehört oder den Schluß der Bedeutungsangabe bildet, läßt sich kaum entscheiden. In Bl. 12b 2 handelt es sich um *apa*; *apaśabdām āha* und *apadeśe* . . werden Beispiele sein, ebenso wie die Worte *pratyāgataḥ putram* in Bl. 12b 3 aus den Beispielen für *prati* zu stammen scheinen.

13. Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen.

Nach dem Kolophon auf Bl. 1 R 3 hieß das Werk, das die Handschrift enthielt, Kaumāralāta, wahrscheinlich ein Neutrum, zu dem ein Wort wie *vyākaraṇa* oder *śabdānuśāsana* zu ergänzen ist, also 'die von Kumāralāta verfaßte Grammatik'. Sicherlich ist auch das *-ralātasya*, das sich in dem Kolophon in 3 R 3 erhalten hat, zu dem Namen, sei es des Werkes, sei es des Verfassers, zu ergänzen; das wahrscheinlichste ist es mir, daß etwas wie *kṛtau Kumāralātasya* dagestanden hat¹⁾. Es läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht beweisen, aber es ist bei der Ungewöhnlichkeit des Namens doch kaum zu bezweifeln, daß dieser Kumāralāta mit dem Verfasser der Kalpanāmanditīkā²⁾ identisch ist, die in dem Kolophon ebenfalls *Āryakau-māralātā* genannt und als das Werk des aus Takṣaśilā stammenden Mönches, des ehrwürdigen Kumāralāta, bezeichnet wird. Kumāralāta, der volliger Vergessenheit anheimgefallen zu sein schien, tritt uns jetzt also nicht nur als Dichter, sondern auch als Grammatiker entgegen.

Das Kaumāralāta war eine in Sūtras abgefaßte Sanskrit-Grammatik und bestand aus mehreren Buehern, von denen eines *Sandhi* hieß (1 R 3). Aus dem Bruchstück 1 ergibt sich, daß in diesem Buch auch die für das ganze Werk gültigen *paribhāṣās* gelehrt, und da solche Regeln naturgemäß im Anfang des Werkes gegeben werden, so kann es als sicher gelten, daß Sandhi das erste Buch der Grammatik war. Das Buch enthielt die Interpretationsregeln (*paribhāṣā*) und lehrte die technischen Ausdrücke (*samjñā*) und die Sandhiregeln. Ob die Regeln über die Karmaṇyās und Upasargas (11, 12) ebenfalls diesem Buch angehörten oder aus den nächsten stammen, läßt sich nicht entscheiden. Es ist daher möglich, daß uns überhaupt nur Bruchstücke aus dem ersten Buch der Grammatik erhalten sind. Das Buch zerfiel in mehrere Kapitel, deren Bezeichnung sich leider nicht feststellen läßt³⁾. Ein kurzer Kommentar, der in unserer Handschrift den Sūtras beigegeben ist, ruht vermutlich von Kumāralāta selbst her.

¹⁾ Der Ausdruck *kṛti* ist in den Unterschriften in der älteren Zeit beliebt. In dem Kolophon des Śāriputraprakaraṇa heißt es (oben S 195): *ārya Suvarṇakṣīputrasya ārya Ācāryaśāstrīya kṛti Śāradraṣṭṛaputraprakaraṇam samāptam*. In einer Palmblatthandschrift unserer Sammlung schließt ein lyrisches Gedicht: *kṛti bhāṇanta āya*. Auch am Schluß des Saundarananda steht: *ārya Suvarṇakṣīputrasya Śāketakasya bhikṣor ācārya-bhāṇanta-Ācāryaśāstrīya mahāvādīnaḥ kṛtiḥ iyam*.

²⁾ Weder die Ausführungen Lévis, JA CCXI, S 95ff., noch die Nobels, GN. 1928, S 295ff., können mich veranlassen, meine Ansicht über den Verfasser und den Titel dieses Werkes zu ändern. Vielleicht wird sich später eine Gelegenheit finden, auf die Sache zurückzukommen.

³⁾ Siehe die Bemerkungen S. 690f.

Das Kaumāralāta ist ein **formell und inhaltlich** durchaus selbständiges Werk. Was die Terminologie betrifft, so müssen wir natürlich zwischen der in den Sūtras verwendeten und der des Kommentars unterscheiden, im Kommentar werden öfter die im Sūtra gebrauchten Ausdrücke durch die allgemein bekannten ersetzt. Technische Ausdrücke, die wir mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit für den Text des Sūtras feststellen können, sind die folgenden:

pada, Wort, in 4 V 3 *padād iti kasmāt*, wo *padāt* offenbar aus dem Sūtra stammt. Hier ist *pada* im Sinne des Pāṇinischen *suplīnantam padam* (1, 4, 14) gebraucht, ebenso wohl in *padarat* im Sūtra 10 R 2. Im Kommentar findet sich *pada* noch 2 R 2.

pratyaya, Suffix (*), in 8 V 3f im Sūtra *pratyayo ti* und im Kommentar *ritikārapratyaya ity uktarūpotra pratyayo* und *na ca parah pratyayah svāsthyam*.

karma(*pravacaniya*) in 10 R 2 im Sūtra, in 10 R 3 im Kommentar *yuga*, Kompositum (*), in 5 V 2, 3 im Kommentar, aber im Zitat aus dem Sūtra.

ekatva, Singular, in 8 R 2 im Sūtra.

bahutva, Plural, in 8 V 4 im Sūtra.

dvitva, Dual, in 8 R 1 nur im Kommentar, aber aus dem Sūtra übernommen. Daneben wird im Kommentar in 8 R 2 das gewöhnliche *dvitvacana* gebraucht.

āmantrita, Vokativ in 8 R 2 im Sūtra.

bindu, Anusvāra, in 9 V 3 im Sūtra, in 9 V 1 im Kommentar.

bindū, Visarjaniya, in 10 V 2 im Kommentar, aber höchst wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

vajra, Jihvāmūliya in 1 V 2 im Kommentar, aber, wenn überhaupt richtig, wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

sva, homogen (*sarvāna*), in 1 V 2 *sve pur iti*, das Sūtrazitat des Kommentars ist, und in 5 V 2, 3 im Kommentar *sve yuge*, das sicherlich aus dem Sūtra stammt.

varna Laut, zur zusammenfassenden Bezeichnung des kurzen und des langen Vokals dienend, in 6 R 4 im Sūtrazitat *aravna i(varne) e*.

vā, beliebig, die fakultative Gültigkeit einer Regel ausdrückend, in 4 V 4, 10 V 2 im Sūtra *varse*. Im Kommentar wird es durch *vibhāṣayā* umschrieben in 4 V 4, 4 R 2, 10 V 2, vgl. auch 4 R 4 im Kommentar *p śab(d)ol(r)a vibhāṣām nirartayati*.

Nur aus dem Kommentar nachweisbar sind die folgenden Ausdrücke: *śabda*, Wort, in 4 R 2 *lhalu ity aśya śabdasya*, 4 R 4 *p śab(d)ol(r)a vibhāṣām nirartayati*.

abhidheya, Substantiv, in 5 V 2 *hemantādīsv abhidheyeṣu*.

nipāta, Partikel, in 3 R 2.

pluṣṭa) Vokal von drei Voren, in 6 R 2.

svastha, unverändert (*pragrhya*), in 8 R 2, *svāsthya* in 8 V 4

ādi, Wortanlaut, in 6 V 2

anta, Wortauslaut, in 6 V 2, *antya*, im Wortauslaut stehend, in 5 V 2, 9 R 2, *antagata*, dasselbe, in 9 V 3

para, folgend, in 4 V 4 (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya*, 10 V 2 *eṣa* (*sābhyām*) *parau bind(ū)*

pūra, vorausgehend, in 9 V 2 *makārah saha pūrena*

saṃjñā technische Bezeichnung, in 1 R 4, 2 R 1, 5 R 4, 11 V 4, 11 R 1, 13b 2

Von den willkürlich gebildeten Termini darf man annehmen, daß sie sämtlich aus der Sprache des Sutrates stammten, auch wenn sie nur im Kommentar erhalten sind. Das gilt z. B. von *luh*, das den Schwund eines Lautes bezeichnet und sechsmal im Kommentar vorkommt. Das, wofür *luh* substituiert wird, steht entweder im Genitiv, wie in 4 V 4 (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya luḥ bhavati*, oder im Nominativ, wie in 4 R 2 *khalu ity asya śabdasya lakāro vibhasayā luḥ bhavati*, 4 R 4 *yakāra lakārau luḥ* ¹⁾, 9 V 2 *makārah saha pūrena luḥ bhavati*, siehe ferner 4 R 1 *ity atra luḥ asti*, 10 V 3 (*ity a*)tra *luḥ bhavati*. Im Kommentar wird in 4 R 3 auch *lupta* gebraucht. Die übrigen derartigen Termini sind leider zum Teil ganz unverständlich. In 1 R 4 wird die *saṃjñā ra*, wie es scheint, für eine Reihe von Lauten gelehrt, bei der Luckenhaftigkeit des Textes läßt sich aber nicht sagen, welche Laute gemeint sind. Völlig dunkel sind die Sutrabruchstücke *phūnām paśe* in 1 R 3 und die *castre ya* in 1 R 4. Ebenso unklar ist es, wie das *ghthau* in 9 V 3 zu verstehen ist, obwohl es im Kommentar durch *adhy aghy athāu it* umschrieben wird. Für das *thu*, das 4 R 2f. im Kommentar in *sathur apy athur api, na sathur luptah* erscheint, läßt sich die Bedeutung 'der vorübergehende Laut' wahrscheinlich machen. Das Gegenstück, der folgende Laut, scheint durch *pu* bezeichnet zu werden. Diese Bedeutung wurde jedenfalls in 5 R 2 *sa khalu sapur ikāribhavarati*, 5 R 3 *sapur ir vo bha(viṣyate)*, 5 R 4 *sapur ikāri* passen und durfte auch in 1 V 3 *sre pur it*, 8 V 3f. *pau pratyayo it*, lat *syāt pāv it* vorliegen.

Konsonanten werden in den Sūtras mit dem *a* Vokal oder ohne ihn angeführt, so in 5 R 3 *vo bha*, 9 R 2 *jajhañesu tu ñ*, 9 R 3 *dadhañesu tu n*. Im Kommentar wird *ñ* in 9 R 2 durch *ñakā(ra)* erklärt. Diese Art der Bezeichnung von Konsonanten ist im Kommentar die gewöhnliche, so *nakāra* 9 V 3, 9 R 2, *makāra* 9 V 1, 9 V 2, *yakāra* 4 R 4, *lakāra* 4 R 2, *vakāra* 4 R 4 *śakā(ra)* 9 V 4, *sakāra* 9 V 4. Doch finden sich im Kommentar auch die durch Anfügung von *a* gebildeten Bezeichnungen, so in 9 R 2, in Anlehnung an das Sūtra, *jajhañesu*, ferner in 9 V 4 *cachayoh, tathayoh*, 9 V 3 *dha* (*) 1 R 4 *pa* (*)

¹⁾ Die nahegelegende Ergänzung *bhavatah* läßt sich mit den erhaltenen Buchstabenresten nicht recht vereinigen.

Die Vokale wurden in den Sūtras zum Teil jedenfalls ohne jeden Zusatz angeführt. Ein sicheres Beispiel ist *e* in dem Sūtra *avarna 1(1)varne* *e* in 6 R 4, ein anderes vielleicht *o* in 7a 3. Flektiert erscheint *i* als *ih* in 5 R 3 in *sapur 1r vo bha*, das wahrscheinlich ein Zitat aus dem Sūtra ist. Als *et, of* erscheinen *e, o* im Kommentar in 4 V 4 (*ed*)*o*(*dbhy*)*ām*, das allerdings zum Teil ergänzt ist, aber als sicher gelten kann. Im allgemeinen werden aber im Kommentar auch die Namen der Vokale durch Anfügung von *kāra* gebildet: *akāra* 4 V 4, *īkār(i)bhūtaḥ* 5 R 1, *īkārībhavati* 5 R 2, *īkārī* 5 R 4, *aukāra* 8 R 1.

Für die Bezeichnung der Konsonanten und Vokale, wie sie in den Sūtras des Kaumārālaṭa zutage tritt, lassen sich auch aus Pāṇinis Sūtras Belege anführen. Wie Kumārālaṭa verwendet auch Pāṇini häufig das *rā*, um die fakultative Gültigkeit einer Regel auszudrücken. Sicherlich war auch der Gebrauch der Kasus in der technischen Sprache der Sūtras im Kaumārālaṭa der gleiche wie bei Pāṇini. Nach der Regel *tasmīn iti nir-dīste purvasya* (P 1, 1, 66) steht der Lokativ z. B. in den Sūtras *jajhañesu tu ñ* (9 R 2), *dadhaneṣu tu n* (9 R 3), nach der Regel *tasmād ity uttarasya* (P 1, 1, 67) der Ablativ in dem aus dem Sūtra stammenden *padāt* in 4 V 3. Für die Verwendung des Genitivs nach der Regel *sasthi sthaneṣu* (P 1, 1, 49) fehlt ein Beispiel aus dem Sūtra Text, aus dem Kommentar läßt sich die Stelle (*ed*)*o*(*dbhy*)*ām parasya akārasya lūg bhavati* in 4 V 4 anführen. Eine Paribhāṣa aber wie (*pindayitvo*)*ktam anukramat* in 1 R 2 kennt Pāṇini nicht, und auch sonst besteht in der Terminologie zwischen dem Kaumārālaṭa und der Astadhyāyī nur geringe Übereinstimmung. Von den aus den Sūtras nachweisbaren Ausdrücken finden sich *pada*, *karmapravacanīya*, *varna*, *pratyaya āmantrita* und *luk* bei Pāṇini wieder, aber nur die ersten drei werden, soweit sich erkennen läßt, in beiden Werken in demselben Sinne gebraucht. Für *pratyaya* läßt sich das nicht behaupten, solange die Stelle, in der es im Kaumārālaṭa erscheint, nicht gedeutet ist. In dem Sūtra *ekatra āmantrite yatibhikṣvoh* in 8 R 2 wurde Pāṇini vermutlich *sambuddhau* anstatt *amantrite* oder gar anstatt *ekatra āmantrite* gebraucht haben, da er in 2, 3, 49 für den Vokativ des Singulars ausdrücklich die *saṃjñā sambuddhi* vorschreibt. Sicherlich wird *luk* hier in umfassen derer Bedeutung gebraucht als bei Pāṇini. Dort wird *luk* auf das Nichterscheinen eines Suffixes beschränkt (1, 1, 60 *adarśanam loṣaḥ*, 1, 1, 61 *pratyayasya lukṣṭulupah*), im Kaumārālaṭa wird es von dem Schwund des *l* in *khalu*, dem Schwund eines anlautenden *a* nach *e* und *o* usw. gebraucht. Von den übrigen willkürlich gebildeten *saṃjñās* läßt sich bei Pāṇini keine nachweisen¹⁾. Ebenso wenig kannte Pāṇini den Ausdruck *yuga*. Für *ekatra dvitva, bahutva* braucht er *ekavacana, dvavacana, bahuvacana*²⁾, für

¹⁾ *Pu* kommt allerdings bei Pāṇini vor, bezeichnet dort aber die Labiale, was für das Kaumārālaṭa nicht in Betracht kommt.

²⁾ Im Mahābhāṣya kommen *ekatra* usw. oft genug vor, aber sie sind nicht

bindu anuvāra, für *bindū usarjanīya*, für *vajra* (?) *hla* (8, 3, 37), für *sa savarna*. Unverkennbar hat sich Kumāralata bei der Wahl seiner Termini genau so wie die späteren Grammatiker von dem Bestreben leiten lassen, Pāṇini an Kurze des Ausdruckes zu übertreffen. Abgesehen von dem unsicheren *vajra* haben in allen Fällen seine *saṃjñās* zwei oder drei Silben weniger als die Pāṇinischen. Von Interesse ist es auch, daß drei der *saṃjñās*, *bindu*, *bindū* und *vajra* (?), mit Rücksichtnahme auf die Schrift gebildet sind. Kumāralāta scheint überhaupt sein Werk mehr für das Lesen als für den mündlichen Vortrag bestimmt zu haben, eine Verbindung *ghth*, wie sie in dem Schluß des Sūtra *ghthau ca binduh* in 9 V 3 vorliegt, läßt sich doch eigentlich nicht sprechen, sondern ist nur für das Auge erfäßbar.

Auch inhaltlich deckt sich Kumāralātas Werk keineswegs mit dem Pāṇinis. Bedenkt man die Beschränktheit des zur Vergleichung stehenden Materials und berücksichtigt man, daß sich bei der Luckenhaftigkeit des Textes höchstens feststellen läßt, was Kumāralata etwa geändert oder hinzugefügt, nicht aber, was er fortgelassen hat, so ist die Zahl der Verschiedenheiten sogar erheblich. Pāṇini 6, 1, 109 faßt den zwischen auslautendem *e* und *o* und anlautendem *a* eintretenden Sandhi als die Substitution des ersten Vokals für die beiden zusammenstoßenden Vokale auf, ebenso Candra 5, 1, 115, Śākatāyanī 1, 1, 94. Nach Kumāralāta kommt der Sandhi, wie aus 4 V 4 deutlich hervorgeht durch Schwund des anlautenden *a* zustande¹⁾. Kumāralāta lehrt in 5 V 2ff, daß Wörter wie *hemanta* usw. aus *hema* und *anta* entstanden seien, wahrscheinlich in der Weise, daß die beiden zusammenstoßenden *a* durch die Kurze eines der beiden Vokale ersetzt werden. Pāṇini kennt eine solche Regel überhaupt noch nicht, sie ist erst von Kātyāyana aufgestellt worden, aber die Ganas im Mahābhāṣya und im Kaumaralāta sind, wie oben gezeigt, verschieden. Den anderen Grammatikern völlig unbekannt ist, soweit ich sehe, Kumāralātas Regel in 8 R 2, daß das auslautende *e* und *o* im Vokativ von *yati* und *bhīṣu* stets unverändert bleibe²⁾. Wenn Kumāralāta in 8 R 3 das Unterbleiben des vokalischen Sandhi nicht nur für metrische und kanonische Texte, sondern auch mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes ge-

Synonyma wie eine Stelle wie 1, 229 15 zeigt *tasyaikatvad ekavacanam eva prāpnoti*. In der *kaṣika* zu Pan 1, 2, 51 aber heißt es *varanam ekatvaditrabahuteḍa*, und Amarakośa 2, 9, 83f werden *ekata* usw. ebenfalls im grammatischen Sinne gebraucht.

timsatyadyāḥ sadāikatve sarvāḥ saṃkhyeyasamkhyayoh |
saṃkhyartho dvibahutee stas tāsu cānavateḥ striyah ||

¹⁾ Hemacandra hat das aufgegriffen. Er lehrt 1, 2 27 *edotah padante 'sya lūḥ*, wo *lūḥ* in demselben Sinne gebraucht ist wie im Kaumaralāta.

²⁾ Man könnte annehmen, daß diese Regel *ārṣe* gelte. Da diese Bestimmung nicht aus dem vorhergehenden Sūtra fortgelassen kann, mußte das Sūtra dann *yati bhīṣtor* *ārṣe* schließen. Die Reste des Zeichens, das hinter *yatibhīṣo* stand, lassen aber erkennen, daß es ein *Vi-arjanīya* war.

stattet, so formuliert er damit in einer Regel etwas, was im praktischen Gebrauch der Sprache wohl zu allen Zeiten üblich war, aber von den Grammatikern sonst nicht anerkannt wird¹⁾

Die wichtigsten Zusätze sind natürlich die Regeln, die durch die Berücksichtigung der Sprache des buddhistischen Sanskrit Kanons bedingt sind. Es handelt sich meist um Regeln, die *arse* fakultative Gültigkeit haben. So kann 'in der Sprache der Rsis' der Schwund eines *a* hinter *e* und *o* unterbleiben (4 V 4), das *l* in *lhalu* samt dem vorhergehenden Vokal oder ohne ihn schwinden (4 R 2), *bhavisyati* zu *bhesyati* (5 R 1f), *bhāvayati* usw. zu *bhāveti* usw. werden (5 R 2ff), das auslautende *m* unter gewissen Bedingungen samt dem vorhergehenden Vokal schwinden (9 V 2)²⁾, der Schwund des Visarjanīya von *esah* und *sah* auch vor anderen Lauten als dem kurzen *a* unterbleiben (10 V 2). Allgemein wird, wie schon bemerkt, die Nichtveränderung eines Vokals vor folgendem Vokal in der Sprache der Rsis und in metrischen Texten gelehrt (8 R 3). Auch die verloren gegangenen Regeln über die Plutierung sind, wie der Kommentar angibt, mit Rücksicht auf die Sprache der Rsis gegeben, 'denn es gibt kein Pluta außerhalb des Ārsa' (6 R 2).

Diese Regeln über das Ārsa und die im Kommentar dazu angeführten Beispiele sind für die Beurteilung des Textes des Sanskrit Kanons nicht ohne Wert. Auch die wenigen Stellen, die vorläufig in unseren turkestanischen Handschriften nachweisbar sind, lassen erkennen, daß der Text zu Kumāratalas Zeit nicht überall genau mit dem in unseren Handschriften erhaltenen übereinstimmt. Der Schluß der ersten Halbstrophe von Udanav 4 38 wird in 4 R 1 als *ye apramattas car(ṣ)syat(i)* in 6 R 3 als *rmavinaye ap(rama)tto viharisyati* zitiert. Wie oben gezeigt lautet die Zeile in unseren Handschriften *yo hy asmam dharmavinaye tv apramatto bhavisyati* aber *carisyati* wird durch das Divyavadana und die tibetische Übersetzung, *viharisyati* durch den Pāli Kanon und das Kharosthi Dharma-pada gestützt. Nach der Grammatik 4 R 1 lautete der Anfang von Ud 4 1 *apramadomrtapadam*, aber in unseren Handschriften steht *apramado hy amrtapadam*, in genauerer Übereinstimmung mit Dh 21 *appamado amatapadam* und Dharmapada *apramadu amadapada*. Ud 16, 14 wird im Kommentar in 5 R 3 als *kṛṣṇan dharmā viprahāya śuklān bhā(ṣ)ta bhī*

¹⁾ Bohtlingk Bull. Acad. Imp. St. Pétersbourg, Classe des Sciences Historiques III, 123 führt allerdings eine *karika* an

samhitaukapade nityā nityā dhātupasargayoh |

nityā samāse vākye tu sū rivaḥkām apakṣate ||

die etwas abweichend auch in Bhamti-mālikas Mugdhabodhinī zu Bhāṭṭik 10 10 zitiert wird

sandhau ekapade nityo nityo dhātupasargayoh |

sutrev apī tatīā nityah saurāṅyatra vāḥkām ||

²⁾ In diesem und den beiden vorhergehenden Fällen ist das *vāḥke* im Text nicht erhalten, aber mit Sicherheit zu ergänzen

la(vah) zitiert, in den Handschriften steht *lrśnām dharmām viprahāya śūlām bhārayata bhikṣarah* Ud 29, 33 schloß nach 10 V 3 *sa vai uttama-pūruṣa(h)*, in den Handschriften *sa vai tūttamapūruṣah* Im ganzen scheint der Text, der Kumāralāta vorlag, prakritischer gefärbt gewesen zu sein als der uns in den späteren Handschriften erhaltene. Erst in diesen ist ohne Rücksicht auf das Metrum *bhārayata* durch die richtige Sanskrit-Form *bhārayata* ersetzt worden, und um den im Sanskrit nicht geduldeten Hiatus zu tilgen, zwischen *dharmavinaye* und *apramattah* und zwischen *vai* und *uttamapūruṣah* ein sinnloses *tu* eingeschoben worden. Andererseits ist *apramādomṛtapadam* die tadellose Sanskritisierung des alten Textes, während sich in den Handschriften noch der unregelmäßige Sandhi zeigt, der offenbar erst nachträglich durch den Einschub des *hi* beseitigt ist. Das Zitat von Ud 16, 14 ist auch deswegen von Interesse, weil es zeigt, daß die in den gewöhnlichen turkestanischen Handschriften übliche Ersetzung des auslautenden *n* durch den Anusvāra keineswegs eine Eigentümlichkeit des Sanskrits des buddhistischen Kanons ist, sondern den turkestanischen Schreibern zur Last fällt.

Schließlich ist aber mit allen diesen Einzelheiten die Bedeutung, die die Wiederauffindung des Kaumāralāta für uns hat, nicht erschöpft. Diese Grammatik wirft ein helles Streiflicht auf die ganze Strömung des indischen Geisteslebens in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Schon in vorchristlicher Zeit war der alte Kanon ins Sanskrit übertragen worden. Man war sich in den buddhistischen Kreisen offenbar darüber klar geworden, daß man die Brahmanen, die Träger der Bildung, nicht für die Lehre des Meisters gewinnen könnte, wenn man ihnen die heiligen Schriften nicht in Sanskrit, in der Sprache der *śiṣṭa*, entgegenbrachte. Man war aber der Schwierigkeiten der Übertragung nicht Herr geworden. Insbesondere hatte man in den Übersetzungen der alten Dichtungen, die in Magadhā in der Volkssprache entstanden und in den Kanon aufgenommen waren, unter dem Zwang des Metrums in zahlreichen Fällen die prakritischen Formen des Originals beibehalten müssen. Man wird das zunächst als einen Mangel empfunden haben, aber als einen unvermeidlichen, mit dem man sich abfinden mußte. Durch die Annahme des Sanskrits als der Kirchensprache hatte jedenfalls der Buddhismus dem Brahmanentum gegenüber seinen Anspruch auf Gleichberechtigung zum Ausdruck gebracht, und man schritt auf dem eingeschlagenen Wege weiter. In dem Kāvya, dessen Anfänge in die vorchristliche Zeit zurückgehen, hatte der Brahmanismus eine schöne Literatur geschaffen, mit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. setzt das Streben ein, dieser Literatur eine Dichtung gegenüberzustellen, die die buddhistische Gedankenwelt in der Form und der Sprache des brahmanischen Kāvya verkündete. Zahlreiche Proben dieser buddhistischen Lyrik, Didaktik und Epik der älteren Zeit sind uns in Bruchstücken in Palmblatthandschriften erhalten, die aus dem Sande Ostturkestans geborgen sind, aber auch in den

Bibliotheken Nepals sind umfangreiche Reste zutage gekommen. Mehr und mehr sind im Laufe der letzten Jahrzehnte aus dem Dunkel, das über der Überlieferung lag, drei Namen von Männern ans Licht getreten, in denen wir die Begründer des buddhistischen Kāvyn erblicken dürfen: Mātṛceta, Aśvaghoṣa und Kumāralāta. Mātṛceta wurde durch seine Buddhastotras der Vater der buddhistischen Hymnenpoesie; Aśvaghoṣa schuf in seinem Saundarananda und seinem als Gegenstück zum Rāmāyana gedachten Buddhacarita die buddhistische Epik, in seinem Śāradvatīputraprakāraṇa und wahrscheinlich noch anderen Schauspielen das buddhistische Drama; Kumāralāta bildete das alte volkstümliche Ākhyāna zu der eleganten, aus Prosa und Vers gemischten buddhistischen Erzählung um. Kumāralāta aber hat sich nicht nur als Dichter betätigt; er war, wie wir jetzt sehen, bemüht, seinen Glaubensgenossen auch das sprachliche Verständnis ihrer heiligen Schriften und der neuen Kāvyaliteratur zu erschließen. Für eine 'buddhistische' Sanskritgrammatik lag vermutlich ein starkes Bedürfnis vor. Den Buddhisten, die den Veda ablehnten, wird der Zutritt zu den Schulen der brahmanischen Lehrer kaum offengestanden haben; in den buddhistischen Klöstern aber wird man nicht gern Pāṇinis Werk mit seinen zahlreichen Hinweisen auf die vedische Sprache benutzt haben. Selbstverständlich hat Kumāralāta die Regeln Pāṇinis über den vedischen Sprachgebrauch fortgelassen. Anstatt dessen hat er Regeln über die Sprache des buddhistischen Sanskritkanons hinzugefügt. Das zeigt, daß zu seiner Zeit der Kanon bereits von dem Schimmer ehrwürdigen Alters umflossen war. Man sah in den zahllosen Prakritismen, die er enthielt, nicht mehr Verstöße gegen die Reinheit der Sprache, sondern Altertümlichkeiten. Die Ersetzung des *chandas* des Pāṇini durch das *ārṣa* läßt das Machbewußtsein erkennen, das die buddhistische Kirche in jener Zeit erfüllte. Dem Veda wird das Wort des Meisters und seiner Jünger entgegengestellt, und es wird für dieses dieselbe Autorität beansprucht wie für den Veda. Rṣis waren es, die den Veda geschaut hatten; Rsis waren es aber auch gewesen, die die alten Texte des Kanons verkundet hatten¹⁾.

Die Bruchstücke hereichern schließlich unsere Kenntnis der indischen Wissenschaft nicht nur durch die Kunde, die sie uns von einer alten, völlig verschollenen Grammatik des Sanskrit geben, sie liefern auch einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte gerade des Werkes, das diese Grammatik, wie es scheint, später völlig verdrängte, des Kātantra. Ich habe bereits in den Erläuterungen zu dem Text gelegentlich auf Übereinstimmungen zwischen dem Kumāralāta und dem Kātantra hingewiesen. Das erste Buch des Kumāralāta heißt Sandhi; denselben Namen trägt das erste Buch des Kātantra. Der beim Zusammenstoß eines auslautenden *e* und *o* mit einem anlautenden *a* entstehende Sandhi wird im Kumāralāta wie im Kātantra

¹⁾ In späterer Zeit haben bekanntlich auch die Jains die Sprache ihrer Sūtras *ārṣa* genannt; siehe Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 16

als Schwund des *a* aufgefaßt, während Pāṇini (6, 1, 109) und seine Nachfolger die Substitution des ersten Vokals für beide Vokale lehren. Das Sūtra selbst hat sich in den Bruchstücken nicht erhalten, läßt sich aber nach dem Kommentar in 4 V 3f mit großer Wahrscheinlichkeit als *edod bhyām padād ato luk* rekonstruieren. Im Kātantra (1, 2, 17) lautet das Sūtra *edotparah padānte lopam akārah*. Im Kommentar in 6 R 4 wird ein Sūtra zitiert, das sich mit Sicherheit zu *azarna i(arne) e* ergänzen läßt. Genau so lautet im Kātantra Sūtra 1, 2, 2. Wenn das Kaumāralāta eine besondere Regel über das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *i*-Vokal hatte, so können wir sicher sein, daß es auch wenigstens das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *u* und *r*-Vokal in besonderen Regeln behandelte, genau wie das Kātantra (1, 2, 3, 4). Aus dem Wortlaut des Sūtra ergibt sich weiter, daß im Kaumāralāta ebenso wie im Kātantra die Substitution des *e*, *o* und *ar* für den *a*-Vokal und der Schwund des folgenden Lautes gelehrt war. Pāṇini lehrt 6, 1, 87 (*ād gunah*) die Substitution von Guna (*e*, *o*, *a*) für den vorhergehenden und den folgenden Laut, aus 1, 1, 51 (*ur an raparah*) ergibt sich, daß dem für den *r*-Vokal substituierten *a* ein *r* folgen muß. Das Sūtra uher die Unveränderlichkeit des *i* des Nom Plur Mask *amī* ist im Kaumāralāta *bahutram amī* 8 V 4, im Kātantra 1, 3, 3 *bahuvacanam amī*. Pāṇinis Regel 1, 1, 12 *adaso māt* ist umfassender. Die Pragrhyaschaft des *i*, *ū*, *e* einer Dualform war im Kaumāralāta sicherlich in der Form gelehrt, daß die Unveränderlichkeit (des Auslauts) eines Duals mit Ausnahme eines (auf) *au* auslautenden bestimmt war (8 R 1). Das Sūtra lautete wahrscheinlich *dīstam anau*, im Kātantra 1, 3, 2 ist es *divacanam anau*. Bei Pāṇini 1, 1, 11 ist die Regel positiv gefaßt *id ūd ed divacanam pragrhyam*. Engste Übereinstimmung im Wortlaut tritt auch in den Regeln über die Veränderungen des auslautenden *n* zutage. Den Sūtras *jajhañesu tu ñ*, *dadhanesu tu n* (9 R 2f) des Kaumāralāta entsprechen im Kātantra 1, 4, 12, 14 *jajhañasakāresu ñakāram*, *dadhanaparas tu nakāram*. Pāṇinis Regeln (8, 4, 40, 41) sind umfassender und weichen auch in der Form stark ab *stoh ścunā ścuh*, *stunā stuh*. Auch die Beispiele im Kommentar des Kaumāralāta lehren zum Teil im Kommentar des Kātantra wieder. Die Reihe *ne anam nayanam nai akah nāyakah po anam paranam pau akah pārakah* (4 V 2) steht ebenso in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt 1, 2, 12—15¹⁾, *dadhi idam dadhidam* und *pitṛ rśabhah pitṛśabhah* (5 V 1) finden sich in dem turkestanischen Kommentar und bei Durgasimha zu Kāt 1, 2, 1.

Da für die Vergleichung alle Regeln des Kaumāralāta, die sich auf die Sprache des Kanons beziehen, von vornherein wegfallen und eine Reihe anderer, die vorläufig nicht oder nicht hinreichend gedeutet sind, ebenfalls beiseite bleiben müssen, das Material also sehr beschränkt ist, muß die Zahl der Übereinstimmungen zwischen Kaumāralāta und Kātantra als verhältnis-

¹⁾ Über die Variante *po anah pavanah* siehe die Bemerkung S 693

und spricht von *Kalāpacandranduro Durgasimha*¹⁾ Bhattojīdiksita zitiert die *Kalāpānusārinah*²⁾ Auch in dem *Nepālamābātmya* 28, 22³⁾ heißt es

iti tasya vacah śrutā Kumāro 'mitavikramah |

Kalāpākhyaṃ vyākaranam dadau kṛtā dvijanmane ||

Ebenso ist Kalapa die gewöhnliche Bezeichnung des Werkes in den tibetischen Übersetzungen Schiefner, Bull. Ac. St. Petersburg, CI des Sciences Hist IV, 295ff. führt die folgenden Titel auf 3612 Ka lā paḥi mdo = Kalāpasūtra, 3613 Cha bsags kyī mdoḥi ḥgrel pa = Kalāpasūtravṛtti (des Durgasimha), 3614 Ka la paḥi ḥgrel pa ṇun nu la slob ma la phan pa = Kalāpalaghuvṛtti Śīsyahitā, 3723 Ka la paḥi byins kyī mdo = Kalāpadhātusūtra, 3725 Ka lā paḥi 'u na la sogs paḥi mdo = Kalāpa Unādisūtra, Liebich GN 1895, S. 277 fugt noch hinzu 3722a Ka lā paḥi mdoḥi ḥgrel pa slob ma la phan pa = Kalāpasūtravṛtti Śīsyahitā. Der Name Kalāpaka findet sich, soweit ich sehe, nur *Kaṭbāsaritsāgara* 7, 13, wo er durch das Metrum gesichert ist⁴⁾ Dort sagt Kārttikeya zu Śārvavarman daß die neue Grammatik wenn er ihm nicht in die Rede gefallen wäre, die Panineische verdrängt hätte,

adhunā śalpatantratvat Kātantrakhyam bhaviṣyati |

madvāhanakalāpasya nāmna Kālāpakam tathā ||

Daß das Katantra seinen Namen deswegen führte, weil es ein kurzes Lehrbuch war, mag richtig sein, die Angabe, daß das Werk nach dem Schweif des Reittieres des Kumāra, des Pfaus, Kalāpaka genannt sei, wird wohl niemand ernst nehmen. Liebich Einführung I S. 6, meint, der Name weise darauf hin, daß Śārvavarman der von Kalāpīn gestifteten Śakhā des schwarzen Yajurveda angehörte. Allein diese Vermutung schwebt völlig in der Luft. Angenommen selbst daß Śārvavarman ein Kālāpa war, so wurde seine Grammatik Kālāpaka doch nur dann genannt sein, wenn sie in der Schule der Kalāpas gebraucht wurde. Das Katantra macht aber doch wirklich nicht den Eindruck das Lehrbuch einer vedischen Schule zu sein, und außerdem läßt sich auch die kaum später, aber entschieden besser bezeugte Namensform Kalapa mit dieser Erklärung nicht vereinigen. Ich möchte eine ganz andere Deutung vorschlagen. Nach *Saṁhita darpana* 558 ist *kalāpaka* eine Gruppe von vier Strophen, die inhaltlich einen Satz bilden, ein Beispiel mit der Unterschrift *caturbhīḥ kalāpakam* findet sich z. B. *Prabhāvākacāritra* 12, 107—110⁵⁾. Sollte man nicht auch

¹⁾ Siehe Eggeeling *Catalogue of the Sk. MSS. in the Library of the India Office*, Part II, Nos. 750, 759, 767, 783. ²⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b.

³⁾ Lacôte, *Essai sur Gunadhya et la Bṛhatkatha* S. 297.

⁴⁾ In der *Bṛhatkathamāñjarī* 1, 3 48 fehlt der Name, hier heißt es kurz nur *pratyñāyati tapasā vilokya varadam Guham |*

sa Kātantrina nṛpatim māsaś cakre bahusṛutam ||

⁵⁾ Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. Phil. Hist. Kl. 37, 1, 232f.

ein größeres literarisches Werk, das aus vier Büchern besteht, *kalāpaka* oder *kalāpa* genannt haben? Eine solche Bezeichnung wurde für das Kātantra, für das, wie oben gezeigt, die Viertelung charakteristisch ist, vortrefflich passen. Etwa ein Ähnliches hat offenbar auch Tāranātha in dem Namen gesucht. Von Somadevas Kālāpaka, dessen Richtigkeit mir sehr zweifelhaft ist, und seiner Erklärung weiß er nichts, er sagt¹⁾ 'Früher wurde in den in Tibet bekannten Geschichten erzählt, daß Śaṇmukha kumāra vom Kalāpa die vier ersten Kapitel diktiert habe und Kalāpa als Zusammenfügung der Teile zu fassen sei, so wie in den Pfauenschweif federn die verschiedenfarbigen Teile zusammengefügt werden. Allein es verhält sich nicht so, Kalāpa ist von Saptavarman selbst verfaßt, und die Bedeutung Zusammenfassung der Teile ist die, daß alle nötigen Teile zu sammengefaßt sind.'

Der Name Kalāpa kann uns meines Erachtens über die Entstehung des Kātantra nichts sagen, anders verhält es sich mit dem dritten Namen des Werkes, Kaumāra. Im Parīśistaprabodha des Gopīnātha Tarkācārya findet sich die Bemerkung *Kātantrasabdō loke Kaumaravyākharane rūḍha itī na Jayadevādītantram pratyayata itī Candrah*. Rāmacandra Cakravartin spricht in der Einleitung zu seinem Parīśistaprabodha von seiner Absicht, ein Supplement zu der Kaumāragrammatik Kātantra zu geben. *Kātantrasya Kaumāravyākharanasya parīśistam vaksyamanatvena*, und Kantha hārakavi nennt das Kātantra in seinem Carakitarahasya geradezu *nikhilavyākharanasamīdhi Kaumaravyākharanam*²⁾. Als Kaumarah werden die Anhänger des Kātantra von Bhaṭṭojidiksita und Madhusūdana erwähnt³⁾. Wahrscheinlich ist auch mit der Kaumara Grammatik, die in kanaresischen Inschriften des 12. Jahrhunderts genannt wird, das Kātantra gemeint. In einer Inschrift zu Managoli aus dem Jahr 1161⁴⁾ werden fünf *matha* Land für die Lehrer, die das Kaumara in dem *matha* erklären, bestimmt *matha dalu Kaumāramam iakkhānisuv upādhyāyagge matha ayḍu*. Und in einer Inschrift zu Balagami aus dem Jahr 1162⁵⁾ wird das Kōḍiyamaṭha genannt *Kaumāra Pāṇiniya Śākatāyana-sabdānūsasanādīvyākharanavyākhyā nasthanamum*, 'ein Ort, wo Kommentare zu den Grammatikern der Kaumāra, Pāṇiniya, Śākatāyana Grammatik und anderen verfaßt werden'.

Man hat die Bezeichnung Kaumāra auf Grund der bekannten Geschichte erklärt, wonach das Kātantra dem Śarvavarman von dem Kriegsgott Kārttikeya oder Kumāra offenbart wurde. Allein jene Geschichte ist umgekehrt doch offenbar erst erfunden worden, um den Namen Kaumāra zu erklären. Wenn nun die Grammatik Candragomins Cāndra, die des Hemacandra Haima genannt wird, wenn Kramadīśvaras Samkṣiptasūtra

¹⁾ Schneefner, Taranāthas Geschichte des Buddhismus S. 75f.

²⁾ Iggelung a a O Nr. 763, 767, 783.

³⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b. Cat. Cat. I, 131.

⁴⁾ Ep. Ind. V, 18.

⁵⁾ Ep. Ind. V, 222. In der Übersetzung der Stelle welche ich etwas von Fleet ab

nach Jumarānandin, dem Revisor der Vṛtti, Jaumara heißt, wenn Cāndrāh und Jaumarāh auch als Namen der Schulen erscheinen¹⁾, so wird man zugeben müssen, daß Kaumārān auch als der abgekürzte Name von Kumāralātas Grammatik und Schule betrachtet werden darf. Ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß unter dem Knumārān der oben angeführten Inschriften nicht das Kātantra, sondern die Grammatik des Kumāralāta zu verstehen ist, daß in den *mathas* Südindiens im 12. Jahrhundert jedenfalls noch ein gewisses Interesse für den Buddhismus bestand, zeigt die weitere Angabe der zweiten Inschrift, daß das Kodiyamatha *nyāyaraśeṣakāmīmāṃsāṃ khyabaudhādhādisadudarsanabyākhyānasthānam* gewesen sei. Wenn nun aber das Kātantra, das zweifellos inhaltlich Berührungen mit dem Kaumāralāta aufweist, Kaumāra genannt wird und seine Anhänger Kaumārāh, so wird man doch geradezu gedrängt zu dem Schlusse, daß in diesem Namen die Erinnerung daran fortlebt, daß das Kātantra eine Bearbeitung des Werkes des Kumāralāta ist oder wenigstens aus seiner Schule hervorging²⁾. Ich kann jedenfalls nicht glauben, daß alle Übereinstimmungen im Inhalt und im Namen nur durch ein Spiel des Zufalls zustande gekommen waren, und man darf gegen die Zurückführung des Kātantra auf das Kaumāralāta auch nicht einwenden, daß es im zweiten und dritten Buche an vielen Stellen doch auch Ähnlichkeit mit Pāṇini zeigt. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir die Regeln des Kaumāralāta über *nāman* und *ākhyata* nicht kennen, und es ist an und für sich ganz wohl möglich, daß sich Kumāralāta in diesen Abschnitten enger an Pāṇini angeschlossen als in dem Sandhi-Buche und jene Ähnlichkeit zwischen Kātantra und Pāṇini über das Kaumāralāta hinüber entstanden ist³⁾.

Mit der traditionellen Geschichte der Entstehung des Kātantra stimmt das Ergebnis unserer Untersuchung allerdings nicht überein. Kumāralāta kann auf Grund des Alters der Handschriften, in denen seine Werke überliefert sind, spätestens dem Ende des 3. Jahrhunderts zugewiesen werden. Die älteste Handschrift des Kātantra muß ungefähr um 400 n. Chr. entstanden sein. Die Abfassung des Kātantra mußte danach im 4. Jahrhundert erfolgt sein. Nach Tāranātha verfaßte der Brahmane Saptavarman — die

¹⁾ Vgl. Aufrecht, Cat. Ox. 162b, 175a, Zachariae, BB. 5, 23, 43, Siddh. Kaum. zu Pāṇ. 3, 2, 26.

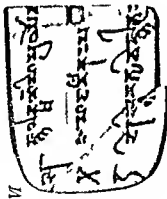
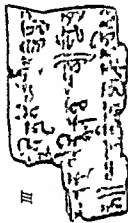
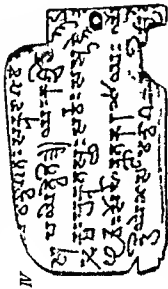
²⁾ Daß die Anhänger der Kātantra Grammatik später auch Kālapah genannt wurden, spricht natürlich nicht dagegen. Beleg für Kālapah bei Zachariae a. a. O. S. 43, vgl. auch Einleitungsvers zum Kālapacandra: *astām Kālapacandra 'yam Kāla pāṇām manomude* (Eggeberg a. a. O. Nr. 751). Auch Kātantrah kommt vor, Aufrecht, Cat. Ox. 175a.

³⁾ Nach Tāranātha, S. 54, behaupten die Panditas, daß das ins Tibetische übersetzte Candrayākarāṇa mit Pāṇini, das Kaṭipavākarāṇa mit dem Indravākarāṇa übereinstimme. Was die Panditas unter dem Indravākarāṇa verstanden, mag dahin gestellt sein, jedenfalls scheint ihnen aber doch eine Verschiedenheit zwischen Kātantra und Pāṇini aufgefallen zu sein.

Namensform Śarvavarman und ihre Erklärung durch Īsavaravarman wird ausdrücklich abgelehnt — seine Grammatik für Udayana, einen König des Sudens, und zwar im Wettstreit mit Vararuci, der, nachdem er sich erst bei dem König Śāntivāhana und dann bei dem König Bhīmaśukla von Vārānaśī aufgehalten hatte, der Purohita des Udayana geworden war. Von Vararuci wird uns erzählt, daß er ein Freund des Nāgārjuna war und daß er, als er noch in Vārānaśī lebte, auf verschmitzte Weise die Tochter des Königs mit Kālidāsa verheiratete. Saptavarman, Vararuci, Nāgārjuna und Kālidāsa waren also nach Tāranātha Zeitgenossen, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn wir erfahren, daß Udayana 150 Jahre, Nāgārjuna gar 529 oder nach anderen 571 Jahre alt wurde. Daß diese wirre Geschichtsklitterung keine Grundlage für chronologische Schlüsse bieten kann liegt auf der Hand. Nicht viel anders aber steht es mit dem Kathāpitha der Brhatkathamañjarī und des Kathāsaritsāgara. Hier ist Śarvavarman Minister des Königs Śātavāhana in Pratisthana oder Supratisthita¹⁾ an der Godāvari. Er verfaßt das Katantra, um seinem König in sechs Monaten das Sanskrit beizubringen. Auch hier hat er einen Rivalen, den er übertrumpft, es ist aber nicht Vararuci, sondern Gunādhyā, der Verfasser der Brhatkathā. Vararuci ist aber doch auch hier ein Zeitgenosse des Śarvavarman, denn er und Gunādhyā, ursprünglich Ganas des Śiva, sind durch einen Fluch der Gauri gleichzeitig auf Erden wiedergehoren: der eine in Kausambi, der andere in Pratisthana. Von Vararuci wird hier berichtet, daß er der Minister der beiden letzten Nandas war und noch den Untergang der Dynastie durch Candakya und die Thronbesteigung des Candragupta erlebte. König Śātavāhana mußte danach zur Zeit des Candragupta geherrscht haben. Allein es hieße den Charakter eines Werkes wie des Kathāpitha gänzlich verkennen wollte man solche Schlüsse ziehen. Der Verfasser hatte doch nicht die Absicht eine wissenschaftliche Literaturschichte zu schreiben. Es kam ihm nur darauf an die mannigfachen literarischen Anekdoten kunstvoll zu verflechten, ob dabei geschichtliche Verhältnisse, wofern sie ihm überhaupt bekannt waren, auf den Kopf gestellt wurden, war ihm sicherlich völlig gleichgültig. Die Geschichte von dem dummen Panini, der schließlich seinen Lehrer Vararuci in der Disputation besiegte, wird wohl niemand für geschichtlich halten, ebenso wenig vermag ich aber in den Erzählungen von dem Bade des Königs, das den Anlaß zur Entstehung des Katantra gibt, oder von der Wette Gunādhyas und Śarvavarmans, die den Gebrauch der Paśāci für die Brhatkathā begründet, mehr als amüsante Geschichten zu sehen. Was insbesondere den König Śātavāhana betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er nur in den kasmirischen Quellen erscheint²⁾. Tāranātha nennt, wie

¹⁾ Kath. 6. 8. Supratisthita in Pratisthana.

²⁾ Dahin gehören außer den genannten der Haracaritacintāmaṇi des Rājānaka



bemerkt, anstatt seiner einen König des Sudens, Udayana; im Nepāla-māhātmya¹⁾, dessen Verfasser aus derselben Quelle geschöpft haben muß wie Kṣemendra und Somadeva, sind Guṇādhya und Śarvavarman die Paṇḍitas des Königs Madana von Ujjayanī (27, 52). Ich will indessen keineswegs behaupten, daß dies die ursprüngliche Darstellung sei, viel wichtiger ist es, daß Lacôte, Essai S. 26f. gezeigt hat, daß mit dem Pratiṣṭhāna-Supratiṣṭhita wahrscheinlich ursprünglich gar nicht die Stadt im Dekkan gemeint war, sondern eine Stadt in der Nahe von Kauśāmbi. Dann wird es aber weiter wahrscheinlich, daß der König Śātavāhana überhaupt erst durch die Verwechslung jener Stadt bei Kauśāmbī mit dem Pratiṣṭhāna an der Godāvarī in die Erzählung hineingekommen ist; wer anders sollte denn in der berühmten alten Residenz der Āndhra-Dynastie geherrscht haben als ein Śātavāhana? Daß man nicht noch weiter gehen und jenen schon an und für sich ganzlich unsicheren Śātavāhana ohne alle zwingenden Gründe mit Hāla identifizieren darf, um daraus ein Datum für Guṇādhya und Śarvavarman zu gewinnen, braucht eigentlich kaum gesagt zu werden. Ich stimme völlig der Ansicht von Winternitz²⁾ zu, daß die sogenannte kasmirische Tradition in diesem Fall ohne jeden Wert ist, durch sie kann das oben gewonnene Ergebnis nicht entkräftet werden.

Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit.

In einem Aufsatz in der Epigraphia Indica Vol IX, p 241ff., hatte ich den Nachweis zu führen gesucht, daß ein gewisses, einem Andreas-Kreuz ähnliches Zahlzeichen in den Mathurā-Inschriften der Kusana-Zeit, das Buhler in seiner indischen Palaographie bald als 40, bald als 70 aufgefaßt hatte, ausschließlich 70 bedeute. Die Frage ist für die indische Geschichte nicht unwichtig, da das betreffende Zeichen in dem Datum einer in die Regierungszeit des *mahākṣatrapa* Śodāsa fallenden Inschrift (Nr. 59)³⁾ vorkommt, je nachdem man den Zahlwert des Zeichens ansetzt,

Jayaratha, wo die Geschichte in Kap 27 im Anschluß an Somadeva erzählt wird, und die Kātantrakaumudī, die nach Buhler, Detailed Report, S 74, beginnt

naumu tam Śarvavarmanam yā samārādhya Pātakim |

Śātavāhanarājārtham śabdaśāstram śubham vyadhāt ||

Auch die Erzählung Al-Bērūnī (I, 136 der Sachauschen Übersetzung) geht, wie der Zusammenhang, in dem sie erscheint, deutlich verrät, auf eine kasmirische Quelle zurück. Al-Bērūnī erwähnt den Śātavāhana, nennt aber den Mahādeva als Offenbarer des Werkes, mit dem nach seiner Darstellung das Studium der Grammatik überhaupt erst begann.

¹⁾ Lacôte, Essai sur Guṇādhya et la Bhṛhathā, S. 291ff.

²⁾ Geschichte der indischen Literatur 3, 313f.: 397.

³⁾ Die Nummern der Inschriften beziehen sich hier und im folgenden auf meine

wurde für Śodāsa das Jahr 42 oder 72, gleichviel welcher Āra, gesichert sein. Während Konow und andere meine Deutung des Zeichens angenommen haben, hat Rapson an seiner Ansicht, daß es 40 zu lesen sei, festgehalten, und neuerdings hat er in den *Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman*, p 49ff, eine ausführliche Begründung seiner Meinung gegeben. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß ich, durch die Gründe meines verehrten Kollegen überzeugt, meine Deutung aufgegeben hatte, dann aber auch, weil ich einiges neues und, wie mir scheint, entscheidendes Material beibringen kann, habe ich mich entschlossen, noch einmal auf die Frage einzugehen.

Ich hatte in dem erwähnten Aufsatz auf die Tatsache hingewiesen, daß in den Mathurā Inschriften zwei Zahlzeichen verwendet wurden von denen das eine einem *pta* ähnelt, das andere die Form eines Andreas Kreuzes hat, und ich hatte geschlossen, daß das eine von diesen 40 das andere 70 sein müsse, da der Wert aller übrigen Zahlzeichen feststeht. Rapson erklärt, daß er diesen Schluß nicht anerkennen könne, da es wenigstens möglich sei, daß das Andreas Kreuz nur eine kursive Form des *pta* Zeichens sei. Ich halte diese Annahme für ganz unwahrscheinlich, da meines Erachtens die beiden Zeichen recht verschieden aussehen. Nur wenn ihre Ähnlichkeit ohne weiteres in die Augen fiele, würde man doch diesem Moment ein Gewicht für die Ermittlung des Zahlwertes einräumen können.

Ich muß es ferner von vornherein für unzulässig erklären bei der Bestimmung der Zeichen für 40 und 70 in den Mathurā Inschriften von den entsprechenden Zahlzeichen in den Münzlegenden der westlichen Ksatrapas auszugehen, wie Rapson es tut. Daß sich die Brahmi Zahlzeichen in Surāstra und Mālwa anders entwickelt haben als in Mathura, zeigt schon das Zeichen für 40 das nach Rapsons eigenen Angaben auf den Münzen wesentlich anders aussieht als in den Inschriften von Mathura. Das Andreas Kreuz kommt aber, wie Rapson versichert, auf den Münzen überhaupt niemals vor, es wird also auch für seine Deutung aus den Münzlegenden nichts zu entnehmen sein.

Ich war bei der Bestimmung des Zahlwertes des Andreas Kreuzes von der Mathura Inschrift Nr 60 ausgegangen wo das Zeichen in dem Jahresdatum erscheint. Die Inschrift stammt aus der Regierungszeit eines Königs, dessen Name mit *Vasu* beginnt, also so gut wie sicher des Vasudeva. Das Andreas Kreuz kann in diesem Fall nicht 40 bedeuten, da in den vierziger Jahren nicht Vasudeva, sondern Huvīśka herrschte. Der Stein der die Inschrift trägt, ist verlorengegangen, wir besitzen von ihr nur einen ziemlich schlechten Abdruck. Trotzdem ist das Andreas Kreuz hier deutlich genug. Unglücklicherweise läuft links davon ein Riß durch den Stein und in den dadurch in dem Abdruck entstandenen weißen Fleck hat jemand später mit Bleistift einen Haken gezeichnet und ihn mit dem Andreas Kreuz verbunden, so daß ein Zeichen entstanden ist, wie es überhaupt sonst nirgends

vorkommt. Rapson meint, daß der Haken zu einer Schleife vervollständigt werden mußte; dann hatte man ein Zeichen, das mit dem verschleiften Zeichen in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 und im wesentlichen auch mit dem Zeichen für 70 in den Münzlegenden identisch sei. Ich möchte demgegenüber betonen, daß, selbst wenn die vorgeschlagene Ergänzung des Zeichens, die mir in keiner Weise gerechtfertigt erscheint, richtig sein sollte, das Zusammentreffen mit dem Zeichen für 70 auf den Münzen aus den oben angeführten Gründen nichts beweisen würde. Was das Zeichen in Nr. 47 betrifft, so hatte ich aus dem Inhalt der Inschrift gewisse Angaben angeführt, die für die Lesung 40 sprechen; Rapson geht auf sie nicht ein. Ich bin auch jetzt noch überzeugt, daß dem Zeichen in Nr. 47 der Zahlwert 40 zukommt; die verschleihte Form, die übrigens in Mathurā ganz allein steht¹⁾, läßt sich ohne weiteres als eine Abart des gewöhnlichen *pta*-Zeichens erklären.

Den Grund, den Rapson gegen die Deutung des Andreas-Kreuzes als 70 in Nr. 62 anführt, kann ich nicht anerkennen. Ich sehe nicht ein, warum ein Monch nicht ebensogut im Jahre 77 wie im Jahre 47 in dem *vihāra* des Huviṣka eine Säulenbasis gestiftet haben sollte.

Weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zahlwertes des Andreas-Kreuzes liefern die Inschriften nicht. Will man nicht anerkennen, daß die Inschrift Nr. 60 das Zeichen enthält, so hängt alles von der Frage ab, ob man annehmen will, daß in Mathurā zwei verschiedene Zeichen für 40 gebraucht wurden, oder nicht. Da die beiden Zeichen, wie es in der Natur der Sache liegt, in den Inschriften niemals auf demselben Stein erscheinen, so könnte, wer das Andreas-Kreuz als 40 lesen will, vielleicht behaupten, daß die Verwendung der beiden Zeichen individuell verschieden gewesen sei; von den Schreibern, die den Steinmetzen die Vorlagen lieferten, schrieben die einen das *pta*, die anderen das angeblich kursive Andreas-Kreuz. Der Annahme, daß das *pta* und das Andreas-Kreuz zur Bezeichnung der gleichen Zahl gebraucht wurden, wurde aber doch der Boden entzogen sein, wenn sich nachweisen ließe, daß ein und derselbe Schreiber beide Zeichen verwendete. Und das ist tatsächlich der Fall.

Unter den aus Ostturkestan in die Sammlung der Berliner Akademie gelangten Handschriften befindet sich eine stattliche Anzahl von Bruchstücken einer Palmblatthandschrift, die aus der Grabung in Qyzil stammen. Die Bruchstücke zeigen die in Indien während der Kuṣāna-Zeit gebräuchliche Schrift. Die Handschrift, der sie angehören, ist sicherlich im nordwestlichen Indien entstanden und von dort nach Ostturkestan gebracht worden. Als meine Frau die Bruchstücke zusammensetzen und abzu-

¹⁾ Ich hatte nach der Reproduktion in der Ep. Ind. es früher für möglich gehalten, daß eine Form des Zeichens mit kleinerer Schleife in Nr. 44 vorgehe. Das ist aber, wie jetzt ein guter Abklatsch der Inschrift zeigt, nicht der Fall; das Zeichen hat die gewöhnliche Form der Mathurā-Inschriften.

schreiben begann, stellte es sich bald heraus, daß sie nicht von einer einzigen, sondern von zwei verschiedenen Handschriften herrührten, die hier als A und B unterschieden sein mögen. Die Blätter von A sind breiter gewesen und haben 4—6 Zeilen auf der Seite, während in B nur 2—3 Zeilen auf der Seite stehen. An und für sich würde das noch nicht beweisen, daß wir Reste von zwei verschiedenen Handschriften vor uns haben. Ich habe in meiner Ausgabe der *Kalpanamanditā* gezeigt, daß in den ersten nach christlichen Jahrhunderten die einzelnen Blätter der Palmblatthandschriften oft sehr verschiedene Breite hatten, und daß man dann die Blätter so anzuordnen pflegte, daß man die schmalsten an den Anfang und an das Ende, die breitesten in die Mitte legte. Allein in diesem Fall kommen in halbtrockene Verschiedenheiten hinzu. Die beiden Handschriften enthalten zwei Werke der Abhidharma Literatur, die einander sehr nahe stehen, es lassen sich aber doch in der Phraseologie und in der Einteilung schon jetzt Unterschiede erkennen. So werden in A Zitate stets mit *atrocyate* eingeleitet, in B mit *atrahā*. A ist in Skandhakas geteilt, die wiederum in Āśvasakas zerfallen, und es haben sich eine ganze Reihe von Kolophons erhalten, in denen freilich der Gesamtname des Werkes niemals genannt wird. Innerhalb der Āśvasakas werden die einzelnen Paragraphen durchgezählt. Eine solche Paragraphenzählung findet sich auch in B, aber hier fehlen alle Kolophons, der Schluß eines Kapitels wird hier nur durch einen Kreis bezeichnet, wie ich ihn in *Kalpanamanditā*, S. 16 beschrieben habe. Wenn wir somit jene Bruchstücke auch zwei Handschriften mit verschiedenem Text zuweisen müssen, so sieht sich die Schrift in beiden doch so gleich, daß es bei manchen Bruchstücken die sich nicht durch Format oder Inhalt als zu der einen oder der anderen Handschrift gehörig erweisen, vorläufig zweifelhaft bleibt, wohn sie zu stellen sind. Wir dürfen unter diesen Umständen wohl mit Sicherheit annehmen, daß beide Handschriften von demselben Schreiber geschrieben sind.

Nun erscheint in B das *pta* Zeichen wiederholt in der Paragraphierung. Sehr deutlich ist es auf den Bruchstücken I und II, wo die Zeichen für 3 bzw. 4 und 7 und die Doppelvertikale folgen. Wie ähnlich das Zahlenzeichen der Ligatur *pta* ist, zeigt der Vergleich mit dem in I zufällig in der zweiten Zeile stehenden *pta* von *saptama*. Ganz genau das gleiche Zeichen begegnet in der Paragraphierung auf einem anderen größeren Bruchstück, der Reihe nach vor den Zeichen für 2, 3, 5 und 6, und auf einem vierten Bruchstück vor den Zeichen für 4 und 5. Der Zahlwert des Zeichens ergibt sich aus III. Hier findet es sich leider mit Verlust der oberen linken Vertikale, aber mit völliger Sicherheit zu erkennen, am Anfang der dritten Zeile vor der Doppelvertikale. In der Zeile darüber stehen, im Original wiederum völlig deutlich, die Zeichen für 30 und 0 vor der Doppelvertikale. Der vierzigste Paragraph füllte also das Ende der zweiten und den gänzlich verlorengegangenen Anfang der dritten Zeile, das *pta* Zeichen am Schluß

druckt also 40 aus. Genau die gleichen Zeichen für 39 und 40 folgen sich als Paragraphenzahlen noch auf einem anderen Blatt, dessen Schrift leider etwas abgerieben ist. Das Blatt ist daher hier nicht reproduziert; im Original sind die Zeichen mühelos erkennbar. Das Zeichen für 70 kommt in B nicht vor; die Paragraphenzahlen gehen nicht über 47 hinaus und auch in den Blattzahlen hat sich eine 70 nicht erhalten.

In A sind die Paragraphenzahlen im allgemeinen viel niedriger als in B; die höchste Zahl, die sich erhalten hat, ist 24. Unter den Blattzahlen, die bis 187 gehen, kommt keine, die das Zeichen für 40 enthielt, vor, wohl aber auf dem unter IV teilweise reproduzierten Bruchstück das Zehnerzeichen in der Form des Andreas-Kreuzes. Am unteren Ende des von links nach rechts verlaufenden Querstriches zeigt sich eine schwache Gabelung, die dadurch entstanden zu sein scheint, daß der Schreiber die Linie zuerst von links nach rechts und dann noch einmal von rechts nach links zurückzog. Praktisch ist das von keiner Bedeutung; das Zeichen ist zweifellos mit dem in den Mathurā-Inschriften erscheinenden Andreas-Kreuz identisch. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob es 40 oder 70 zu lesen ist. Wenn nun der Schreiber, wie oben gezeigt, in der Paragraphierung für 40 konsequent das *pta*-Zeichen verwendet, so wird man ihm doch kaum zutrauen können, daß er in der Blattzahlung dieselbe Zahl durch ein Zeichen ausdrückte, das mit dem Zeichen für 40, wie er es schreibt, auch nicht die geringste Ähnlichkeit besitzt. Die Blattzahl kann daher meiner Überzeugung nach nur 176 gelesen werden.

Immerhin konnte jemand auf die Behauptung verfallen, daß das alles schließlich doch nichts beweise, da ja die Zeichen für 40 und 70 in zwei verschiedenen Handschriften vorliegen, und selbst wenn ich recht haben sollte, daß sie von demselben Schreiber geschrieben sind, dieser Schreiber ja im Laufe der Zeit seine Praxis geändert haben könnte: als er die Handschrift B schrieb, bediente er sich des *pta*-Zeichens, später, als er A schrieb, gebrauchte er das 'kursive' Andreas-Kreuz. Dieser Einwand wird, wie mir scheint, durch die Bruchstücke einer anderen Palmblatt-Handschrift unserer Sammlung, die ebenfalls aus Qyzil stammt, widerlegt. Die Handschrift, die von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben ist, enthält einen philosophischen Text. Die Schrift gehört der Kuṣana-Zeit an, weicht aber im Duktus etwas von der Schrift der vorher besprochenen Handschriften ab. Unter den Bruchstücken finden sich zahlreiche linke Endstücke, auf denen die Blattzahlen erhalten sind. Unter den Zehnerzeichen kommt wiederholt sowohl das *pta*-Zeichen als auch das Andreas-Kreuz vor. Als Beispiele sind hier die unter V und VI abgebildeten Stücke gewählt. Der Zahlwert des *pta*-Zeichens steht fest, die Blattzahl von V ist 343. Ebensowenig kann über die Lesung der Zeichen für 10, 20, 30, 50, 60, 80, 90 ein Zweifel bestehen. Die Blattzahl von VI kann daher nur 278 sein. Niemand wird doch behaupten wollen, daß derselbe Schreiber in derselben

Handschrift dieselbe Zahl bald durch das *pta* Zeichen, bald durch das Andreas Kreuz ausdrückte

Rapson ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß auch die äußere Gestalt des Andreas Kreuzes dafür spreche, daß ihm der Zahlwert 40 zu komme, da es sich leicht als eine Kursivform des *pta* Zeichens auffassen lasse. Ich habe schon gesagt, daß ich dem nicht zustimmen kann. In den Inschriften besteht jedenfalls der Kopf des *pta* Zeichens stets aus einem der Oberlinie entbehrenden Quadrat. Die Ecken sind bisweilen etwas abgerundet, aber niemals nimmt der Kopf die Form eines rechten oder gar spitzen Winkels an, wie er im oberen Teile des Andreas Kreuzes erscheint. Meiner Ansicht nach hat sich die Form des Andreas Kreuzes auf ganz andere Weise entwickelt. Wir können immer wieder beobachten, wie das Zeichen für 70 durch einen Zusatz zu dem Zeichen für 60 gehildet wird, genau so wie das Zeichen für 90 aus dem Zeichen für 80 umgestaltet wird. Deutlich ist das bei den Zeichen für 70 der Fall. Die Buhler in seiner Schrifttafel aus den Handschriften reproduziert. Noch klarer zeigt sich das bei den Zeichen für 70 in der in frühen Gupta Charakteren geschriebenen Handschrift der Kalpanāmanditika, siehe die Schrifttafel in meiner Ausgabe. Auch die Form des Zeichens für 70 auf den von Rapson in seinem *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty &c.* beschriebenen Münzen¹⁾ erklärt sich ohne weiteres aus der Hinzufügung eines Striches am unteren Ende der Vertikale des Zeichens für 60. Dieser Zusatzstrich wird dann weiter verschleift und der Haken, der in 60 in der Mitte der Vertikale angesetzt wird, wird höher hinauf gerückt, so daß sich eine Ähnlichkeit mit dem Zeichen für 40 in der Mathura Inschrift Nr. 47 ergibt, wo aber die Schleife aus dem ursprünglich nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale entstanden ist.

Wir sollten also theoretisch für 60 in der Schrift der Kuṣāna Zeit ein Zeichen erwarten, das etwa die Form Y zeigt, durch Anfügung eines Seitenstriches nach rechts wurde daraus das Zeichen des Andreas Kreuzes mit dem Zahlwert 70 entstanden sein. Tatsächlich hat nun das Zeichen für 60 diese Form in den Blattzahlen der dritten der oben erwähnten Handschriften, unter VII ist ein Bruchstück mit der Blattzahl 269 wiedergegeben. Fast die gleiche Form findet sich in der Mathurā Inschrift Nr. 57, von der wir allerdings nur ein Faksimile im *Arch. Surv. Rep. Vol. XX. Plate V, 6* besitzen. In den beiden Mathurā Inschriften Nr. 56 und 58 erscheint das Zeichen leicht verändert, indem die Linie, die den spitzen Winkel nach unten verlängert, hier weggelassen ist, siehe die Phototypen zu *Ep. Ind. Vol. I, p. 386, Nr. 8, Vol. II, p. 204, Nr. 19*. Ich glaube also, daß sich auch von seiten der Form nichts gegen die Auffassung des Andreas Kreuzes als des Zeichens für 70 einwenden läßt. Auf die chronologischen Fragen, die sich ergeben, wenn der *mahāśatrapa* Śodāsa in das Jahr 72 zu versetzen ist, möchte ich an diesem Orte nicht näher eingehen.*

¹⁾ Siehe die Übersichtstafel auf S. CCVIII.

Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises.

Der Ursprung und die Verbreitung des sogenannten ostasiatischen Tierkreises ist in vieler Hinsicht noch so ungeklärt, daß der Hinweis auf einige neue oder meines Wissens bisher nicht eingehender behandelte Quellen in Prakrit, in Sanskrit und in der Sprache von Kuči nicht ohne Interesse sein dürfte, zumal da sie, wie mir scheint, auch zur Aufhellung gewisser Namen des Tierkreises in sogdischer und sakischer Sprache beitragen

Unter den von Sir Aurel Stein in der Niya Gegend in Ostturkestan, auf der Statte des alten Cadoda, ausgegrahenen Dokumenten findet sich ein ohlonges Holztafelchen, das von den Herausgebern der Kharosthi Inscriptions unter Nr 565 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der Rückseite ist in Sir Aurel Steins *Serindia* Bd IV, Tafel XXVI, enthalten. Das Tafelchen enthält Aufzeichnungen astrologischen Inhalts in dem indischen Dialekt, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dem Reiche von Krorain die Umgangssprache war. Ich gebe zunächst den kurzen Text in der Umschrift der Ausgabe, aber mit Ersetzung der Ligaturen *nisa* und *cha* durch die, wie Rapson und Noble selbst bemerken, richtigeren Umschreibungen *spa* und *lsa*¹⁾

Rückseite

Kolumne A

- 1 *prathanyana*²⁾ *naḥsa muska namma tasya dhṛasa sarva laryāna karet*
sidham ca bhariati
- 2 *gava nḥsatrami śirsa lohidaṇḍa lhatra pita gamdariena ramidaṇḍa*
- 3 *vyagra nḥsatrami yodha arabhidaṇḍa*
- 4 *śaśaka nḥsatrami palayidaṇḍa yo ca naṣyati durlāpa*
- 5 *nāga nḥsatrami triḥsa sarva larya saḥidaṇḍa*

Kolumne B

- 1 *jamdunamca*³⁾ *garva laryena varidaṇḍa*
- 2 *aśpa nḥsatrami purva paścima deśami pāmda gamdavo*
- 3 *paśu nḥsatrami śirsa lohidaṇḍa*
- 4 *lukud a nḥsatrami pravaraṇa vastarna chinidaṇḍa sūridaṇḍa*
- 5 *makad a ca sava laryāna lahu*

Vorderseite

- 1 *śvana nḥsatram ca śigra gata āgamana*
- 2 *suḡara nḥsatra kṛisa rūvana masu śad a ulṣvana sidhi vardhi bhariṣyati*

Das Verständnis des Textes wird nicht nur durch das Vorkommen einiger unbekannter Wörter, sondern auch durch die Nachlässigkeit und

¹⁾ Nach den Herausgebern findet sich eine Anzahl von Punkten über den Text verstreut, sie scheinen aber keine Bedeutung zu haben.

²⁾ {nā}

³⁾ nam ca

Ungenauigkeit der Schreibung erschwert. So sind z. B. ganze Silben fortgelassen wie in *nakṣa* RA 1. In RA 3 steht *arabhidāya* offenbar für *arabhidāya* in RA 1. B 5 *karyana* für *karyān*. Unter diesen Umständen kann die im folgenden gegebene Übersetzung nur als eine vorläufige bezeichnet werden.

1 Das erste Sternbild (führt) den Namen Ratte (oder Maus). An dessen Tage soll man alle Geschäfte verrichten und es geht glücklich von statten.

2 Unter dem Sternbild Rind soll man den Kopf reinigen (und) nach dem man gegessen und getrunken sich mit Musik vergnügen.

3 Unter dem Sternbild Tiger soll man einen Kampf beginnen.

4 Unter dem Sternbild Hase soll man auf der Hut sein und was verloren geht ist schwer (wieder)zubekommen.

5 Unter dem Sternbild Schlange soll man jedes Geschäft zustande bringen.

6 (Unter dem Sternbild) Gewurm soll man sich von jedem Geschäft fernhalten.

7 Unter dem Sternbild Pferd soll man eine Reise ins östliche (und) westliche Land machen.

8 Unter dem Sternbild Ziege (oder Schaf) soll man den Kopf reinigen.

9 Unter dem Sternbild Hahn soll man Kleid (und) Decke zuschneiden und nahen.

10 Und (unter dem Sternbild) Affe sind alle Geschäfte leicht.

11 Und (unter dem) Sternbild Hund (findet) schnelle Wiederkehr eines Gegangenen (statt).

12 (Unter dem) Sternbild Schwein (soll) Pflügen, Saen (und) Aufrichten von Weingehegen (stattfinden). Es wird Celigen und Wachstum sein.

Zu der Übersetzung bemerke ich im einzelnen:

Zu 1 *prathanyana nakṣa* scheint eine allerdings sehr auffällige Verschreibung für *prathama nakṣatra* zu sein.

Zu 2 Der Ausdruck *śirsa lohīdāya* kehrt in RB 3 wieder. Ich stelle *lohīdāya* zu *pr. lūhā*, das Hemacandra 4 105 als Substitut für *majjā* lehrt.

Zu 4 *durlapa* vertritt offenbar *sk. durlabham*.

Zu 5 *sahīdāya* gehört wohl zu *sk. sadhaya*. Unklar bleibt *triṣa*. Kann es *sk. drakṣa* Weinstock, Weintraube sein? Vgl. *timpura* 77 *drim-pura* 721 für *sk. tambula* und die Bemerkungen zu 12. Der Doppelstrich über dem zweiten *akṣara* läßt eher vermuten, daß es für *triṣṇa* steht.*

Zu 6 *jamdunamca* wird später besprochen werden.

Zu 9 *pravarana* entspricht *sk. pravarana* p. *parupana* *vastana* wie schon im Index verborum bemerkt ist *sk. avastarana*.*

Zu 12 *triṣa* steht für *triṣṇa masu* muß ein Nahrungs- oder Genußmittel sein, das mit dem Hohlmaß (*milma* = 20 *lhi*) gemessen wird.

Auffallend ist, daß die Quantitäten, die in den Abgabelisten für *masu* angeführt werden, bedeutend geringer zu sein pflegen als die für Getreide. Charakteristisch sind Zusammenstellungen wie *masu gida lhi 4 4 amna milima 3 pasu 1* (539), *tam kalammī aconammī amna nikhasta milima 1 lhi 10 masu aconenammī lhi 3 nikhasta* (637), in 207 schließt die Aufzählung der Abgaben *masu milima 1 lhi 4 1 potgoñena* (so zu lesen) *amna milima 10 4 go 1*. Das *masu* scheint also ein wertvolleres Genußmittel gewesen zu sein, und dazu stimmt, daß kleinere Mengen davon auf höheren Befehl auch als Geschenk an gewisse Personen geliefert werden. So heißt es z. B. in 637 *adehi kalaṣa padamulade anatilekha agata tasuca dhapgeyasa masu prahud a presidavya lhi 3 potgoñena*. Das *masu* ist ferner trinkbar, in der leider verstummelten Liste 175 steht - - na - ja *masu ede jamna piramti lhi 3*. In 272 wird der königliche Befehl erteilt *yahi eda anadilekha atra esati pratha carala parurarsi śuka masu imararsi masu sarva spara sam gahdavya ekadesammī nisimcidavya*, 'wenn dieser Befehlsbrief dorthin gekommen sein wird, ist schleunigst das *masu* der vorjährigen Abgabe (und) das diesjährige *masu* alles vollständig zu sammeln (und) an einem Orte einzugießen'. Der Ausdruck *nisimcidavya* weist deutlich auf eine Flüssigkeit, von festen Substanzen wird in diesem Zusammenhang *nihida* gebraucht, so z. B. ebenda *sarvatra nagaradramgesu amna samgalida nihida*. In 033 wird auch von einem Krug *masu* gesprochen, der zerbrochen ist *an parurarsi priyaratasa ramti kalaṣa 1 masu asi eda kalaṣa bhīm nitaya mamtreṭi*. Das alles führt auf die Vermutung, daß *masu* 'Wein' bedeutet und für *sk madhu* steht das z. B. Kautil 42 als 'Traubensaft' erklart wird *mrdvikāraso madhu*. Allerdings wird in der Sprache der Kunden intervokalisches *dh* gewöhnlich zu *h* und wenn sich auch *asimatra*, *asimatra* *asimatra* für *sk adhimātra* findet, so liegt doch der Gedanke nahe, daß *masu* aus einer iranischen Sprache entlehnt ist, wo intervokalisches *d* zur Spirans geworden war wie in av *maḍu* * Sachlich läßt sich gegen die Deutung von *masu* auf den Wein kaum etwas einwenden. Noch heute werden in Ostturkestan die herrlichsten Trauben gezogen. Wein wird heute allerdings dort nicht gekeltert, die Trauben werden nur zur Herstellung von Rosinen benutzt (A. von Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan, S 44). Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Weinbereitung erst mit der Einführung des Islam aufgehört hat. Andererseits ist in unseren Texten von getrockneten Trauben nicht die Rede, *śula śuki*, auch wohl *śulha* in 387, wenn die Lesung richtig ist, geht überall auch in Verbindung mit *masu* (169 272, 431 432) nicht etwa auf *sk śula*, sondern auf *sk śulha* zurück. Ob in 349 *na śudhi* (so in der Note) *masu nei śagri masu nikhadaro* etwa mit Ingwer (*sk śumthi*) gewürzter und gezuckerter Wein (*śagri* zu *śakara* = *sk sarkarā* in 702) gemeint ist bleibt vorläufig unsicher.

Für die Feststellung der Bedeutung von *śad a* weist *gośad a* in 157 den Weg. Der Satz *ninamciya* (so ist zu lesen anstatt *nanam ciya*) *opim*

taṣa goṣad'ammi go vito (so wahrscheinlich statt *goṣato*) *asti* kann kaum etwas anderes bedeuten als 'in dem Kuhgehege des in Nina wohnenden Opimta ist eine *vito* Kuh' *Ṣad a* durfte mit *śāla*, das im epischen und klassischen Sanskrit in der Bedeutung 'Einfriedigung, Wall' gebraucht wird, identisch sein, wie schon Rapson, *Specimens of the Khar Inscr* p 8 bemerkt hat Von *masu śad a* ist in den Urkunden öfter die Rede Nach 586 verkauft ein gewisser Dhamasa an den Schreiber Ramsoṭsa einen *masu śata* (so in der Note) mit samt den Baumen *śadha vrksena* In 655 liegt ein Kaufvertrag vor über einen *miṣi* Acker und einen *masu śad a*, dessen Größe durch die Angabe bestimmt wird *taṭra masu vuta apacira* 10 3 *Vuta* = sk *upla* kann in diesem Dialekt sehr wohl 'gepflanzt' bedeuten Auch in dem nahestehenden nordwestlichen Dialekt der Aśoka-Inscriben hat *vuta* diese Bedeutung In dem Felsenedikt II ist in dem Satz, der in Dhauri lautet (*osa*)*dhāni āni munisopagāni pasuopagāni ca alata nathi sarata hālāpitā ca lopapitā ca, lopapitā* in Shāhkhāzgarhi durch *vuta* ersetzt Auch Brhats 74, 2 ist *upla* im Sinne von 'gepflanzt' und 'gesat' gebraucht *bhankṛtā lāṇdam pādapasyoplam urvyam biyam vāsyām nānyatām eti yadvat* Ich möchte daher glauben, daß *masu śad a* 'Wein gehege, Weingarten' hedeutet Die Annahme, daß *masu* wie unser 'Wein' sowohl das Produkt wie die Pflanze bezeichne, scheint mir keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bieten, auch im Lateinischen sagt man, neben *vineam conserere*, in genauer Ubereinstimmung mit dem angeführten *masu vuta*, *vinum conserere*, *serere*, siehe Cato, de agricultura 6, 4 *vineam quo in agro conseri oportet, sic observato qui locus vīno optimus dicitur esse et ostentus soli, aminnum minusculum et geminum eugeneum, helvolum minusculum conserito qui locus crassior erit aut nebulosior, ibi aminnum maris aut murgentinum, apicinum, lucanum serito*, Varro, r r 1, 25, Plin 14, 46

Was endlich *uksuana* betrifft, so macht der Zusammenhang es wahrscheinlich, daß es den Beginn der jährlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit im Weingarten bezeichnet, so wie Pflügen und Saen die erste Arbeit auf dem Acker im Frühling ist Stein, *Sand buried Ruins of Khotan*, p 228, gibt an daß die Rebstöcke in Ostturkestan heute an niedrigen, in Reihen angeordneten Zäunen gezogen und im Winter mit Erde zugedeckt werden Vielleicht geht also das *uksuana* auf das Aufrichten der Rebstöcke im Frühling Auch in 574 scheint sich der Infinitiv *śad a uksuamnae* (neben *bhuma kṛisamnae*) auf das Aufrichten eines Geheges zu beziehen

Es ist ohne weiteres klar, daß die Liste der Namen von Nakṣatras in dem Tafelehen aufs genaueste mit der Liste der Tiernamen des chinesischen Zyklus übereinstimmt In der Anordnung findet sich nur eine einzige Abweichung Hahn und Affe sind hier vertauscht Ich zweifle keinen Augenblick, daß das auf einem einfachen Versehen des Schreibers oder des Verfassers beruht, denn überall, wo der ostasiatische Zyklus vorkommt,

steht der Hahn hinter dem Affen¹⁾. Mit Umstellung dieser beiden Tiere in unserer Liste entsprechen sich also die Reihen²⁾:

Chinesisch	Krorainisch	Chinesisch	Krorainisch
1 Ratte	<i>muska</i>	7 Pferd	<i>aspa</i>
2 Rind	<i>gara</i>	8 Ziege	<i>pasu</i>
3 Tiger	<i>vyagra</i>	9 Affe	<i>mahad'a</i>
4 Hase	<i>śaśaka</i>	10 Hahn	<i>kukud'a</i>
5 Drache	<i>nāga</i>	11 Hund	<i>śana</i>
6 Schlange	<i>jamdunamca</i>	12 Schwein	<i>suğara</i>

Es ist dies der älteste und, soviel ich weiß, der einzige bisher veröffentlichte Text, in dem uns der zwölfteilige Tierzyklus in indischer Sprache entgegentritt³⁾. Wohl waren schon früher Erwähnungen des Tierzyklus in chinesischen und tibetischen Werken bekannt, die auf indische Quellen zurückgehen. Chavannes a. a. O. S. 86f. erwähnt ein kleines Sūtra, das Śhī-brh-yuan-schōng-siang-juei-king, das zwischen 980 und 1000 von dem Mönche Śhī hu übersetzt ist. Über den Inhalt des Sūtra bemerkt Chavannes 'il traite des présages qui peuvent être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes (nidānas) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères du cycle duodénaire, tout à la fin, on lit le passage suivant „Celui qui examine avec une attention scrupuleuse ce que produisent les douze causes, afin de comprendre parfaitement le bien ou le mal, le chagrin ou la joie, la réussite ou l'échec, doit dessiner un diagramme de l'évolution et le tracer clairement en partant de l'avidyā (correspondant au 10^e mois) pour aboutir au jarāmarana (correspondant au 9^e mois), les mois et les jours y auront leurs places distinctes, dans l'ordre de succession on y disposera les douze formes corporelles qui sont le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, le coq, le chien et le porc“

Diese merkwürdige Verbindung der Nidānas mit dem Tierzyklus kehrt, wie Laufer, T'oung Pao 1907, S. 400 gesehen hat, im Kapitel 19 der tibeti-

¹⁾ Eine Umstellung von Tieren läßt sich, soweit ich sehe, überhaupt nur einmal in der bildlichen Darstellung des Zyklus auf einem alten turkestanischen Teppich nachweisen, auf den Laufer, T'oung Pao 1909, S. 71ff. hingewiesen hat. Hier sind Drache und Schlange offenbar aus künstlerischen Gründen umgestellt worden.

²⁾ Die chinesische Reihe nach Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, T'oung Pao 1906, S. 52. Dort sind auch die Listen der zwölf Tiere bei den anderen Völkern, die den Zyklus kennen, gegeben. Das chinesische Wort für Ziege bezeichnet auch das Schaf. Chavannes a. a. O. S. 55, Anm. 1, ist der Ansicht, daß es ursprünglich von der Ziege gebraucht wurde. Auf den Spiegeln der Tang-Zeit ist das dargestellte Tier eine Ziege.

³⁾ Auf die merkwürdigen, aber kaum sehr alten Tierkreisdarstellungen in Tempe von Chidambaram und Trichinopoly, die Boll, Sphaera S. 342ff. behandelt hat, gehe ich hier nicht ein. Ihr Ursprung bleibt dunkel, wenn auch eine Beeinflussung durch die ägyptische Dodekaora des Teukros und den ostasiatischen Tierzyklus nahe liegt.

schen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder¹⁾ Dort wird erzählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Guhya in Indien die Astrologie erlernt Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen', unterwiesen Die Reihe beginnt 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt, so steht dies im Zusammenhang mit dem Mausejahr der Avidyā Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt, so hängt es zusammen mit dem Stierjahre der Samskāra's' In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter, genau die Reihenfolge des chinesisch tibetischen Tierzyklus und der Nidāna Kette innehaltend Die letzte Formel lautet 'Wenn die neun²⁾ eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetterfern so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahr des Alterns und Sterbens'

Vorausgesetzt daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist, wurde sich daraus ergeben, daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt, den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10 Jahrhunderts bekannt war, und wenn die Angabe des Padma thanyig daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte, richtig ist, so mußten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8 Jahrhunderts gekannt haben An und für sich wurde das bei den vielfachen Beziehungen, die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben

Die Mitte des 8 Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden, Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit Anmerkungen versehen wurde³⁾ Wie Pelliot, T'oung Pao 1929, S 204 angibt, findet sich in diesem Werk die Bemerkung, daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt Es bestätigt sich also daß mindestens in der ersten Hälfte des 8 Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten, wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren, wie Pelliot annimmt wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran, insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist

Könnten wir uns auf die Angaben eines anderen buddhistischen Textes, des *Sme-bdun zes pa skar mai mdo*, des Sūtra von den 'Großer Bar' genannten Gestirnen verlassen, so würde die Bekanntschaft der Inder mit

¹⁾ Übersetzt von Grünwedel, Ein Kapitel des Tā Ś. suā, in der Bastian Festschrift, S 471f

²⁾ Man beachte, wie hier die Neunzahl mit dem *jardmarana* ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat

³⁾ Pelliot, JA XI, 1, p 108

dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, T'oung Pao 1907, S. 392ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Baren in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt werden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zweck auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1 2 12 3 11 4 10 5 9 8 6 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar, es wurde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Pandita und Huen tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt¹⁾. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotzdem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zuverlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Huen tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Wahrscheinlich hegt eine Erwähnung des Tierzyklus in dem Śārdūla karnāvadāna des Divyāvadāna, S. 630, vor. Da fragt der Brāhmane Puṣkarasariṇi den Trisāṅku Mātanga-rāja nach dem Umfang seines Wissens: *kim punar bhavatā ṛgvedo 'dhitah yajurvedo 'dhitah sāmavedo 'dhitah āyurvedo 'dhitah atharvavedo 'dhitah kalpādhyāyo 'pi adhyatmam api mrgacakraṃ vā nakṣatragano vā tithikramogano vā trayādhitah karmacakraṃ vā trayādhigataṃ?* Man wird bei dem *mrgacakra*, das hier vor der *Nakṣatra* und der *Tithi* Liste genannt ist, vielleicht zunächst an den *Zodiakus* denken, und gewiß wäre es nicht unmöglich, daß *mrgacakra* eine Übersetzung des griechischen Ausdruckes ist. Allein sonst scheint diese Bezeichnung für den *Zodiakus*, für den sie ja auch nur bedingt paßt, nicht gebraucht zu sein, und das Śārdūlakarnāvadāna ist ein so altes Werk, daß eine Erwähnung des *Zodiakus* darin recht auffällig sein würde²⁾. Nach Lévi, T'oung

¹⁾ In dem in Versen abgefaßten Kolophon wird von dem indischen Original nichts gesagt und nur von der Übersetzung des in uigurischen Lettern vorhandenen Sūtra ins Mongolische und seiner Drucklegung in 1000 Exemplaren gesprochen.

²⁾ In späterer Zeit erscheint aber der *Zodiakus* in der chinesischen buddhistischen Übersetzungsliteratur. Chavannes hat T'oung Pao 1900, S. 86, eine Stelle aus dem *Ta fang t'eng ta ts'i king* beigebracht, in der die Sanskrit-Namen der 'zwölf t'ch'ien genannten Konstellationen' in chinesischer Umschrift aufgeführt werden. Aber diese

schen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder¹⁾ Dort wird erzählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Gubya in Indien die Astrologie erlernt Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen', unterwiesen Die Reihe beginnt 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt, so steht dies im Zusammenhang mit dem Mausejahr der Avidyā Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt, so hängt es zusammen mit dem Stierjahre der Samskāra's' In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter, genau die Reihenfolge des chinesisch tibetischen Tierzyklus und der Nidana Kette innehaltend Die letzte Formel lautet 'Wenn die neun²⁾ eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetteifern, so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahr des Alterns und Sterbens'

Vorausgesetzt daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist, wurde sich daraus ergeben, daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt, den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10. Jahrhunderts bekannt war, und wenn die Angabe des Padma thanyig daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte, richtig ist so mußten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gekannt haben An und für sich wurde das beiden vielfachen Beziehungen, die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben

Die Mitte des 8. Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit Anmerkungen versehen wurde³⁾ Wie Pelliot T'oung Pao 1929, S. 204 angibt, findet sich in diesem Werk die Bemerkung, daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt Es bestätigt sich also daß mindestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten, wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren, wie Pelliot annimmt wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran, insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist

Könnten wir uns auf die Angaben eines anderen buddhistischen Textes, des Sme bdun zes pa skar mai mdo des Sūtra von den 'Großen Bar' genannten Gestirnen verlassen, so würde die Bekanntschaft der Inder mit

¹⁾ Übersetzt von Grunwedel, Ein Kapitel des Tā & suā in der Bastian Festschrift S. 471 f

²⁾ Man beachte, wie hier die Neunzahl mit dem jarāmarana ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat

³⁾ Pelliot, JA XI 1, p. 168

dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, T'oung Pao 1907, S. 392ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Baren in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt worden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zweck auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1 2 12 3 11 4 10 5 9 8 6 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar, es wurde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Pandita und Huen tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt¹⁾. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotz dem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zu verlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Huen tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Wahrscheinlich liegt eine Erwähnung des Tierzyklus in dem Śārdūla karnāvadāna des Divyāvadāna, S. 630 vor. Da fragt der Brahmane Puskarasārin den Trisāṅku Mātanga-rāja nach dem Umfang seines Wissens: *kim punar bhavatā rgiēdo 'dhitah yajuriēdo 'dhitah samaredo 'dhitah ayur iēdo 'dhitah athariaredo 'dhitah kalpādhyāyo 'pi adhyatmam api mrgacakraṃ iā naksatragano vā tithikramagano iā twayādhitah karmacakraṃ iā trayādhitagataṃ?* Man wird bei dem *mrgacakra* das hier vor der Naksatra- und der Tithi-Liste genannt ist, vielleicht zunächst an den Zodiacus denken und gewiß wäre es nicht unmöglich, daß *mrgacakra* eine Übersetzung des griechischen Ausdruckes ist. Allein sonst scheint diese Bezeichnung für den Zodiacus, für den sie ja auch nur bedingt paßt, nicht gebraucht zu sein, und das Śārdūlakarnāvadāna ist ein so altes Werk, daß eine Erwähnung des Zodiacus darin recht auffällig sein würde²⁾. Nach Levi, T'oung

¹⁾ In dem in Versen abgefaßten Kolophon wird von dem indischen Original nichts gesagt und nur von der Übersetzung des in uigurischen Lettern vorhandenen Sūtra ins Mongolische und seiner Drucklegung in 1000 Exemplaren gesprochen.

²⁾ In späterer Zeit erscheint aber der Zodiacus in der chinesischen buddhistischen Übersetzungsliteratur. Chavannes hat T'oung Pao 1906 S. 86 eine Stelle aus dem Ta-fang-teng-ta-tsi-king beigebracht, in der die Sanskrit-Namen der 'zwölf tch'en genannten Konstellationen' in chinesischer Umschrift aufgeführt werden. Aber diese

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsamnipātasūtra in Ostturkestan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkestan entstandenen Sanskrit-Werke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter Turken 'sowit Kouchans, sowit Hiongnu' versteht. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kusāns als ein türkisches Volk zu betrachten, wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta ts'i king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Turkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars*, *pars*, *bars*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man versteht nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta ts'i king aus chinesischer Quelle schöpfte, wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus¹⁾. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind, er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars* das er vermutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Turken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den anderen, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan Tataren sogar den Luchs²⁾. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkestan *bars* die Übersetzung von Tiger ist. So heißt es z. B. Suv 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva *muntada adin taqi om̄ aš ičün yag, kım bu alañurmış*

¹⁾ Die Stelle ist angeführt bei Chavannes a. a. O. S. 58

²⁾ Vgl. auch 4 1487 unter *bars*

Pao 1907, S 118f gehen die beiden chinesischen Übersetzungen, die es gefunden hat, bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinauf. Die erste ruht von dem indischen Mönche Tschu Lu yen her, der 224 nach China kam und das Avadāna im Jahre 230 übersetzte, die zweite stammt von dem bekannten Dharmarakṣa, dessen Übersetzungstätigkeit sich von 266 bis 313 oder 317 erstreckte. Es ist unter diesen Umständen doch wohl wahrscheinlicher, daß das *mṛgacakra* auf den zwölfteiligen Tierzyklus zu beziehen ist, und um so mehr, als es feststeht, daß der Verfasser eines anderen buddhistischen Sanskrit-Werkes, das spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein muß, eine Kenntnis des Tierzyklus hatte.

Wir verdanken diesen Nachweis Chavannes. Er hat T'oung Pao 1906, S 87ff. eine Stelle aus dem Ta fanġ tēng ta tsī king, dem Mābasamnipata sūtra, mitgeteilt, die, wie er im einzelnen nachweist, zu dem alten Textbestande gehört, der zuerst zwischen 147 und 189 n. Chr. von dem Śramana aus dem Reich der Yue tschī, dem (Yue) tseī Lou kia tseī'ên, dann zwischen 402 und 412 nochmals von Kumārajīva und zum drittenmal zwischen 414 und 433 von einem Dharmarakṣa übersetzt worden ist. Da wird von der verdienstlichen Tätigkeit gewisser Tiere gesprochen, die sich die Bekehrung ihrer Artgenossen angelegen sein lassen. Es sind die zwölf Tiere des Zyklus. Am ersten Tage des siebenten Monats beginnt die Ratte das Werk, indem sie einen Tag und eine Nacht lang Jambudvīpa durch eilt und die Wesen, die als Ratten geboren sind, ermahnt, von bösen Werken zu lassen und Gutes zu tun. Am folgenden Tage lost das Rind sie ab, und so fort, bis am dreizehnten Tage wieder die Ratte an der Reihe ist. In dieser Weise betreiben sie die Bekehrung 'bis zum Ende der zwölf Monate und auch bis zum Ende der zwölf Jahre'. Je drei der Tiere wohnen auf einem zwanzig *yojanas* hohen Berge im Meere außerhalb Jambudvīpas, ein jedes in einer Höhle, und werden dort von einer Göttin und einer Rākṣasī, die von je 500 Verwandten umgeben sind, gepflegt. Die Verteilung der Berge, der Tiere und der pflegenden Göttinnen auf die Himmelsgegenden ist wie folgt¹⁾

Osten Vaidūryaberg Bewohner Schlange, Pferd, Ziege

Pflegerin Göttin des Holzes

Suden Sphatikaberg Bewohner Affe, Huhn, Hund

Pflegerin Göttin des Feuers

Westen Silberberg Bewohner Schwein, Ratte, Rind

Pflegerin Göttin des Windes

Norden Goldberg Bewohner Löwe, Hase, Drache

Pflegerin Göttin des Wassers

Stelle findet sich in einem Teile des Ta tsī king, der erst von Narendravāsas zwischen 566 und 585 übersetzt ist, gehörte also vermutlich nicht dem alten Texte an.

¹⁾ Die Berge, die Höhlen, die Göttinnen und die Rākṣasīs führen besondere Namen, die für die Frage, die uns hier beschäftigt, kein Interesse haben.

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsamnipātasūtra in Ostturkestan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkestan entstandenen Sanskrit-Werke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter Turken 'soit Kouchans, soit Hiong-nou' verstand. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kusāns als ein türkisches Volk zu betrachten, wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken, in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta tsü king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Turkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars, pars, baris*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man versteht nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta tsü king aus chinesischer Quelle schöpfte, wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus¹⁾. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind, er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars*, das er vermutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte, durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Turken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den anderen, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan Tataren sogar den Luchs²⁾. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkestan *bars* die Übersetzung von Tiger ist. So heißt es z. B. Suv 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva *muntada adın tağı oñ aš ičä yoq, kım bu alañurmış*

¹⁾ Die Stelle ist angeführt bei Chavannes a. a. O. S. 68

²⁾ Vgl. auch 4, 1487 unter *bars*

ač barsiy turgurgulug 'außer dieser gibt es keine andere Speise, die dieser geschwachten, hungrigen Tigerin wieder auf die Beine helfen könnte¹⁾ In dem chinesischen Original steht an der entsprechenden Stelle *hu* Es ist also doch anzunehmen, daß die Uiguren, wenn sie den chinesischen Zyklus übernahmen, das chinesische *hu* = Tiger genau so wie an der angeführten Stelle des Suvarnaprabhāsa durch *bars* übersetzten²⁾ Warum der Verfasser des Mahāsammipātasūtra den Löwen anstatt des Tigers genannt hat, weiß ich allerdings nicht zu sagen Aber er steht in dieser Beziehung ganz allein Das Tafelchen von Cadoda, das zeitlich nicht allzu weit von der Entstehung des Sūtra abliegen durfte, hat in Übereinstimmung mit dem Chinesischen *vyagra* und beweist somit, daß die indisch sprechenden und schreibenden Bewohner Ostturkestans keineswegs in dem Zyklus den Tiger durch den Löwen ersetzt hatten Auch in zwei anderen Sanskrit-Listen aus dem Norden Ostturkestans findet sich, wie wir später sehen werden, der Tiger wieder Ich sehe also vorläufig keinen zwingenden Grund gegen die Annahme, daß der Tierzyklus von den Chinesen erfunden und von den Turken sowohl wie von dem Verfasser des indischen Sūtra übernommen wurde

Es entspricht aber weiter auch die Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, wie das Sutra sie zeigt, nicht dem chinesischen System nach dem vielmehr dem Osten Tiger, Hase Drache dem Süden Schlange, Pferd, Ziege dem Westen Affe Hahn, Hund dem Norden Schwein, Ratte, Rind zugewiesen werden³⁾ Auch die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden stimmt nicht zu den chinesischen Anschauungen, nach denen dem Osten das Holz, dem Süden das Feuer dem Westen das Metall dem Norden das Wasser angehört Die Unstimmigkeiten in der Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden sind für Chavannes ein Beweis, daß die Darstellung des Ta tsü king nicht auf chinesischer Tradition fuße In die gleiche Richtung weist nach Chavannes das Fehlen des fünften chinesischen Elementes, der Erde, in dem Sūtra und andererseits das Auftreten des Windes anstatt des Metalls im Westen Die Reihe der vier Elemente, wie sie hier erscheint, ist nicht chinesisch, da die Chinesen den Wind nicht als Element kennen, sie ist ebensowenig indisch, da die Inder wohl vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (= Luft) kennen, aber das Holz nicht

¹⁾ Siehe SBAW Phil Hist XI 1931, S 338

²⁾ Als die Perser den Zyklus von den Mongolen übernahmen hat man *bars* allerdings als Leopard verstanden und durch *palang*, nicht durch *babr* übersetzt

³⁾ In der koreanischen Ausgabe lautet der Text des Ta tsü king anders indem für Osten Süden für Süden Westen für Westen Norden für Norden Osten steht Dadurch ist aber das Verhältnis der Elemente zu den Himmelsgegenden völlig in Unordnung geraten, und gerade das beweist, wie Chavannes bemerkt, daß es sich um eine nachträgliche Änderung der koreanischen Ausgabe handelt, die gemacht ist, um die Angaben über die Beziehungen der Tiere zu den Himmelsgegenden mit dem chinesischen System in Einklang zu bringen

als Element betrachten Chavannes schließt daraus, daß die Reihe nur türkisch sein könne. Nach ihm ist die Theorie von den vier Elementen bei den Ts'in entstanden und von den Chinesen aufgenommen, als die Ts'in sich der Herrschaft über das ganze China bemächtigt hatten, und dann von ihnen zu der Theorie von den fünf Elementen weitergebildet worden, die Bevölkerung des Landes der Ts'in sei aber wesentlich türkisch gewesen.

Mir scheint, daß L. de Saussure *Les origines de l'astronomie chinoise*, S. 277ff. die Verschiedenheiten, die sich in der Theorie von den Elementen im Mahāsammipātasūtra und bei den Chinesen zeigen, viel einfacher und überzeugender erklärt hat. Nach de Saussure ist die Lehre von den fünf Elementen durchaus chinesisch und geht in alte Zeiten zurück, ebenso ist ihre Verbindung mit den Kardinalpunkten spezifisch chinesisch. Jedenfalls kann das Fehlen des fünften Elementes, der Erde in dem Sūtra nichts für eine ursprüngliche Reihe von vier Elementen beweisen, denn die Erde wird der Mitte zugewiesen. Da der Verfasser des Sūtra für seine Darstellung nur vier Elemente in den vier Himmelsgegenden unterbringen konnte, so mußte er die Erde, das Element der Mitte, notwendigerweise übergehen. Die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden übernahm er in der chinesischen Anordnung, nur ersetzte er das Metall durch den Wind. Weshalb er es bei dieser teilweisen Hinduisierung der Reihe bewenden ließ, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht trug er Bedenken, die Erde an die Stelle des indischen Holzes zu setzen, weil er durch die Zuweisung der Erde an den Osten mit der chinesischen Theorie, die für ihn die Grundlage seiner Darstellung war, in völligen Widerspruch geraten wäre.

Auch die andere Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, die wir in dem Sūtra finden, dürfte kaum den Schluß auf eine nichtchinesische Vorlage gestatten. Was der Verfasser des Mahāsammipātasūtra getan hat, ist nichts weiter als daß er den chinesischen Äquatoralkreis um 90 Grad zurückgedreht hat. Warum er das getan hat, bleibt im Grunde ebenso unklar wie die Ersetzung des Tigers durch den Löwen. Aber dürfen wir bei einem Nichtchinesen schließlich nicht auch mit einfachen absichtslosen Versehen rechnen? Man beachte andererseits wie in der Erzählung von den Missionsreisen der Tiere die Ratte an der Spitze steht, in genauer Übereinstimmung mit der üblichen chinesischen Liste der Tiere, während man nach der Reihenfolge, die bei der vorausgehenden Schilderung der Wohnorte der Tiere beobachtet ist, erwarten sollte, daß die Schlange den Reigen eröffnen würde.

Ich kann mich daher nur der Ansicht de Saussures anschließen, daß die Stelle aus dem Mahāsammipātasūtra nicht geeignet ist, die Ansicht von dem chinesischen Ursprung des Tierzyklus zu erschüttern. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang gestattet, noch auf einen anderen Punkt

hinzuweisen, der gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den türkischen Stämmen spricht. Bei den meisten Turkvölkern¹⁾ heißt das Tier, das dem Drachen des chinesischen Zyklus entspricht, *lu*, das wegen des anlautenden *l* kein echt türkisches Wort sein kann und sicher nichts weiter als eine Entlehnung des chinesischen *lung* = Drache ist. Es ist aber doch ganz unwahrscheinlich, daß die Turken, wenn sie die Erfinder des Tierzyklus waren, ein Fabeltier darin aufgenommen haben sollten, für das sie gar keinen Namen in ihrer Sprache hatten. Wenn nach Al Kāšgarī die zentralasiatischen Turken im 11. Jahrhundert den Drachen des Zyklus *nāl* nennen, so werden sie das dem Kušischen entlehnt haben, wo das dem Sanskrit entlehnte *nāl* die Übersetzung des chinesischen *lung* ist²⁾ und wenn bei einigen Turkvölkern anstatt und teilweise neben *lu* *balıq* 'Fisch' oder pers. *nahang* 'Krokodil' erscheint, so sind das doch deutliche Versuche, das Unbekannte durch Vertrauteres zu ersetzen.

Auf eine andere Schwierigkeit, die sich der Annahme des türkischen Ursprungs des Tierzyklus entgegenstellt, hat Chavannes a. a. O. S. 122 selbst hingewiesen: die Liste der Tiere enthält den Affen, der in den von den Turken besetzten Gebieten nicht vorkommt. Chavannes sucht diesen Einwand durch den Hinweis zu entkräften, daß der türkische König Kaniska Gandhāra und Kasmir, wo der Affe lebt, beherrschte und daß es wahrscheinlich sei, daß schon vor ihm andere türkische Herrscher in diese Gebiete vorgedrungen seien. Wenn wir auch von der ethnologischen Stellung der Kusāns ganz absehen, so können doch die Eroberungen des Kaniska oder seiner Vorgänger auf keinen Fall etwas mit der Aufstellung einer den Affen einschließenden Liste bei irgendwelchen zentralasiatischen Stämmen zu tun haben. Denn jene Eroberungen können frühestens in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fallen. Nach Chavannes eigenem Urteil (S. 84) war aber der Zyklus der zwölf Tiere den Chinesen seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. vertraut und möglicherweise schon in etwas früherer Zeit bekannt³⁾.

Kehren wir jetzt zu der Liste der Tiernamen in dem Kharosthī Tafelchen zurück. Sie stimmt, da *paśu* genau so wie das chinesische *yang* sowohl Schaf wie Ziege bezeichnen kann, nur in einem Punkt mit der chinesischen Liste nicht überein: anstatt des zu erwartenden Namens der Schlange findet sich hier der Ausdruck *jamdunamca*, der sicherlich auf sk. *jantu*

¹⁾ Siehe die Zusammenstellung von Samojlowiś Rachmati, Ungar. Jahrb. 11, S. 298f.

²⁾ Im ostturkistanischen Türkisch wird *luu* dann auch gelegentlich für *nāga* verwendet: so *luu önturguś* 'Schlangenbeschwörer', SBAW., Phil. Hist. Kl. 1930 S. 438, Z. 60.

³⁾ Andere Gründe gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den Turken hat schon Bang angeführt, siehe WZKM 23, S. 417, Anm. 1 und Ung. Jahrb. 11, S. 299. Das ganze Problem ist eingehend behandelt von de Saussure a. a. O. S. 221ff., der sich energisch für die chinesische Herkunft des Zyklus ausspricht.

zurückgeht, aber im einzelnen Schwierigkeiten bereitet. Man könnte ihn zunächst als Vertreter von *sk jantūnām ca* fassen, mit Ergänzung von *nakṣatram* wie nachher bei *maḥad a ca*. Allein dem steht entgegen, daß in keinem anderen Fall der Name des *nakṣatra* im Genitiv steht. Nun hat Thomas JRAS 1927, S 511ff darauf hingewiesen, daß in dem Prakrit von Krorāin von *a* Stämmen eine merkwürdige Pluralform auf *amca* erscheint, die im Nominativ und Akkusativ verwendet wird, so *palamca*, *bhumamca*, *utamca* usw.¹⁾ Von einem *u* Stamm liegt eine Form derselben Art in 683 vor *yo paśunamca na tulanti*. Dem *paśunamca* entspricht *jamdunamca* in der Bildung genau. Die Bedeutung kann dann nur 'Würmer, Gewürm' sein. Abh 14, 1136 werden die aus dem Schweiß entstandenen Lebewesen als die *krīmayah* und *jantarah* definiert, Manu 6, 68f, wo dem Asketen Vorsicht beim Gehen eingeschärft wird, um die *jantarah* zu schonen, und die Sulina für unwillkürliche Verletzung der *jantarah* bei Tag oder Nacht vorgeschrieben wird, erklärt Kullūka das Wort als kleine Ameisen usw. (*sūksmapipilikādi*). Es ist nicht zu verkennen, daß das Gewurm nicht recht zu den übrigen Tieren des Zyklus paßt. Das spricht dafür, daß die Schlange der Chinesen das Ursprüngliche ist, und vielleicht läßt sich auch der Grund angeben, der den Inder bewogen hat, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Wenn er das chinesische *lung* in seiner Sprache wiedergeben wollte, konnte er kaum einen anderen Ausdruck als *nāga* wählen obwohl die Begriffe, für die die beiden Wörter gebraucht werden sich keineswegs decken. Zwar ist auch der *nāga* in gewisser Hinsicht ein Fabeltier wie der chinesische Drache, aber der indische Hörer stellte ihn sich doch immer als Schlange vor, während der chinesische Drache mit seinen vier oft vogelklauenartigen Füßen wenig Schlangenhaftes hat. Wenn also der Inder, wie es die chinesische Liste verlangte, neben den *nāga* die Schlange stellte, so enthielt seine Reihe im Grunde die Schlange zweimal, und das mag die Veranlassung gewesen sein, daß in der indischen Liste das Gewurm an die Stelle der Schlange gesetzt wurde. Vielleicht kam die Anregung gerade das Gewurm als Stellvertreter zu wählen, wie wir später sehen werden, aus dem Chinesischen selbst.

Der Text unseres Tafelbens zeigt aber noch eine schwieriger zu erklärende Abweichung vom Chinesischen. Wie das *dhivase* im Anfang zeigt, hat er den Zweck anzugeben, an welchen Tagen gewisse Verrichtungen günstig oder ungünstig sind. Da dies für zwölf Tage geschieht sollte man

¹⁾ Gelegentlich finden sich auch die Schreibungen *aca* (ede *uṭaca* 387) und *-amcam*. In 117 ist offenbar nicht *sarva pindaṃ tamcaḥ gavi* 20 3 zu lesen (nach Thomas = *sarvaṃ pindaṃ taṃ garah* 23) sondern *sarva pindaṃtamcam gavi* 20 3 = *sarvaḥ pinditā gāvah* 23 alle Kühe zusammengezählt (sind) 23 *pindaṃta* beruht auf einem **pindaṃta*. Versuche der Erklärung der Formen haben Thomas und Barnett JRAS 1927, S 848f gemacht. Daß das *ca* als Pluralsuffix wie Thomas meint aus einer tibeto-birmanischen Sprache stammt möchte ich bezweifeln.

annehmen, daß es sich hier um einen zwölfthägigen Zyklus handle, von dem jeder Tag mit dem Namen eines Thieres bezeichnet ist. Das würde durch aus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölfthägigen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren, sondern auch einer Periode von zwölf Monaten, von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet, genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tschi* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der Tang Zeit, wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist, führt Chavannes a. a. O. S. 66 an. Aber der zwölfthägige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus, wenn auch de Saussure a. a. O. S. 235, JA XI, 15, S. 84, behauptet, daß Namen wie Drache, Tiger, Rind, Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Äquators entlehnt seien. Auf dem Tafelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *nakshatras*, von Sternbildern gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen, daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 辰 beruht, der, wie auch Herr Dr. Eberhardt belehrt, ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammen gefaßten 28 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich von den Namen des Tierzyklus abgesehen speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen ist eine Frage, die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten, wenn es heißt, daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien, van wird berichtet, daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mem. Hist. I 28) und Chavannes bemerkt dazu, daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne, die den Kopf des Sternbildes Tiger bilden, stehen den Schutztruppen vor (ebd. III, 352). Der Tiger aber ist, wie de Saussure, Origines p. 74 f. angibt, nichts anderes als der Orion, der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Andererseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen, wenn ihr Tag als glückbringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls sofort an die Ratte des Ganesa erinnert, die, weil sie sich überall durchbeißt, zum Tier des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar, so wenn der Hase den Tag regiert, an dem man auf der Hut sein, oder das Pferd den Tag, an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Beschränkung dieser Reise auf eine Fahrt ins östliche und westliche Land erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ostturkestans, wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht

kommen Auch mit dem Aufrichten der Weingeliege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besonders turkestanische Einrichtung Bezug genommen Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkestaner verfaßt ist, worauf auch die oben erwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist

Das Holztafelchen von Cadoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorŋq stammt Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert Auf der ursprünglich freigebliebenen Vorderseite ist nachtraglich in der im Norden Ostturkestans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben

- 1 *prathamah catram = [i]ty = āhu iasākhās = tu dvit[ī]yakah j[e]stam(ā)sa trit[ī]yas = tu caturth = āsādhaka smrtah 1 śr(ā)ia[na pa]ñcama s = t(u bhā)dr[ī]a(pa)[da] 1)*
- 2 *ś = ca sastamah saptham = āscayujō nāma astamah kārṭtika smrtah mrgasīras = tu narimah puryaś = ca daśamo māsa magha elādaśa proktaḥ ph[ā]lgun[ī]yo dvāda(sa)*
- 3 *smrtah 2 || mantilyo goṛso vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunah āśva pasu markatāś = ca kukkuta śiāna sukarah 3 || pratipat dvit[ī] trit[ī] (catu)*
- 4 *ritha pajam[ī] stha²⁾ saptham[ī] astam[ī] narim[ī] daśam[ī] eladaś[ī] dvādaś[ī] trayodaś[ī]³⁾ caturdaś[ī] pajadaś[ī] ||*
- 5 *āśva yakue pasu śarīye makkara mokomsk(e) kukkuta kranlo śiāna lu⁴⁾ sukha*
- 6 *ra suwo mandilya arsaḥarāśa goṛa okso vyāghra meuryo (śa)śa case nāga [nā](₂)*
- 7 *ahī auk*

Der Text dieser Seite ruht von drei verschiedenen Händen her Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat die Zähl nach dem zweiten Śloka zu setzen Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben, nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt, ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl 4 hinweisen, wo

¹⁾ Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war

²⁾ So ³⁾ *trayodaś[ī]* 1 t unter der Zeile eingefügt

⁴⁾ Das *ā* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit dem sonst das *ā* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein

annehmen, daß es sich hier um einen zwölf tagigen Zyklus handle, von dem jeder Tag mit dem Namen eines Tieres bezeichnet ist. Das würde durchaus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölf teiligen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren, sondern auch einer Periode von zwölf Monaten, von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet, genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tschi* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der Tang Zeit, wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist, führt Chavannes a a O S 66 an. Aber der zwölf teilige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus, wenn auch de Saussure a a O S 235, JA XI, 15, S 84, behauptet, daß Namen wie Drache, Tiger, Rind, Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Aquators entlehnt seien. Auf dem Tafelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *na lsatras*, von Sternbildern, gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen, daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 辰 beruht, der, wie mich Herr Dr. Eberhardt belehrt, ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammen gefaßten 28 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich von den Namen des Tierzyklus abgesehen, speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen ist eine Frage, die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten. Wenn es heißt, daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien juan wird berichtet, daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mem Hist I 28) und Chavannes bemerkt dazu, daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne, die den Kopf des Sternbildes Tiger bilden stehen den Schutztruppen vor (ebd III 352). Der Tiger aber ist wie de Saussure, Origines p 74f an gibt nichts anderes als der Orion der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Andererseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen. Wenn ihr Tag als glück bringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls sofort an die Ratte des Ganesa erinnert, die, weil sie sich überall durchbeißt, zum Tier des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar, so wenn der Hase den Tag regiert, an dem man auf der Hut sein oder das Pferd den Tag an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Beschränkung dieser Reise auf eine Fahrt ins östliche und westliche Land erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ost-turkestans, wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht

kommen Auch mit dem Aufrichten der Weingehege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besondere turkestanische Einrichtung Bezug genommen Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkestaner verfaßt ist, worauf auch die obenerwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist

Das Holztäfelchen von Cadoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorčuq stammt Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert Auf der ursprünglich freigebliebenen Vorderseite ist nachtraglich in der im Norden Ostturkestans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben

- 1 *prathamah castram* = [ɪ]ty = āhu vaiśākhhas = tu dvi[ɪ]yahah ɟ[e]-
stam(ā)sa tri[ɪ]yas = tu caturth = āsādhaka smritah 1 śr(ā)va[na pa]ñ-
cama s = t(u bhā)d[r]a(pa)[da]-¹⁾
- 2 ś = ca sastamah saptam = āścayyo nāma astamah kārṭtika smritah
mrgaśiras = tu nairamah pusyaś = ca daśanīo māsa magha elādaśa
proktaḥ ph[ā]lguny[o] dvāda(śa)
- 3 smritah 2 || mantilyo goṛso vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunah aśva
paśu markataś = ca kulluta śiana sūkaraḥ 3 || pratipat dvi triti (catu)-
- 4 ritha pajamī 1tha²⁾ saptamī astamī nairamī daśamī eladaśī dvadaśī
trayodaśī³⁾ caturdaśī pajadaśī ||
- 5 aśia yakue paśu śaiyye makkara mokomsk(e) kulluta kṛanko
śrūna kū⁴⁾ sukha
- 6 ra suwo mandilya arśaḥarśa goṛa okso vyāghra meicyo (śa)śa
sase nāga [nū](k)
- 7 ahī auk

Der Text dieser Seite ruht von drei verschiedenen Händen her Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben, die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat, die Zahl nach dem zweiten Śloka zu setzen Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben, nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt, ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl 4 hinweisen, wo

¹⁾ Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt, offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war

²⁾ So ³⁾ *trayodaśī* ist unter der Zeile eingefügt

⁴⁾ Das *ū* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit dem sonst das *ā* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein

das Metrum zeigt, daß *jantuna* irrtümlich wiederholt ist. In den drei ersten Śloka werden die 12 indischen Monate aufgezählt, der vierte Śloka ist eine Liste der Namen des ostasiatischen Tierzyklus. Da die vier Śloka offenbar zusammengehören, so scheint es, daß der Verfasser die Tiernamen als Korrelate zu den indischen Monatsnamen betrachtete. In China werden sicherlich schon in der T'ang Zeit die Tiernamen mit den zyklischen Charakteren für die Monate verbunden¹⁾

Der folgende Text, der übrigens sehr wohl zuletzt von allen in die freigebliebene Mitte der Seite eingetragen sein kann, ist ein nur sehr unvollkommen geglückter Versuch, eine Liste der Namen der indischen *tithis* zu geben. Außer *pratipat* sind es natürlich nur die femininen Ordinalzahlen.

Die letzten Zeilen enthalten nochmals die Namen des Tierzyklus, in dem jedesmal dem indischen in der Stammform gegebenen Namen die Übersetzung ins Kučische hinzugefügt ist. Warum in diesem Fall die Liste nicht wie es sonst üblich ist, mit der Ratte oder Maus, sondern mit dem Pferd beginnt, so daß die Ratte — oder vielmehr das was ihr hier entspricht — an siebenter Stelle steht weiß ich nicht zu sagen²⁾

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich die drei Listen die unser Blatt bietet nebeneinander

<i>mantilya</i>	<i>mandilya</i>	<i>arśaḥgarṣa</i>
<i>govṛsa</i>	<i>govā</i>	<i>oḥso</i>
<i>vyaghra</i>	<i>vyaghra</i>	<i>meuṇyo</i>
<i>śasa</i>	<i>śasa</i>	<i>sase</i>
<i>nāga</i>	<i>nāga</i>	<i>nā(ḥ)</i>
<i>jantunah</i>	<i>aḥi</i>	<i>auḥ</i>
<i>asva</i>	<i>aśva</i>	<i>yaḥve</i>
<i>paśu</i>	<i>paśu</i>	<i>saṇṇye</i>
<i>markata</i>	<i>markara</i>	<i>moḥomsk(e)</i>
<i>kukkuta</i>	<i>kukkuta</i>	<i>kraṇko</i>
<i>śṛṇa</i>	<i>śṛṇa</i>	<i>ku</i>
<i>sukara</i>	<i>sukhara</i>	<i>suwo</i>

Betrachten wir zunächst die Liste des Merkwortes in ihrem Verhältnis zu der Liste des Kharosthi Tafelchens. In einem Punkt stimmen beide gegen die chinesische Reihe zusammen: auch der Merkwort hat an Stelle der Schlange *jantunah* in Übereinstimmung mit dem *jandunamca* des Tafelchens. Korrektes Sanskrit ist *jantunah* nicht. Man könnte versucht sein, den zweiten Pada des Merkwortes zu *śaśo nāgena jantunā* herzustellen, wahrscheinlicher ist es mir, daß *jantunah* ein halb prakritischer Nom. Plur (für *jantavaḥ*) ist, da auch für das entsprechende *jandunamca* des Tafelchens die Erklärung als Nom. Plur die größte Wahrscheinlichkeit hat.

¹⁾ Siehe Chavannes a. a. O. S. 66, 69.

²⁾ Hängt damit zusammen, daß im Mahāvastu die Ratte d. Missionen der Tiere am ersten Tage des sechsten Monats beginnt. Siehe oben S. 734.

In dem Namen des ersten Tieres der Liste gehen der Merkvers und das Tafelchen auseinander; während das letztere wie das Chinesische die Maus oder Ratte (*muska*) an die Spitze stellt, finden wir in dem Merkvers *mantilya*. Ein solches Wort kennen unsere Lexika nicht; ich glaube, daß wir trotzdem seine Bedeutung ermitteln können. Die *Vaijayanti* 28, 55 gibt an, daß *māndhira* dasselbe sei wie *vāgguda*¹⁾ und daß ein großer *māndhira māndhīlāva* heiße (*māndhīro vāggudas tulyaḥ sa tu māndhīlāro mahān*). *Vāgguda* (so auch *Trik.* 292; *Manu* 12, 64), für das sich die Nebenformen *vāgvada* (*Haradatta* zu *Gaut.* 17, 34²⁾), *vāgulī* (*Kauṣ.* 14, 3), *vālguda* (*Viṣṇusm.* 44, 30), *valgulā* (*Rājan.* 19, 192 nach *PW.*³⁾), *valgulī* (*Dhanv.* in *Nigh.* *Pr.* nach *PW.*; *Suśruta* 1, 46, 64; *Bṛhats.* 87, 2), *valguli* (*Ratirahasya*, *Ind.* *Er.* 934), *valgulikā* (*Hem. Ahh.* 1337) finden, lebt noch heute in *mar. vāgūla*, *vāghūla*, *vāghaḷa*, *guj. vāgud*, *vāgul* usw., die im allgemeinen den fliegenden Fuchs bezeichnen³⁾. Daß auch bei *Manu* und *Viṣṇu* mit *vāgguda*, *vālguda* eine fruchtfressende Art der Chiroptera gemeint ist, macht der Zusammenhang wahrscheinlich. Es wird dort gesagt, daß der Mensch, der Melasse (*guḍam*) gestohlen hat, als *vāgguda* oder *vālgula* wiedergeboren wird. Mag auch bei dieser Zusammenstellung der Gleichklang der Worte mitgewirkt haben, so wird man doch annehmen dürfen, daß der *vāgguda* ein Tier war, das Süßigkeiten liebt. Tatsächlich nahren sich die fliegenden Fuchse von den reifsten und süßesten Früchten, die sie erbeuten können, und trinken mit Vorliebe den süßen Toddy aus den in die Palmbäume gehangten Zapfgefaßen. Es ist aber ohne weiteres begreiflich, daß die Sprache die Flughunde und die insektenfressenden Fledermäuse nicht immer scharf auseinanderhielt, da sie sich für den oberflächlichen Beobachter im wesentlichen nur durch die Größe unterscheiden. *Bhattotpala* erklärt *valgulī* in *Bṛhats.* 87, 2 als Fledermaus (*carmacatikā*), und die aus dem *Marāṭhī* an-

¹⁾ Auch *Govindarāja* zu *Manu* 12, 64 scheint die beiden Wörter als gleichbedeutend zu betrachten, der Text ist offenbar in der Ausgabe verderbt *vāgdo mantālyah palṣi bhavati*.

²⁾ *Nikhil Buhler*, *SBE.* 2, S. 269. Nach dem *PW.*² heist aber die *Telugu*-Handschrift hier *valguda*.

³⁾ Wie wenig Verlaß auf die indischen Kommentatoren ist, wenn es sich um Realien handelt, zeigt *Rāmacandra*, der *vāggudaḥ* in *Manu* 12, 64 als *bakaḥ* 'Reiher' erklärt. Im übrigen betrachteten die Inder den fliegenden Fuchs natürlich als Vogel (*palṣi śeṣaḥ Sarvajñanārāyaṇa, śaḥ unih Kullūka, śakuni rātramcarah Rāghavānanda, palṣi Govindarāja* zu *Manu* 12, 64, *vālgudo valguly arāntarapalṣirīṣeṣaḥ Nārada* zu *Viṣṇu* 44, 30) und die Lexikographen führen ihn unter den Vogelnamen auf, genau so wie der alte *Megenberg* die Fledermaus einen Vogel nennt und in dem Kapitel 'Von dem gefügel' abhandelt, obwohl er selbstverständlich weiß, daß 'der vogel under allen vogeln gepirt allain seinen kint als ain geperndez gēndez tier und säugt seinen kint'. Wie im Sanskrit *carmacataka* oder *-atikā* 'Fellsperlung' ein Name der Fledermaus ist, so heißt sie noch heute im Westfälischen Leerspecht, d. i. Lederspecht, und in italienischen Dialekten uccello di notte; siehe *Riegler*, Das Tier im Spiegel der Sprache, S. 11.

geführten Ausdrücke werden nicht nur für den fliegenden Fuchs sondern auch für die Fledermaus gebraucht Auch Yādavaprakāśa scheint *rāgguda* und *māndhira* auf die Fledermaus zu beziehen da er ausdrücklich für das 'große' Tier, also den fliegenden Fuchs, die Bezeichnung *māndhīlāra* lehrt Genau in derselben Schreibung sind bisher weder *māndhīra* noch *māndhīlāra* belegt Offenbar aber ist *māndhāra* Vas 14 48 herzustellen wo die Handschriften *māghāra* und *madhām* bieten, Führer liest hier *māndhāla*, das sich Gaut 17, 34 findet In der älteren Literatur begegnet *mānthāla* Vaj S 24, 38, Taitt Br 2 5 8 4, *manthāvala* Ait Br 3, 26 3 *mānthālava* Maitr S 3 14 19 im Padapāṭha, die Samhita Handschriften haben *māṭalāra* Kath V 7, 8 endlich findet sich *manthīlāra* Taitt S 5 5 18 1 *manthūlāra* die Form die dem *māndhīlāra* der Vaj am nächsten kommt Aus den Texten selbst ergibt sich nur, daß der *manthāvala* und der *manthāra* oder *māndhāla* ein Flugs tier ist Darauf läßt die Bemerkung im Ait Br schließen daß der *manthāvala* aus den Federn des Pfeiles des Krsanu entstand bei Vas und Gaut wird der *māndhāra* *māndhāla* unter den Vögeln (*sakunānām* bei Vas) aufgezählt die nicht gegessen werden dürfen Von den Kommentatoren mag Mahādharma (zu Vaj S) eine richtige Vorstellung von dem *manthāla* gehabt haben wenn er sagt es sei eine Art Maus (*akḥur musakāḥ kaso manthālas ca tadvisesaḥ*) Genauer erklärt Sayana (zu Ait Br) die *manthāvalāḥ* als Tiere die mit dem Kopf nach unten an den Ästen der Bäume hangen (*ye jīvarīśesa ṛkṣasāḥkṣaḥ adho mukha ātalambante*) während im Kommentar zur Taitt S der *manthīlārah* kuhn als ein *jalakukṣutah* als ein Wasserhuhn hingestellt wird Wahrscheinlich sind auch bei diesem Worte die verschiedenen Formen in ihrer Anwendung auf den fliegenden Fuchs oder die Fledermaus nicht immer streng geschieden worden so steht in der Reihe die in der Vaj S *akḥur kaso manthālah* lautet in der Maitr S vielmehr der *manthālava* als letztes Glied und auch im Kath und in der Taitt S lautet die ähnliche Reihe *punktrah kaso mānthīlārah* Ich zweifle nicht daß der *mantūlya* des Tierzyklus nichts weiter als eine neue Variante des vielformigen Namens des fliegenden Fuchses ist Der Verlust der *Aspiration* erklärt sich leicht im Munde eines Bewohners von Kuṣi, dessen Sprache bekanntlich der *Aspiration* gänzlich entbehrte Da die Großflatterer in Ostturkestan fehlen, so werden wir als Bedeutung von *mantūlya* 'Fledermaus' ansehen dürfen

Während sich für die Ersetzung der Schlange durch das Gewurm wie wir oben gesehen ein Grund wenigstens vermuten läßt bleibt es völlig unklar warum die Ratte oder Maus durch die Fledermaus verdrängt sein sollte Immerhin mag auf eine Erscheinung hingewiesen werden die allenfalls in Zusammenhang damit stehen könnte Chavannes a a O S 106f, hat das Bild eines Spiegels aus der Tang Zeit veröffentlicht in dem ein Zyklus von 28 Tieren dargestellt ist die mit den 28 Mondstationen korrespondieren Es ist der gewöhnliche zwölftägige Zyklus in umgekehrter

Reihenfolge, in den nach einem festen System 16 andere Tiere eingeschoben sind. Meist ist dem ursprünglichen Tier ein nahe verwandtes zur Seite gestellt, so steht neben dem Drachen (2) der Drache 蛟 *liao* (1), neben dem Tiger (6) der Leopard (7), neben dem Hunde (16) der Wolf (15), neben dem Hahn (18) der Fasan (17), neben dem Affen (20) der Affe 猿 *yüan* (21). Neben der Schlange (27) erscheint hier nun aber der Regenwurm (28), neben der Ratte (11) die Fledermaus (10). Natürlich kann ich die Frage, ob damit die Veränderungen in der Tierliste, die in dem Sanskrit Merk vers vorgenommen sind, in Zusammenhang stehen, nur aufwerfen, aber nicht beantworten.

Das Blatt aus Šorčūq ist etwa 500 Jahre jünger als das Kharosthi Tafelchen. Wir werden also annehmen dürfen, daß bei der Übernahme des Tierzyklus durch die indische Sprachen redenden Kreise Ostturkestans zunächst die Schlange durch das Gewurm und dann später die Ratte oder Maus durch die Fledermaus ersetzt wurde.

Wir sollten erwarten, daß die zweite Liste des Blattes in Sanskrit sich genau mit der ersten decken würde, allein ganz ist das nicht der Fall. Die meisten Abweichungen sind allerdings nur sprachlicher Natur. Die zweite Liste zeigt zum Teil prakritische Formen, so *gora*¹⁾, *siana* und das merkwürdige *sulhara*²⁾. Für *mantilya* steht in wiederum abweichender Schreibung *mandilya*, die hinzugefügte Übersetzung *arsakarsa* führt im übrigen nicht weiter, da dieses Wort sonst unbekannt ist. Für *markata* steht hier *makkara*. Das ist nicht etwa falsche Schreibung für *sk makara* 'Delphin', denn es wird in der kufischen Liste durch *mokomshe* übersetzt, für das schon Tocharische Grammatik, S 51, Anm 1 unter Berücksichtigung von *toch mlowy arampat* 'Affengestalt', *młowān* 'Affen' die Bedeutung 'Affchen' erschlossen ist³⁾. *Makkara* ist offenbar die im Norden Ostturkestans

¹⁾ Entweder aus **gola* oder mit einfacher Überführung von *go* in die *a* Dekhnation. In den Khar Inschr findet sich in Nr 689 der Nominativ *gora* in Nr 157 der Genitiv *goasa* (oder *goasa*?).

²⁾ Auf dem Kharosthi Tafelchen ist das Wort *sugara* geschrieben und man hat guten Grund anzunehmen, daß *ga* spirantischen Lautwert hatte. Sollte *sulhara* unter dem Einfluß des Prakrits von *Kroran* entstanden sein?

³⁾ *Sk makara* erscheint im Tocharischen und Kufischen als *matar* (Toch Gr S 62). Das Wort ist von da wie F. W. K. Müller, *Uigurica* III S 92 bemerkt hat, auch ins Uigurische (*madar*) und weiter ins Mongolische (*matar*) und Mandchurische (*madari*) übergegangen. Müller hat darauf hingewiesen, daß die mongolischen und mandchurischen Wörter schon in den von Kowalewski in seinem mongolischen Wörterbuch benutzten Polyglotten mit dem indischen *makara* gleichgesetzt werden: *matar* in *toloyai*, mandsch *madari uju* sind Tierköpfe aus Kupfer oder Eisen, die man an Toren befestigt und in deren Maul man einen Ring anbringt, um das Tor leichter ziehen zu können. Das stimmt gut zu der dekorativen Verwendung des *makara* in der indischen Kunst. A. a. O. S 31 übersetzt Müller *ug olum madar* durch 'Todes-Dämon'. Sicher läßt sich der Zusammenhang in dem das Wort dort erscheint, nicht bestimmen, es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß an jener

außerdem, wie mir Herr Prof Siegling mitteilt, in einem noch nicht veröffentlichten Bruchstücke vor¹⁾

Die Verschiedenheit der beiden Sanskrit Listen in bezug auf das sechste Tier der Reihe wird sich also vermutlich dadurch erklären, daß die zweite Liste junger ist als der Merkurs, ihre Aufzeichnung ist ja sicherlich später erfolgt als die des Verses, wenn sich auch der zeitliche Abstand zwischen beiden nicht bestimmen läßt. Daraus wurde sich ergeben, daß man in späterer Zeit das Gewurm in der Sanskrit Liste wieder durch die ursprüngliche Schlange ersetzte, während man die Fledermaus beibehielt. Gegen diese Erklärung läßt sich auch kaum viel einwenden, wenn man bedenkt, daß die Verbindung zwischen Ostturkestan und China immer lebendig blieb und die Kenntnis des chinesischen Zyklus daher leicht auf die Gestaltung des von den Sanskrit schreibenden Buddhisten rezipierten Zyklus einwirken konnte.

Der chinesische Tierzyklus ist in Ostturkestan auch in einer iranischen Sprache aufgezeichnet worden. Schon vor 26 Jahren hat F. W. K. Müller in einem Aufsatz 'Die persischen Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka', SBAW 1907, S. 453ff., ein Blattfragment in manichäischer Schrift veröffentlicht, auf dem die Gestirne der Wochentage, die zehn chinesischen *lan* oder Stämme, der zwölftellige Tierzyklus und die fünf chinesischen Elemente zusammengeordnet sind. Die Namen der zehn *lan* sind natürlich nur in die manichäische Schrift übertragen. Die Namen der Gestirne, der Tiere und der Elemente erklärte Müller für sogdisch, indem er sich besonders auf die Namen für die Sonne und den Mars berief. Die weitere Arbeit an den sogdischen Texten hat aber ergeben, daß Müllers Ansicht für die Namen der Gestirne, die er *mīr*, *mālh*, *wunkhān*, *tīr* *wurmazt* *nākhīd* und *kēwān* las, nicht zutrifft. Herr Dr. Lentz hat die Freundlichkeit gehabt, mir das Folgende mitzuteilen:

'Aus den neuen sogdischen Manichaica, die SBAW 1933, phil. hist. Kl. S. 545ff. von Waldschmidt und mir veröffentlicht wurden, geht hervor, daß die sogdischen Ausdrücke für Mīr und Bahrām in Wirklichkeit anders lauten. Ersterer heißt *myšyy*. Die Form wurde — nur mit der falschen Übersetzung 'Mithras'²⁾ — bereits von Andreas (bei Reitzenstein. Die Göttin Psyche, Sitz. Ber. Heidelberg, Ak. Wiss., phil. hist. Kl. 1917, Nr. 10, S. 4) als *Mīše* mitgeteilt. Für Bahrām haben wir *ušynny* aus **uršynny* mit dem gleichen, charakteristisch sogdischen Übergang von *θr* in *š* wie beim vorigen Wort. Andreas erklärte (mundlich) *wunkhān* für eine aus dem Chinesischen retranskribierte Form. Zugrunde liegt nach ihm eine Buch-*pehlevi* Form mit *r*, das vom Chinesen in *n* verlesen sei. Somit ginge nach ihm unser *ncrχ'n* auf **ncrχ'n* für *lphl* **uxr'n* zurück, worin das *r* nicht,

¹⁾ Im Tocharischen scheint leider das Wort für Tiger zu fehlen.

²⁾ In dem a. a. O. herausgegebenen sogdischen Fragment M 583 kann *myšyy* *βyy(h)* als Führer der 'dritten Schöpfung' nur 'Sonnengott' bedeuten.

wie sonst bei diesem Wort üblich, mit *l* (ip *ulχl'n*, bp *ulχl'n*, w'χl m), sondern mit *r* geschrieben ware

Muller hatte sich zu *Ormuzd* mit dem Hinweis begnugt „Der Name des Gottes Ormuzd ist sonst in den sogdischen Texten *khūrmazdā* (حورمزدا), nicht *wurmazd*“. Damit fällt aber in der Tat sein Beweis in sich zusammen. Den Namen kennen wir als sogdisches Lehnwort ja auch im Türkischen, er erscheint als *χurmzt* ebenfalls in den neu edierten Fragmenten¹⁾ Auch die übrigen Gestirnnamen sind, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, die gewöhnlichen persischen Ausdrücke.

Ganz anders als bei den Namen der Gestirne hegt die Sache bei den Namen der Elemente und der Tiere des Zyklus. Die Elemente sind hier *'p*, *'tr*, *zyrn*, *χwrm*, *δ ruq*, die Tiere *mwš*, *γ'w*, *myw*, *χryušy*, *n'l*, *kyrmy*, *'spy*, *psy*, *mkr*, *mryyy*, *luty*, *l's*. Alle diese Namen sind unzweifelhaft sogdisch. Die meisten von ihnen, darunter so charakteristische wie *luty* (buddh. *'luty*) 'Hund' und *l's* 'Schwein', lehren z. B. in dem von Gauthiot und Pelliot herausgegebenen 'Sūtra des causes et des effets du bien et du mal' wieder. Die Listen der Elemente und der Tiere sind also übersetzt, und da die Listen der Gestirne und der zehn *lan* aus dem Chinesischen transkribiert sind, so kann es als vollkommen sicher gelten, daß auch die übersetzten Listen auf einem chinesischen Original beruhen. Wenn die sogdische Liste der Tiere uns unter diesen Umständen auch inhaltlich nichts Neues bieten kann, so ist sie doch für die Sprachgeschichte nicht ohne Interesse. Es bestätigt sich, daß *kyrmy*, das als Übersetzung von chines. 蛇 *sché* erscheint, 'Schlange' bedeutet und nicht etwa 'Wurm', wie man nach np *kirm* 'Wurm' annehmen könnte. In derselben Bedeutung erscheint das Wort wiederholt in SCE. Herr Dr. Lentz teilt mir außerdem mit, daß in den von ihm und Henning bearbeiteten mittelpersischen sogdischen Glossaren *kyrmyh* als das sogdische Äquivalent von norddial. *'zd'h'g*, südwestl. *'zd'h'g* 'Drache' erscheint.

Zwei Namen der sogdischen Liste, *mkr* und *n'l*, sind sanskritischen Ursprungs. *Mkr*, das in SCE in der Schreibung *mkk* erscheint, geht nicht, wie Gauthiot JA X, 18, S. 49f. meinte auf ein indisches *makkada* zurück, sondern auf *makkara*, die Form, die, wie oben gezeigt, das Wort im Norden Ostturkestans angenommen hatte. Das Wort wird also von den Sogdiern, die in diesem Teile des Landes saßen, in ihre Sprache aufgenommen sein, und das gleiche gilt dann auch für *n'l*, das sich mit kuč *nāl* deckt. *N'l* kommt auch in der *Cintāmanipadmādhārāṇī*, SBAW, phil. hist. Kl. 1926, S. 3 in *n'k'n* 'Drachenpalast' vor²⁾.

¹⁾ *urm-t* ist die westiranische Form des Namens mit sogdisiertem Anlaut, wie wir ihn im buddhistischen Sogdisch auch aus indischen Lehnwörtern kennen, z. B. Dirghanakhasutra 58 *uśn'yš* = sk. *uśnīśa*, 77 *uṣṣ'k* (gegenüber 4 *'uṣṣ'k*, *'uṣṣ' nēh*) = sk. *uṣṣaka* (und *uṣṣika*).

²⁾ Zu dem von Reichelt, *Buddh. Handschriftenreste* I, 6, S. 80f. beigebrachten

erfolgte Umgestaltung von *sk markata*¹⁾ Im Tocharischen ist in Lehnwörtern aus dem Sanskrit der Übergang eines postvokalischen *t* und *d* in *r* gewöhnlich, so *lor* aus *loti*, *kāpār* aus *kaṭada*, *cakravār* aus *cakravāda*, wohl auch *mahur* aus *makuta*, *kārlaryān* zu *larkat* (Toch Gr S 56, 61) Ebenso haben wir im Kučischen *pir* aus *pīṭha* (MSL 18, S 17) und *garur* aus *garuḍa* (Toch Gr S 485)²⁾ Einen sächlichen Unterschied bedeutet es aber, wenn an Stelle von *jantunah* des Merkverses in der zweiten Sanskrit Liste in genauer Übereinstimmung mit dem Chinesischen *ah* 'Schlange' erscheint In der kučischen Liste ist *ah* durch *aul* übersetzt Das Wort hat sich bisher nur hier gefunden, sonst scheint für 'Schlange, giftiges Gewurm' im Tocharischen *ārsal* (Toch Gr S 50), im Kuč, wie mir Herr Prof Siegling mitteilt, *arsällo* gebraucht zu werden Wilhelm Schulze hält es für möglich, daß *aul* gleichen Stammes wie *ah* sei, für die Entwicklung des *u* vor dem Guttural könnte toch *poke*, kuč *poke*, *pauke* 'Arm', *sk bāhu*, eine Parallele bieten

Man konnte, um die Verschiedenheiten zwischen der Liste des Merkverses und der zweiten Liste zu erklären, vielleicht annehmen, daß die Bewohner von Kuč den Tierzyklus direkt von den Chinesen entlehnten, wobei sie die Ratte oder Maus durch die Fledermaus³⁾ ersetzten, und daß die zweite Sanskrit Liste eine Übertragung aus der üblichen kučischen Liste ist Allein dem stehen doch große Schwierigkeiten entgegen Es darf nicht übersehen werden daß der Schreiber der zweiten Liste die Sanskrit-Wörter vor die kučischen Wörter gestellt hat Er wollte also offenbar eine Übersetzung der Sanskrit Liste in die Kuč Sprache nicht umgekehrt eine Übersetzung der kučischen Liste ins Sanskrit geben Ferner enthält die kučische Liste ein Lehnwort aus dem Sanskrit, *nāl*, das genau an der Stelle steht, wo die Sanskritliste *nāga* hat Das ist nicht entscheidend, spricht aber doch dafür daß die einheimische Bevölkerung von Kuč ihre Liste durch Vermittlung indischer Sprecher in erster Linie sicherlich durch die des Sanskrit mächtigen buddhistischen Mönche erhielt Dagegen spricht nicht, daß die kučische Liste zwei Tiernamen enthält, die, wie ich glaube, dem

Stelle in engerem Anschluß an die Grundbedeutung des Wortes von dem *makara* dem Seeungeheuer, des Todes die Rede ist, in dessen Rachen die Lebewesen eingehen Die Fretzung des *k* von *makara* durch *t* in toch kuč *mātār* ist auffällig und legt die Vermutung nahe daß das Wort im Tocharischen und Kučischen nicht direkt aus dem Sanskrit entlehnt ist sondern über das Sakische hinüber wo *t* häufig als Hiatskonsonant für ein geschwundenes inlautendes *k* erscheint, siehe *atarana* = *sk akṛajna ātāśa* = *sk ākāśa* usw

¹⁾ In den indischen Mittel Prakrits gibt es den Lautwandel von *t* zu *r* nicht

²⁾ Ganz anders wird *t* und *ḍ* in Lehnwörtern im Süden Ostturkestans in dem Sakischen von Khotan behandelt Hier wird es zu *l* so *alari* aus *afari*, *kūla* aus *koti*, *gula* aus *guḍa* Siehe Konow, *Saka Studies* S 8

³⁾ Daß *ardajārka* Fledermaus bedeutet ist nicht zu bezweifeln wenn es sich auch durch unabhängige Zeugnisse vorläufig nicht beweisen läßt

Chinesischen entlehnt sind. Sk. *vyāghra* 'Tiger' ist durch *mewiyo* übersetzt. Für das sicherlich damit zusammenhängende sogdische Wort für Tiger, *myw*, auf das wir noch zurückkommen werden, hat schon F. W. K. Müller, SBAW. 1907, S. 464 Entlehnung aus chin. 猊 *Katze*, kor. *myo*, ann. *meo*, pek. *mao* angenommen. Im Kučischen scheint das Wort bei der Entlehnung noch erweitert zu sein. Sk. *markata* (*maklara*) ist durch *mokomske* übersetzt. Das *-ske* ist nach den Herausgebern der Tocharischen Grammatik (S. 12) ein Deminutivsuffix. In dem toch. *mlowry arampāt* 'Affengestalt' kann ein Genitiv *mkowe* oder ein possessivisches Adjektiv *mlowi* stecken; auch der Plural *mkowān* 'Affen' läßt nicht erkennen, wie der Nom. Sing. lautete (Toch. Gr. S. 21, 51, 87). Immerhin dürfen wir mit Berücksichtigung der beiden Dialektformen als Stamm des Wortes doch wohl *molow-*, *mlow-* ansetzen. Da der Affe in Ostturkestan nicht heimisch ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Sk. *markata* (*maklara*) liegt trotz einer gewissen Ähnlichkeit lautlich doch zu weit ab, als daß es als Grundwort gelten könnte. Nun hat aber das Chinesische ein Wort für Affe: 沐猴 *mu-hou*, oder 猢猻 *mi-hou*, in alter Aussprache **muk-yeu* bzw. **miē-yeu*, das lautlich so gut zu den tocharischen und kučischen Formen stimmt, daß ich überzeugt bin, daß sie auf den chinesischen Wort beruhen¹⁾ Allein wenn auch *mewiyo* und *mokomske* dem Chinesischen entlehnt sind, so kann das doch nicht etwa beweisen, daß die kučische Liste direkt aus dem Chinesischen übersetzt ist. In der Liste des chinesischen Tierzyklus kommen gerade die Wörter, die das Kučische aufgenommen hat, gar nicht vor. Dort steht an neunter Stelle immer nur 猊 *hou* und an dritter Stelle 虎 *hu* 'Tiger', aber niemals ein Wort, das Katze bedeutet. Wie die Kučaner dazu gekommen sind, gerade das chinesische Wort für Katze auf den Tiger anzuwenden, bleibt überhaupt unklar. Durch den chinesischen Tierzyklus können also weder *mewiyo* noch *mokomske* dem Kučischen vermittelt sein, zur Zeit der Niederschrift unseres Blattes gehörten sie offenbar längst dem gewöhnlichen Sprachgut an, *mewiya* 'Tigerin' kommt

¹⁾ Ob das chinesische Wort und sk. *markata* weiter auf ein gemeinsames Urwort zurückgehen, wie Pelliot, *Sūtra des causes et des effets*, S. 53, N. 46 vermutet, ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen will. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß der Nachweis, daß Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entlehnt haben, auch für die Beurteilung des Verhältnisses von toch. *śiśal*, kuč. *šecake* 'Löwe' (Toch. Gr. S. 49) zu chin. 獅子 *schī-tsē* 'Löwe' ausschlaggebend sein dürfte. Der lautliche Gleichklang der Wörter ist so groß, daß an ihrem Zusammenhang kaum zu zweifeln ist, auch Pelliot, *T'oung Pao* 1931, S. 449 ist der Ansicht, daß das chinesische und das tocharische Wort nicht völlig getrennt werden können. Haben die Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entnommen, so werden sie auch den Löwen, den sie aus eigener Anschauung nicht kennen konnten, mit dem chinesischen Wort bezeichnet haben. Pelliot glaubt, daß chin. *schī(-tsē)* zu np. *šēr* 'Löwe' gehöre; die Möglichkeit eines Zusammenhanges läßt sich zur Zeit weder bestreiten noch beweisen.

Myw, das eher *mēō* oder *mēu* zu sprechen sein wird als *muō*, wie Muller annahm, findet sich in der gleichen Form SCE 301 Pelliot S VIII führt es neben 'ym'utsy, pyp'n, dyu, s'm als Beweis dafür an, daß der sogdische Text auf einem chinesischen Original beruhe. Allein in dem chinesischen Text ist das Wort, das durch *myw* wiedergegeben ist, doch nicht *mao*, sondern *hu*, und sicherlich stand *hu* auch in der Liste des Tierzyklus, die der Sogdier übersetzte. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß *myu* das gewöhnliche Wort für Tiger im Sogdischen war. Daß *myw* ebenso wie *kuč mewyo* im letzten Grunde auf dem chinesischen *mao* beruht, ist ebenso wahrscheinlich wie es unwahrscheinlich ist, daß Sogdier und Kučaner unabhängig voneinander dem Chinesischen das Wort für Katze entnommen haben sollten, um den Tiger zu bezeichnen, und wenn wir sehen, daß die Sogdier indische Fremdwörter aus dem Munde der Bewohner von Kuči in ihre Sprache übernahmen, so liegt die Annahme doch am nächsten, daß sie auch *myw* aus dem Kučischen entlehnten.

In den von Sir Aurel Stein in Tun huang aufgefundenen Urkunden in saksischer Sprache, die aus der Zeit zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert stammen, werden hiesweilen im Datum die Namen des Tierkreises zur Bezeichnung des Jahres verwendet. Konow hat AO VII, S 66f die sämtlichen Daten dieser Urkunden zusammengestellt. Dazu ist noch das Datum des saksischen Schriftstückes gekommen, das Konow in der mit F. W. Thomas gemeinsam veröffentlichten Abhandlung "Two Medieval Documents from Tun huang"¹⁾ herausgegeben hat und das der Sammlung des Baron A. v. Stael Holstein in Peking angehört.

Im ganzen liegen fünf Namen des Tierkreises in diesen Daten vor*, von denen nur zwei als völlig klar bezeichnet werden können²⁾:

- 1 *krrimgi salya* 'im Hahnenjahr'
- 2 *asa salya* 'im Pferdejahr'. Das Datum kommt in zwei Urkunden vor, das zweitemal mit der Angabe verbunden *naumye ksauna* 'im neunten Regierungsjahr'.
- 3 *praisa salya*, verbunden mit der Angabe *caulasamyi ksauna* 'im vierzehnten Regierungsjahr'. Ist dieselbe Ara gemeint wie in 2, so muß *praisa salya* 'im Schweinejahr' sein. Konow hält die Bedeutung 'Schwein' für *praisa* für wahrscheinlich.

* *sn m n'k' stn k* 'Badeteich', das Anm 9 als eigentlich 'Bade Naga Ort' erklärt wird, bemerkt Herr Dr. Lentz, *n'k* ist hier mit dem vorhergehenden Wort zusammenzulesen und einfach das gleichlautende sogdische Suffix für Adjektiva und Nomina agentis, die Benveniste, Gramm. sogd. II, S 95, behandelt ebenso wohl in *pr n k' stōj* bei Reichelt II, 70-34f, etwa 'im glückbringenden Jahre' (kaum richtig Benveniste, JRAS 1933 S 59) dagegen *n k' k* 'Nāgas bereits Dirlikanakhias 6.

¹⁾ Royal Frederik University Publications of the Indian Institute I, 3 S 131ff.

²⁾ I in sechster findet sich vielleicht in *asa salya*. Das kann wie Konow bemerkt, nicht 'im sechsten Jahre' bedeuten, wie Hoernl meinte sondern höchstens 'im Jahre 100', *asa* ist aber wahrscheinlich überhaupt kein Zahlwort.

- 4 *sahaicā* oder *sahaici sālya*, nach Konow wahrscheinlich 'im Hasenjahr', da *sah sahe* 'Hase' ist
- 5 *madala sālya* Konow übersetzt 'in the mandala (?) year' und meint, das *mandala*- oder 'Kreis' Jahr könnte das erste Jahr des Zyklus, das Mausejahr, sein. Ich halte das für wenig wahrscheinlich und möchte eher glauben, daß *madala* auf das *mandilya*, das wir in der Sanskrit-Liste des Blattes aus Šorēuq finden, zurückgeht oder wenigstens damit zusammenhängt. Die Bedeutung wurde dann 'im Fledermausjahr' sein.

Vedisch *hesant, heṣa, heṣas*.

RV 5, 84 ist ein kleines Lied an die Erde. Die zweite Strophe lautet *stómāsas trā vicāriṇi prdī stobhanty aktubhiḥ | pra yd idjam na hesantam peruṃ asyasy arjuni*. Die Worte *idjam ná hesantam* haben verschiedene Deutungen gefunden. Ehe wir uns aber mit diesem Vergleich beschäftigen, wird es nötig sein, zunächst einmal den Sinn der ganzen Strophe, soweit es möglich ist, klarzustellen. Die Schwierigkeit liegt in dem Wort *peru*. Während Roth *pēru* von *pi* 'schwellen', *peru* teils von *pṛ* 'hinüberfahren', teils von *pā* 'trinken' ableiten wollte, scheint sich nach den Ausführungen Pischels (Ved Stud 1, 81ff), Baunacks (KZ XXXV 520ff) und Oldenbergs (Rgveda 1, 44f), jetzt allgemein die Ansicht durchgesetzt zu haben, daß *peru* und *peru* sich nur durch den Akzent unterscheiden und beide von der Wurzel *pi* herzuleiten sind¹⁾. Auch Geldner Übers 1, S 195 hat sich dem angeschlossen und ist nur noch wegen des *peru* in 1, 158, 3 in Zweifel. Vielleicht wird man als Grundbedeutung von *peru* eher 'schwellen machend', 'befruchtend' als 'strotzend' anzusetzen haben. Doch möchte ich hier auf das Wort nur soweit eingehen, als es zur Erklärung unserer Strophe erforderlich ist. Pischel, Ved Stud 1, 89, faßt *peru* hier als den 'Schwellenden', d. h. den 'Keim', den 'Samen', allein dazu stimmt schlecht das mit *peru* verbundene *pra-as*, das doch die heftige Bewegung des Vorwärtsschleuderns ausdrückt und kaum von dem sanften Hervortreiben schwellender Keime gebraucht sein kann. Alle anderen Erklärer, mögen sie *peru* von *pṛ* oder *pi* ableiten oder auf jede Ableitung verzichten, beziehen das Wort auf eine Erscheinung im Luftraum. Ludwig, Kommentar wollte es von dem Blitze verstehen, ohne eine Begründung zu geben. Bergaigne, Rel Véd 1, 191, bezog es auf Grund seiner Theorie von dem Verhältnis des Soma zum Blitz auf den Soma in der Form des Blitzes. Roth im PW und Geldner, Gloss, dachten an die Wolke, wenn auch Roth sie als 'die ziehende' (von *pṛ*), Geldner als 'die schwellende, sich vollsaugende' (von *pi*) deutete. Graßmann übersetzte *peru* hier durch 'Regen', obwohl ihm die Herleitung von *pr* das

¹⁾ So auch Leumann. Et Wb S 100, dessen Auffassungen von 5, 84, 2 und TS 3, 1, 11, 8 ich aber nicht teilen kann.

nicht gerade leicht machte, auf dieselbe Bedeutung wurde Baunack (KZ XXXV, 532f.) bei seiner ausführlichen Untersuchung des Wortes geführt und schließlich hat auch Geldner (Übers. zu 1, 158, 3) sie angenommen. In der Tat kann von den Deutungen auf Blitz, Wolke oder Regen nur die letzte in Betracht kommen, nur für sie lassen sich auch andere Zeugnisse beibringen. Mit dem Spruche *ddanarah stha perarah stha* (Taitt. Ār. 4, 8, 3, 5 7, 4, Maitr. S. 4, 9, 7¹⁾) werden die Zitzen der Kuh berührt. In derartigen Formeln pflegt ein Begriff durch zweisynonyme oder doch wenigstens in der Bedeutung einander sehr nahe kommende Wörter ausgedrückt zu werden. Man darf also aus jener Formel schließen, daß *peru* etwas ganz Ähnliches bezeichnet wie *ddnu*, das Flüssigkeit und in den meisten Fällen den Regen bedeutet²⁾.

Klarer noch tritt die Beziehung auf den Regen in der Strophe TS 3, 1, 11, 7 8 hervor: *udapruto marutas tām iyarta vṛstim yē vīśve maruto junanti | kṛśāti gārda lanyeva tundaṁ perum tuṅyānd palyeva jayd*. Mit nicht unerblicklichen Abweichungen kehrt die Strophe auch AV 6 22 3 wieder. Dort lautet sie: *udapruto marutas tām iyarta vṛstir yē vīśva nivatas prndti | ejāti glāha lanyeva tunnairum tundaṁ palyeva jayd*. Die erste Hälfte der Strophe kann in keinem der beiden Texte richtig überliefert sein. In der TS ist wahrscheinlich *marutas* wie im AV zu lesen. Erreget die in Wasser schwimmenden Maruts die sämtlichen Maruts, die den Regen in Bewegung setzen. Dieser Teil der Strophe ist, wie Fischel, Ved. Stud. 1, 82 gesehen hat, RV 5 58 3 nachgebildet: *dī to yantūdāvāhso adya vṛstim yē vīśve maruto junanti*. Im AV ist der zweite Padā vielleicht erst nachträglich umgestaltet, doch ist dabei unterlassen worden, *marutas tām* in *marutas tdm* zu verändern, denn der beabsichtigte Sinn ist hier offenbar: 'In Wasser schwimmend, ihr Maruts, erreget solchen Regen, der alle Täler anfüllt³⁾'. Allein wie dem auch sein mag, jedenfalls ist hier von dem Regen die Rede, den die Maruts strömen lassen. Vorgänge beim Monsunregen werden daher offenbar auch in der zweiten Strophenhälfte geschildert und zwar unter Bildern, die der Erotik entnommen sind.

Im Gegensatz zu Fischel bin ich der Ansicht, daß wir von dem Text der TS ausgehen müssen. Das *ejāti* des AV mag ebensogut sein wie das *kṛśāti* der TS, aber *glāha* und *tundaṁ* sind, wie sich nachher zeigen wird, falsche Lesarten und *erum* für *perum* ist höchst verdächtig, ein Wort *eru*

¹⁾ Hier in den Handschriften *prāraṇa prarava*. In Taitt. Ār. fehlt das zweite *stha*.

²⁾ Geldners Ausführungen über *ddnu* Ved. Stud. 3 43f. überzeugen mich nicht. Ich kann nicht zugeben, daß *ddnu* irgenwo Gabo bedeutet. Mit *dī* geben hat *dīnu* so wenig zu tun wie sk. *ddina* Brunstsaft des Elefanten oder av. *dīnu* 'Fluß'. Die Erklärung des Kommentars zu der Stelle des Taitt. Ār. *ddanarah kṣiradānakūṣṭhā perarah vatsena pātum yogāḥ* ist sicherlich falsch.

³⁾ Anders beurteilt Fischel das Verhältnis der Lesarten. Meines Erachtens kann die Fassung der TS auch darum den Anspruch erheben als die älteste zu gelten, weil die TS in der zweiten Hälfte sicherlich ursprünglicher ist.

kommt sonst jedenfalls nicht vor. Als Subjekt von *éjāti* oder *krósāti* ergänzt Pischel aus der ersten Strophenhalfte *vrstih*: 'er (der Regen) möge herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt) [oder TS.: er möge rauschen wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit)], wenn sie gebraucht wird, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis eingestoßen wird.' Richtig ist hier sicherlich *tunnd* im Sinne von *śnathid vaitasēna* in 10, 95, 4 gefaßt; im übrigen aber halte ich die Übersetzung der Strophe für ganzlich verfehlt.

Zunächst kann ich nicht zugeben, daß *gārda* geil¹⁾ bedeutet. Nach Pischel hegt *gārda* in *garda-bhā* 'Esel' vor. 'Der Esel aber ist ein geiles Tier und war als solches den Indern bekannt.' Pischel führt aus den Dharmaśāstras und der klassischen Literatur einige Stellen an, die das mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Aber damit ist doch noch nicht bewiesen, daß der Esel seinen Namen nach dieser Eigenschaft erhalten habe. Es ist für die Erklärung Pischels schon nicht günstig, daß in der vedischen Literatur, obwohl dort der Esel öfter erwähnt wird, von seiner Geilheit, soweit ich sehe, niemals die Rede ist²⁾, und noch bedenklicher muß es doch stimmen, daß von den zahlreichen Namen für den Esel, die die Lexikographen anführen³⁾, ein einziger, **smarasmarya* (Trik), auf seine Verliebtheit anzuspielden scheint. Alle übrigen nehmen, soweit sie verstandlich sind, auf andere Eigenschaften des Tieres Bezug. Warum er

¹⁾ Nach Sāyana soll *gardā bubhukṣitā* 'hungrig' bedeuten. Das ist ebenso aus den Fingern gesogen wie seine Erklärung von *perum* durch *pāṇḍikāmām*. Sāyanas ganze Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist so unsinnig, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Trotzdem hat Prellwitz, BB XXII, 100, *garda* 'hungrig' seiner Etymologie von *gardabha* zugrunde gelegt.

²⁾ Die Angaben, auf die sich Pischel beruft, beweisen in dieser Hinsicht nichts. In AV 6, 72, 3, einem Zauberspruch für die Gewinnung männlicher Kraft, wird nur die Größe des Penis des Esels, aber ebenso auch die des Rhinoceros, des Elefanten und des Pferdes hervorgehoben: *yávac angīraso pāṇḍasakro dūstīraso gāradabho ar yat | yávac aśvasya vājīnas tāvat te vardhatām pasah*. *Dvīrētas* ist der Esel nicht wegen seiner Geilheit, sondern weil er nicht nur die Eselin, sondern auch die Stute befruchtet, die übrigens deswegen selber *dvīrētas* genannt wird, siehe TS 7, 1, 1, 2f. *agnīṣṭo mēna vai prajāpatiḥ prajā asṛjata tā agnīṣṭomēnava pary agnīnāt tāsām parigrhītānam akūtarō* 'ly apratata tasyānuhāya rēta ādatta tad gardabhē ny āmārē tasmād gardabhō dvīrētā atho āhur itadabayan ny āmārē it tasmād vadabā dvīrētā atho āhur prajāsu ny āmārē it tasmād yamau jāyete tasmād āsvatārō na pra jāyata dītareti hi'. Ich füge noch hinzu, daß auch die Bemerkung MS 3, 1, 6, daß der Esel der *vīryāttama* aller Haustiere sei, nicht etwa auf seine Zeugungskraft, sondern auf seine Stärke Bezug nimmt. Das geht klar aus dem Zusammenhang hervor: *sthīro bhava vīdvāṅgā it gardabha ādadhāti vīryām asmin dadhāti tasmāt sarvesām paśūnām gardabhō vīryā vattamo vīryām hy asmin dadhatīśvarō vā eṣō ntarikṣasād bhūtv prajā hīṁsīto*. In der entsprechenden Stelle des Kāth 19, 5 heißt es deutlicher, daß der Esel am fähigsten sei, Lasten zu tragen: *sthīro bhava vīdvāṅga it gardabha eva sīhemānam dadhāti tasmād eṣa paśūnam bhārabhāritamah*. Vgl. auch Śat Br 6, 4, 4, 3.

³⁾ Eine nahezu vollständige Liste findet sich in der *Vajayantī* 70, 130ff.

cahrnat 'der mit einem Rade oder mit Radern versehene' (Am Hal Hem Vaij Śis 5, 8)¹⁾, **nem* 'Radfelge' (Vaij) und **śala* 'Stachel' (Vaij) heißt, weiß ich nicht zu sagen, Hemacandra gibt **śala* die Bedeutung 'Kamel' Ein Lehnwort wird **lohinta* (Vaij) sein, tamil *larudei*²⁾ klingt an Er heißt *vāha* 'Zug oder Reittier' schlechthin (Vaij) wie auch Pferd und Ochse, *bāleya* scheint ihn als 'den für Kinder zum Reiten geeigneten' im Gegensatz zum Pferd zu bezeichnen Ein halb spöttischer Hinweis auf diesen Gegensatz liegt auch in **grāmyāśa* (Triḥ) 'Dorfpferd' vor Er ist **bhārasa* (Vaij) 'der Lasten zu tragen vermag', **bhāraāḥa* (Rājan) 'der Lastträger'³⁾ Mit Rücksicht auf die Maultierzucht wird er **radabāpati* 'der Gatte der Stute' (Vaij) genannt Ein Scherzname ist offenbar **cira mehin* 'der lange Seichende' (Hem Triḥ Vaij) Nach der Farbe seines Felles wird er *dhusara* 'der Graue' (Hem an Rajan Med), **renurāsita* 'der Staubbedeckte' (Triḥ) genannt, nach seinen Ohren **dhumrakarna* 'Grauohr' (Vaij) und **sanlukarna* 'Spitzohr' (Hem Triḥ) Auf seiner rauhen Stimma beruht der Name **ruksasiara* (Vaij), vielleicht auf *khara*, das als Adjektiv häufig von der rauhen Stimma gebraucht wird⁴⁾ Hierher gehört sicherlich auch das seit dem RV bezeugte *rdśabha* Daß *rdśabha* etwa als 'dar Besamande' mit *rasa* zu verbinden sei, halte ich für ausgeschlossen da *rasa* nicht das alte und eigentliche Wort für sperma ist, auch in formaler Beziehung wurde die Ableitung die größten Schwierigkeiten machen Unādis 3, 125 wird *rasabha* von *rās sabde* abgeleitet Als den 'Schreier' haben die Inder den *rāsabha* stets aufgefaßt siehe z B TS 5, 1, 5, 6 *ndnanad rdsabhak patiety aha rdsabha ity hy etam rsayo 'radan*, Mhh 2, 43 1 (von Śisupala) *rasabhārāśasadrśam rarasa ca nanāda ca* Da *ras* und *rās* 'schreien' in der Sprache laßen, sehe ich nicht ein, was gegen diese Erklärung sprechen sollte Daß von allen Lebensäußerungen des Esels das Schreien die auffälligste ist, dürfte jedem bekannt sein, der jemals in einem Lande gewesen ist, wo die Eselszucht blüht ich halte es für unnötig aus der indischen Literatur dafür Zeugnisse anzuführen⁵⁾ Als den 'Schreier' erklären die Inder aber auch *gardabha* Unādis 3, 122 wird es

¹⁾ Mallinatha zu Śis 5 8 bemerkt *cahravad bhramav an asyastiti cakritean*, was vielleicht richtig ist

²⁾ Mit dem tamil Wort scheint malansich *lāldai* zusammenzuhängen

³⁾ Vgl die oben angeführte Stelle Kaṭh 19 5

⁴⁾ Das ist offenbar die indische Auffassung Katyāyana, Vartt zu Pān 5 2, 107 leitet *khara* von *khā* ab Die Kāṭhika bemerkt dazu *khām asyasti kanthavācam malat kharah* Da aber *khara* 'Esel' in der älteren Sprache nicht vorkommt — nach dem PW stammt der älteste Beleg aus Katy Śrautas —, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß es im Indischen Lehnwort aus dem Iranischen (av *ram* np *zar* 'Esel') ist

⁵⁾ Doch ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß schon RV 1, 20, 5 AV 8, 6 10 10 1, 14 auf das Geschrei des Esels Bezug genommen wird Daß das Schreien des Esels oft ein Zeichen seiner Verliebtheit ist, soll natürlich nicht gelten werden

auf *gard śabde* zurückgeführt. Diese Wurzel ist auch nicht etwa nur eine Erfindung der Grammatiker um der Etymologie von *gardabhā* willen, sondern kommt tatsächlich in der alten Sprache vor. Tāndya-Br. 14, 3, 19 wird erzählt, daß Agni mit dem Wunsch, ein Speisesser zu werden, sich der Buße hingab und das Gauṇḡava Sāman erschaute, wodurch er ein Speisesser wurde: *yad annaṃ tittvāgardad yad aḡaṅgūyat tad gauṇḡavasya gauṇḡavatram* 'weil er die Speise gefunden hatte, aufschrie, weil jauchzte, daher kommt die Gauṇḡavaschaft des Gauṇḡava'. Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *gardabhā* spricht schließlich auch, daß von demselben *gard* **gardanaka* (Vaij.) gebildet ist, das ein Name des Esels ist, wie etwa *bhaṣaṇa* 'der Beller' ein Name des Hundes. Dies *gardanaka* zeigt auch, daß man *gardabhā* nicht etwa durch Annahme von Hauchdissimilation aus **gardhabha* erklären darf, wie Graßmann, Wb., es tat und wie noch Oldenberg, Rgveda II, 73, es für möglich halt¹⁾.

Ist *gardabhā* nicht 'der Geile', so ist damit Pischels Bedeutungsansatz für *gārda* der Boden entzogen. Es erubrigt sich daher auch jedes nähere Eingehen auf Pischels Ausführungen über das Verhältnis der Wurzel *gardh* 'gierig sein' zu der angeblichen Wurzel *gard* in derselben Bedeutung und weiter zu einer mit *gardh* identischen Wurzel *glah* = alterem **gladh* = **gradh*, die nach Pischel in dem *glāhā* der AV Fassung unserer Strophe stecken soll. Daß *glah* 'wurfeln', *glaha* 'der Griff beim Würfelspiel' etwas mit *gardh* 'gierig sein' zu tun haben sollte, wie Pischel annimmt, dürfte wohl niemandem einleuchten, *glah* ist selbstverständlich aus *grabh* entstanden. Von diesem *glah* läßt sich das *glāhā* der AV-Strophe sicherlich nicht herleiten. Nun steht aber in einer Reihe von Handschriften gar nicht *glāhā*, sondern *galhā*, und so hat auch Sāyana gelesen, da er das Wort von

¹⁾ Für den Zusammenhang von *yada* 'dumm' mit *gardabhā*, den schon Fick, OuO 3, 311, vermutet hatte, ist später Bloch, Wörter und Sachen II, 8, eingetreten. Er besteht sicherlich nicht. *Gardabha* macht durchaus den Eindruck, erst im Indischen als Name des Esels geprägt zu sein. Ich halte daher auch den Zusammenhang von *gardabha* mit lat *burdo* 'Maultier', den zuerst Froehde, BB VIII, 167, vermutet und Prellwitz, BB XXII, 100, 127, von falschen Voraussetzungen über die Etymologie von *gardabhā* ausgehend, näher zu begründen versucht hat, für wenig wahrscheinlich. Noch weniger überzeugt mich die Zusammenstellung mit ags engl *colt* 'Füllen', die auf Benfey, OuO III, 311, zurückgeht und von Wackernagel, Aind Gr I, 171; 216, und Johansson, KZ XXXVI, 376, angenommen ist. Dem *colt* liegt doch offenbar der Begriff des jungen Tieres zugrunde, es konnte daher eher zu *gadi*, *gali* 'junger Ochse' (Rajan), 'Ochse, der noch nicht ziehen will' (Hem) gehören, doch vgl. Petersson, KZ XLVII, 242. Es schien mir nötig, auf die Etymologie von *gardabha* näher einzugehen, weil die meiner Ansicht nach unhaltbaren Erklärungen Pischels in die Handbücher übergegangen sind und dort zum Teil gebucht werden, als ob sie gesicherter Besitz wären, siehe z. B. Uhlenbeck, Aind. etym. Wb. unter *gardabhas*, *gārdā*, *gāldā*, Walde, Lat. etym. Wb. ² unter *burdo*, Waldo Pokorny, Vgl. Wb. I, 614, Schrader-Nehring, Reallexikon ³ I, 271. Nachtraglich sehe ich übrigens, daß schon Leumann, Et. Wb. S. 85 Anm., die richtige Etymologie von *gardabha* vermutet hat.

garh galh kulsayam herleitet¹⁾ Aber auch *galha* wenn wir es als Synonym von *garhā* fassen wollten paßt nicht hierher Sayana deutet *gālha* völlig willkürlich als die Stimme des mittleren Raumes in der Form des Donners seine ganze Erklärung der Strophe verrät nur zu deutlich daß er ihren Sinn nicht verstanden hat Wenn nun dem *galha* in TS *garda* gegenüber steht so scheint es mir ohne weiteres klar daß *galha* aus *galda* verderbt ist Da die Verbindung *ld* überhaupt nur in diesem seltenen Wort vorkommt lag die Verwechslung mit *lh* nahe auch graphisch waren sich die Zeichen für *lda* und *lha* zu allen Zeiten ähnlich Im Āpast Śrautas 8 7 10 ist *galda* gar zu *galga* entstellt

Das Wort *galda* ist uns aus dem Veda bekannt und ich stimme darin mit Pischel überein daß es mit dem *garda* von TS identisch ist In unserer Strophe steht es dem *garda* von TS gegenüber wie *udapluto* das in der Mehrzahl der Handschriften der Vulgata des AV und in Pūpp steht und in den Text hatte aufgenommen werden müssen dem *udapruto* von TS *Galdā*²⁾ wird Naigh 1 11 unter den *raṇnamani* aufgeführt Damit ist an und für sich nicht viel anzufangen Im RV findet es sich 8 1 20 *mā tva somasya galdaya sāda yācann ālam gird | bhāruṃ mrgam na saranesu cūkrudham ka īsanam na yacisat* Yaska führt die Strophe 6 24 an und erklärt *sōmasya galdaya* durch *somasya galanena* ebenso Sayana durch *somasya galanenasarānena* Benfey Gloss zum Samav setzte für *galda* Ton welcher durch Herabtropfen einer Flüssigkeit entsteht Roth im PW Abgießen Abseihen später im pw etwa Gerinne Geriesel an Graßmann übersetzt *sōmasya galdaya* beim Somastrom Ludwig mit des Soma Klimpfern Ganz anders Pischel Er laßt *sōmasya* von *saranesu* abhängen und verbindet *galdaya* das er seiner Deutung von *garda* entsprechend als Adjektiv faßt mit *gird* So kommt er zu der Übersetzung Möge ich dich nicht erzürnen wie ein wildes Tier wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe Wer wurde wohl nicht einen mit Bitten angehen der sie ihm gewahren kann Ganz abgesehen davon daß die von Pischel angenommene Bedeutung von *galda* wie oben gezeigt völlig in der Luft schwebt erscheint mir diese Übersetzung schon deshalb unmöglich weil sie eine Verschränkung der Worte des Textes voraussetzt durch die der Satz geradezu unverständlich wird Pischel hat später KZ VLI 183 seine Erklärung gegen den Vorwurf daß *galdaya* zu weit entfernt von *gird* stehe durch den Hinweis zu rechtfertigen gesucht daß die dazwischen stehenden Worte³⁾ als Parenthese genommen werden mußten Ich halte auch eine solche Parenthese für ganzlich un-

¹⁾ In der Ausgabe ist *galha* statt *galha* gedruckt

²⁾ Mit dem Akzent auf der letzten Silbe Roths sorgfältige Handschrift I 1 lost aber *galdā* Die zweite Rezension fügt noch *galdak* hinzu Naigh 4 3 wird *galdak* angeführt

³⁾ Pischel meint *galdayā sādā yācann ālam gird*

wahrscheinlich, aber das ändert schließlich doch nichts an der Tatsache, daß man bei Pischels Auffassung *somasya* nicht nur über die Parenthese, sondern auch über den Vergleich hinüber mit dem erst in der zweiten Strophenhälfte erscheinenden *sāranesu* verbinden mußte, eine Konstruktion, die ich für ausgeschlossen halte¹⁾

Wer, ohne durch etymologische Spekulationen voreingenommen zu sein, an die Erklärung der Strophe herantritt, wird es doch wohl für das wahrscheinlichste halten, daß der Dichter hier die Befürchtung ausspricht, mit seinem bestandigen Heischen durch Opfer und Gebet oder Lied den Gott erzurnt zu haben. Opfer und Gebet oder Lied werden immer wieder als die beiden Mittel, durch die man die Gaben der Götter erlangt, neben einander genannt, hier wurden sie durch *somasya galdā* und *gir* bezeichnet sein. Daraus wurde sich zunächst ergeben, daß *galdā* Substantivum ist, wie in Naigh und Nir angegeben wird. Was die Bedeutung betrifft, so kommen, soweit ich sehe, die folgenden Möglichkeiten in Betracht: entweder ist *galdā* etwas wie Darbringung, Pressung oder Seihung oder es geht auf das Gerausch, das der fließende Soma macht — das Rauschen des Soma könnte dem Liede (*gir*) gegenübergestellt sein —, oder aber *somasya galdā* ist soviel wie *somasya dhārā* (9, 80, 1, 9, 87, 8), wenn auch eine vorläufig nicht faßbare Bedeutungsnuance vorliegen mag. Die erste Möglichkeit können wir schon jetzt mit Rücksicht auf das *gārdā galdā* der Strophe von TS AV ablehnen, was immer das Wort an jener Stelle bedeuten mag, von Darbringung, Pressung oder Seihung kann dort nicht die Rede sein. Die Entscheidung zwischen den beiden anderen Möglichkeiten scheint mir die Strophe zu bringen, die Yāska Nir 6, 24 als zweites Beispiel für das Wort, aber mit Endbetonung (*galdd*), anführt: *ā tīā vīśantv indava ā galdā dhamaninām*. Sie begegnet, wie Pischel, KZ XLII, 183 gesehen hat, vollständig, aber mit *mā* anstatt *tīā*, Mān Śrautas 1, 7, 2, 18: *ā mā vīśantv indava ā galdā dhamaninām | rasena me rasam prna iājino me yajñam iahān*). Die ersten drei Padas der Strophe aber mit der verderbten Lesart *galgā dhamaninām*, stehen auch Āp Śrautas 8, 7 10. Pischel wollte zunächst *āgaldā* als ein Wort fassen, hat aber das später, a a O, selbst wieder aufgegeben, mir scheint es unzweifelhaft, daß zu *ā* im zweiten

¹⁾ Auch Oldenberg hat sich Rgveda 2, 37 ziemlich ausführlich über die Stellen, die das Wort *galdā* oder *galdd* enthalten ausgesprochen. In 8, 1, 20 soll *somasya galdāya* Adjektiv zu *girā* sein und ungefähr bedeuten 'von Soma voll', 'von Soma befruchtet', oder *somasya galdāyā girā* ist annähernd 'durch des Soma anfeuernde Kraft (belebenden Strom?) und durch mein Gebet' oder minder wahrscheinlich 'durch das belebende Kraft für den Soma bildende Gebet'. Da das alles, wie Oldenberg selbst hervorhebt, vage Vermutungen sind, wird man es mir kaum verdenken, wenn ich auf sie nicht näher eingehe.

²⁾ So nach Pischel mit M¹ C statt *rahani* zu lesen. In der richtigen Lesung findet sich der Pada MS 1, 10 9, KS 36, 4. Der Pada *ā tīā vīśantv indava* steht RV 1, 18, 1, 8, 92 22 usw.

Pāda wiederum *viśantu* zu ergänzen ist Pischel übersetzt die Strophe des Mān Śrautas 'eindringen möge in mich der Soma, eindringen, indem er die Adern anschwellen macht Fülle mit Saft meinen Saft an, die Pferde mögen mein Opfer ziehen' Sicher ist hier *dhamaṇi* richtig mit 'Ader' wiedergegeben Roth fuhrte im PW die Stelle aus dem Nir als Beleg für die Bedeutung 'Rohr', 'Pfeife' an und vermutete, daß mit den *dhamanayah* hier die Röhren aus denen der Soma abfließt, gemeint sein könnten¹⁾ Allein das ist unmöglich, denn wenn wir auch annehmen müssen, daß *dhamaṇi*, das deutlich eine Ableitung von *dhām* 'blasen' ist, einmal die Bedeutung 'Blasrohr', 'Rohr', 'Pfeife' gehabt haben muß, ehe es die Bedeutung 'Ader' annehmen konnte, so ist es doch eine Tatsache, daß es im Veda nur in der Bedeutung 'Ader' gebraucht wird (AV 1, 17, 2, 3, 2, 33, 6, 6, 90, 2, 7, 35, 2, Chānd Up 3 19, 2) Auch an der einzigen Stelle des RV, wo *dhamaṇi* erscheint, in 2, 11, 8, ist es meines Erachtens nicht das 'Pfeifen', wie Roth annahm, oder gar der 'Schall', wie Geldner übersetzt, sondern die 'Ader' Den Beweis dafür kann ich hier nicht liefern, da er ein näheres Eingehen auf die bisher mißverstandenen Strophen 2, 11, 7 und 8 erfordert, es muß hier die Feststellung genügen daß *dhamaṇi* dort jedenfalls nicht 'Rohr' bedeutet²⁾ Sehr zweifelhaft ist es mir, ob Pischel recht hat, wenn er *galdd dhamaninām* dem *indarāḥ* gleichordnet und in *galddh* den Nom Plur masc eines Adjektivs *galda* sieht Wie man diesem *galda* die Bedeutung 'anschwellen machend' zuweisen kann, wenn man das Wort auf ein angebliches *gard* 'gierig geil sein' zurückführt, ist mir nicht verständlich Will man um der Endbetonung willen in *galddh* ein Nomen agentis sehen so kann man es allenfalls als 'fließen machend' erklären Ich glaube aber nicht, daß wir der Akzentverschiedenheit von *galdd* und *galddh* solches Gewicht beilegen dürfen zumal die Formen aus verschiedenen Traditionskreisen stimmen Ich möchte noch in *galddh* das feminine Substantiv sehen und *galdd dhamaninām* mit dem *trā* auf eine Stufe stellen Dann kann es nur etwas wie *dhdrāḥ* sein und wir müssen übersetzen 'in mich sollen die Somatropfen eingehen, eingehen in die Ströme der Adern' Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird, wie mir scheint, durch den dritten Pāda bestätigt, wo von der Auffüllung des Saftes (= *galdd dhamaninām*) durch den Saft (= *indarāḥ*) die Rede ist

Mag man aber noch über *galddh* denken wie man will jedenfalls ist *galdd* in RV 8, 1, 20 Substantivum und so kann auch in dem Satze, von dem wir ausgingen, *krśāsī gardā (ējāti galddā) kanyera tunnd, gārdā galddā* nur Substantivum sein Dann aber muß es weiter das Subjekt zu *krśāsī ējāti* sein Das ist schließlich doch auch der Eindruck, den man beim un-

¹⁾ Siehe die Bemerkung unter *galda* Nur Frluterungen S 91 hatte er die *dhamanayah* als 'die Zischenden' gedeutet

²⁾ *dhamaṇi* bedeutet überhaupt in mal. wdr r im Sk noch im Pal. 'Rohr'. 'Pfeife'

befangenen Lesen der Worte von vornherein erhält Nach Pischel, der als Subjekt von *krósāti éjāti* den in der ersten Strophenhälfte genannten Regen (*īrstih*) betrachtet, mußte *gardā galdā* ausschließlich dem Vergleich angehören, *lanya* also in ungewöhnlicher Weise mit zwei Prädikaten verbunden sein, von denen das erste noch dazu ziemlich überflüssig ist. Nun heiße sich *gardā galdā* nach dem, was wir bisher über seine Bedeutung ermittelt haben, wohl auch als ein Ausdruck für den Regen erklären, aber es erscheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, daß hier von dem Regen gesagt sein sollte, er schreie oder gerate in heftige Bewegung. Wie die Vergleiche deutlich erkennen lassen, wird der Vorgang des Monsunregens hier wie auch sonst öfter unter dem Bilde der Begattung dargestellt. Dabei kann der Regen selbstverständlich nur als der Same erscheinen. Die Rolle des Befruchtenden fällt an anderen Stellen Parjanya zu oder den Maruts, die Empfangende ist gewöhnlich die Erde, bisweilen treten an ihre Stelle die Pflanzen. So heißt es von Parjanya 5, 83, 7 *gārbham ā dhāh*, 7, 101, 6 *sā retodhā vrsabhāh śasīatīnām*, 5, 83, 4 *yat parjanyaḥ prthivīm retasdrati*, AV 8, 7, 21 *yadd iah (osadhīh) prsnimatarah parjanyo retasdrati*, 5, 83, 1 *kāmīkradad vrsabhō jīradānū reto dadhāty ōsadhīsu garbham*, von den Maruts 5, 58, 7 *prathista yāman prthivī cid eśām bharteva garbham sīam ic charo dhuh*¹⁾. Auch in unserer Strophe muß *gardā galdā*, wie der Vergleich mit der *lanyā tunnā* zeigt, die Empfangende sein, als Befruchter sind offenbar die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann *gardā galdā* allerdings auf keinen Fall Erde²⁾ oder Kraut bedeuten, womit sich auch die ihr zugeschriebenen, durch *krósāti* oder *éjāti* ausgedruckten Tätigkeiten kaum vereinigen ließen. Wohl aber paßt das Schreien oder Toben zu *gardā galdā*, wenn es etwas wie Strom bedeutet, die sichtbarste Wirkung des Monsunregens ist es, daß sich auch die kummerhehsten Wasserläufe in brausende Ströme verwandeln. RV 5, 59, 7 wird von den Rossen der Maruts gesagt, daß sie die Bäche des Berges herabstürzen machten *āsvāsa eśam pra parvatasya nabhandām acucyanuh*, und so erklärt sich auch der in RV 10, 75, 5 genannte Flußname *Marudīrdhā*, es ist der Fluß, dessen Mehrer die Maruts sind, der durch die Maruts wächst. Wenn das Brausen der *gardā-galdā* hier als ein Schreien oder Kreischen hingestellt wird, so mag das durch den Vergleich beeinflußt sein, aber auch 4, 18, 6 heißt es von den Gewässern, die Vṛtras Felsenwall durchbrochen haben *cid arsanṭy alalābhavantur pīdvarir va samkrōśamānāh*. Vielleicht können wir jetzt auch die Bedeutung von *gardā-galdā* noch etwas genauer bestimmen. Wenn von der *galdā* des Soma den *galdh* der Adern geredet wird und an unserer Stelle offenbar ein kleiner Wasserlauf gemeint

¹⁾ Vgl. auch 5, 83, 6 *prā pinrata vṛṇo āsvasya dhādh*, wofür AV 4, 15, 11 *pra pyājatām vṛṇo āsvasya rēlah* liest.

²⁾ Der Versuch von Florenz, BB XII, 276ff., das angebliche *glahā* des AV als Erde zu deuten ist natürlich unmöglich.

ist, so durfte sich für *gardā galdā* die Bedeutung 'Geriesel, Rinnsal, Bach' ergeben, Roths Ansatz im pw bestätigt sich also. Auf die Etymologie des Wortes, die nicht von vornherein klar ist und daher für die Feststellung der Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, möchte ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das Verhältnis von *galdā* zu *gardā* in lautlicher Hinsicht, diese Fragen können nur in größerem Zusammenhang behandelt werden.

Die Erklärung von *galdā* ist auch für die Auffassung der Worte *perum tuṅyāṇḍ patyera jāyḍ* von Bedeutung. Pischels Annahme, daß *peru* hier penis sei, ist schon deshalb ganz unwahrscheinlich, weil diese Bedeutung dem Worte jedenfalls an keiner anderen Stelle zukommt. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß das im AV dafür eingesetzte *éru* den penis bezeichnet. Pischel leitet es von *ṛ* 'sich aufrichten' ab, später, KZ XLI, 184, hat er es mit *sk* *erakā* *p* *eraka* 'Schilfrohr' zusammengestellt und darauf hingewiesen, daß Wörter für Rohr wie *nada*, *śaryā*, *ṛautasa* im Veda auch für membrum virile gebraucht wurden. Meines Erachtens trifft das weder für *nada* noch für *śaryā* zu und jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen *eraka* und *éru* ebenso unsicher wie der zwischen *pela* 'Hode', *p* *pelaka* 'Hase' und *peru* (Ved Stud 1, 91), so daß daraus keine Schlüsse gezogen werden können. Ganz unwahrscheinlich ist weiter auch die Konstruktion, die Pischel bei seiner Erklärung von *péru* annehmen muß, wie sollte *tuy* oder *tud* dazu kommen mit dem doppelten Akkusativ verbunden zu werden? Dazu kommt endlich, daß *pérum tuṅyāṇḍ* (oder *erum tundāṇḍ*) bei der Pischelschen Auffassung ausschließlich dem Vergleich angehören mußte, während es doch naheliegt, es auch auf *galdā-gardā* zu beziehen.

Die richtige Erklärung von *péru* hat, wie mir scheint, Baunack, KZ XXXV, 532 gefunden, indem er mit unserer Stelle 1 105 2 vergleicht *artham id id u arthina d jāyḍ yuvate patim | tuṅyḍte vrsnyam payah paridḍya rasam duhe* 'das Ziel (erreicht) wahrlich wer ein Ziel hat. Die Gattin zieht den Gatten an sich. Die beiden machen sich das semen virile hervorquellen. Den Saft dahingebend melkt sie sich (den Saft). Die beiden Stellen (*jāyḍ patis ca*) *tuṅyḍte vrsnyam payah* und *pérum tuṅyāṇḍ patyera jāyḍ* stimmen in der Tat in der Ausdrucksweise so genau überein, daß die Gleichung *péruh* = *vrsnyam payah* gesichert erscheint. Es zeigt sich zugleich, daß die Lesart von AV *tundāṇḍ* sekundär ist, wahrscheinlich ist sie unter dem Einfluß des vorhergehenden *tundā* entstanden. Ob das *érum* mehr als bloße Verderbnis ist, mag dahingestellt sein, Baunack möchte es mit *ṛu* 'Saft' verbinden. Durch den Hinweis auf 1, 105 2 erklärt sich *pérum tuṅyāṇḍ*, soweit es dem Vergleich angehört, ohne weiteres, soweit es sich auf *gardā* bezieht, ist *péru* offenbar von den Regenmassen zu verstehen, die sich in den Bach ergießen und ihn schwellen machen. Ich übersetze den ganzen Satz also 'Das Bachlein¹⁾ möge schreien wie ein Mädchen, wenn ihm Ge-

¹⁾ Der Singular im Sinne der *jātā*.

walt angetan wird, das befruchtende Naß für sich hervorquellen machend wie die Gattin zusammen mit dem Gatten'

In derselben Bedeutung wie in der Strophe von TS wird *peru* auch in 5, 84, 2 vorliegen, es wurde dort also gesagt sein, daß der Erde Loh heder ertönen, wenn sie das befruchtende Naß vorwartsschleudert (*pra perum asyasi*) Beziehen wir *peru* hier auf den Regen, so ist nur das eine befremdend daß als Urheberin des Regens hier die Erde hingestellt zu sein scheint Das ist sonst, soviel ich weiß, niemals der Fall Für die einheimischen Erklärer besteht allerdings diese Schwierigkeit nicht Naigh 5, 5 werden 21 Namen weiblicher Gottheiten, darunter auch *prithivī*, aufgezählt, die Yaska Nir 11, 22 für *madhyasthānā strīyah*, für weibliche Gottheiten, die ihren Standort im mittleren Gebiet haben, erklärt¹⁾ Als Beispiel für die Erde als Luftgottheit wird Nir 11, 37 die erste Strophe unseres Liedes angeführt *bal itthā parvatānām khudram bibharsī prithivī | pra yā bhūmim pravratati mahān jinoṣi mahim* Die gleiche Angabe findet sich dann auch Brhaddev 5, 88 *bal itī tv asmin prithivī madhyamā stūta* und bei Sāyana als Einleitung zu der Erklärung der Strophe *dvirūpā prithivī causā pratyaksadevatā ca | madhyasthānā devatāḥ sātra sambodhya varnyate* Offenbar um die Gottheit des mittleren Gebietes aus der Strophe herauszu konstruieren, umschreibt Yaska *parvatānām khudram* durch *meghānām khedanam chedanam bhedanam balam* Ihm folgt im wesentlichen natürlich Sāyana, wenn er auch durch den Einschub eines schuchternen *vā* bekundet, daß er sich einen Rest von Urteilsfähigkeit bewahrt hat *parvatānām meghānām vā khudram khedanam bhedanam* Es kann doch vernünftigerweise nicht bestritten werden, daß *parvatānām* hier nicht 'der Wolken', sondern 'der Berge' heißt und daß die Strophe zu übersetzen ist 'Für wahr, so ist es du, breite Erde, tragst den Druck der Berge, die du, o Abhangreiche, durch deine Größe den Grund stark machst, du Große' Geldner gibt im Glossar für *pravratati* 'wasserreich, flußreich', für *pra ji* 'beleben, erquicken erfrischen' Nach ihm wäre der Relativsatz also etwa zu übersetzen 'die du o Wasserreiche den Boden erquickst durch deine Größe, du Große' Nach Geldner (Gloss) ist der Sinn der Strophe 'du ertragst gern die Last der Berge, um durch sie dem Land das Wasser der Flüsse zu spenden Ich bin keineswegs sicher daß das gemeint ist, obwohl Roth, Nir Erlaut S 156 Ludwig und wohl auch Graßmann die Strophe ähnlich auffassen Ob *pravratati* durch 'flußreich' übersetzt werden darf, ist ganz zweifelhaft, in 5, 54 9 *pravratatīyam prithivī marudbhyah pravratati dyaur bharati prayadbhyah* ist der Sinn doch sicherlich, daß die Erde ebenso wie der Himmel den Maruts abschussige Bahnen bietet, damit sie schnell dahin stürmen können Ebenso zweifelhaft ist nur ob *pra jinoṣi* 'du erquickst'

¹⁾ *Prithivī* wird außerdem auch Naigh 5, 3 d h nach Yaska (9 1) unter d n *pratyasthānāḥ sātādānī* und Naigh 5 6 unter d n *dyauḥkhānā devatāḥ* Ya kas (12, 1) aufgeführt

bedeutet, die Grundbedeutung des dem *ji* zunächststehenden *jinv* ist jedenfalls 'stark machen'. Zu der Bedeutung 'erquicken' paßt auch das *mahnd* recht schlecht, das hier, wo es unmittelbar neben *mahini* steht, doch nur 'durch deine Größe, durch deinen Umfang' bedeuten kann, wie in 6, 21, 2, wo von Indra gesagt wird *yasya divam atī mahnd prthivyāḥ rricē mahitām* 'dessen Größe durch ihren Umfang über Himmel und Erde hin ausragt'. Mir scheint daher in der Strophe nur von der Stärke und Größe der Erde die Rede zu sein. Der Dichter bewundert die Erde, daß sie die Last der gewaltigen Berge zu tragen vermag. Sie ist dazu imstande, weil sie den Grund, auf dem die Berge ruhen, stark macht. Das aber vermag sie wiederum, weil sie ungeheuer groß ist. Aber mag man diese oder Geldners Auffassung für die richtige halten, jedenfalls bietet diese Strophe keinen Anlaß, in *Prthivi* eine Gottheit des Luftraumes zu sehen und eine andere als in 1, 22, 15 *syond prthivi bhavānrksard nreṣani | yaccha nah śarma saprathah*, wo die Erde nach Yāska 9, 31f als eine Erdgottheit aufzufassen ist.

Meiner Ansicht nach enthält auch die dritte Strophe des Liedes nichts, was uns berechtigen könnte, die Erde als eine Gottheit des mittleren Gebietes zu betrachten. Sie lautet *drīhā cid yā anaspatin ksmayā dardharsy ojasā | yat te abhrasya vidyuto dno vasantī vṛstayah*. Graßmann übersetzt die zweite Hälfte 'wenn deiner Wolke hellem Blitz des Himmels Regen guß entströmt', Ludwig 'wenn deiner Wolke Regengüsse Blitze vom Himmel niederregnen', Bollensen, ZDMG LLI, 495 'wenn die sturmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen'. Diesen Übersetzungen gegenüber hat Geldner, Komm., mit Recht betont, daß *abhrasya* und *duah* parallel stehen und daß entweder Ellipse oder Zeugma vorliege. Nichts aber verpflichtet uns *te* als Genetiv mit *abhrasya* zu verbinden und darin einen Beweis für die *Prthivi* als Göttin des Luftraumes zu sehen. Es kann ebensogut Dativ sein. So heißt es von Mātariśvan AV 8, 1, 5 *tubhyam vasantv amṛtāny āpah* 'für dich sollen die Wasser Unsterbliches regnen', AV 9, 1, 9 von den mächtigen Bullen *tē vasantī tē vṛsayanti tadā dīd māman ājyam āpah* 'die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, was er wunseht: Kraftigung, Wasser'.¹⁾ Die Wendung, daß die Regengüsse für die Erde strömen, kann im Veda nicht befremden, wo die Regengüsse immer wieder als die Erde befruchtend stehend, erquickend gerühmt werden, vgl. außer den oben S. 759 angeführten Stellen 1, 164, 51 *bhāmim parjānyā jinvanti divam jinvanty agnāyah*, 1, 64, 5 *bhāmim jinvanti payasā parjrayah*, AV 4, 15, 1-5 *maharṣabhasya nadato nabhasvato vāśrā āpah prthivīm tarjyantu*, AV 4, 15, 2-3 *varṣasya sargā*

¹⁾ Vgl. auch ähnliche Wendungen, wie 3, 21, 2 *ghṛtavanāḥ pāvaka te stokā ścotanti mēlāsah* 'die schmelzbutterreichen Tropfen des Fettes träufeln für dich', 3, 21, 4 *tubhyam ścotanty a hrigo śacīsa stokāso agne mēlāso ghṛtasya*, 1, 54, 7 *dānur asmā āpāni pinrate divah*, 5, 31, 9 *tāmā āpah amṛyātāḥ pīpayanta*.

mahayantu bhūmim Ich übersetze die Strophe daher 'Die du selbst fest¹⁾, die Bäume mit Kraft im Boden festhältst, wenn dir der Wolke Blitze, des Himmels Regengüsse regnen'

Es soll hier nicht untersucht werden, wieweit die Vorstellung der späteren Theologen von der Erde als Gottheit des Luftraumes für den Veda zutrifft²⁾, in der ersten und letzten Strophe von 5 84 tritt sie jedenfalls nicht zutage, und so ist es wenig wahrscheinlich, daß die *Prthivī* in der zweiten Strophe als Regengöttin gefeiert sein sollte. Trotzdem kann der *peru*, den die Erde vorwärts schleudert, sehr wohl das befruchtende Naß des Himmels, der Regen sein, wenn wir annehmen, daß dem Dichter schon bei dieser Strophe die Überschwemmung vor Augen stand, von der er in der folgenden Strophe spricht, in der Zeit der Monsunregen walzt die Erde in der Tat gewaltige Regenmassen dahin. Und für diese Auffassung scheinen mir auch die beiden ungewöhnlichen Beiwörter, die die *Prthivī* hier empfängt, *vicārinī* und *arjuni*, zu sprechen.

Roth gibt im PW für *vicārinī* 'umherstreichend' als Bedeutung. Graßmann im Wb 'getrennt wandernd', Ludwig übersetzt 'o hieh'n und dahin wandernde'. Welche Vorstellungen man mit diesen Beiwörtern der Erde verbinden soll, weiß ich nicht. In der Übersetzung gibt Graßmann *vicārinī* durch 'o durchwanderte' wieder, im pw wird das Wort durch *εἰσποδῆτος* erklärt. Diese Erklärungen sind viel zu gekünstelt, um glaubhaft zu sein. Auch hat es niemals ein *vicāra* in der Bedeutung 'Wanderung' oder gar 'Wanderpfad' gegeben und warum sollte die Gångharkeit der Erde in diesem Zusammenhang betont werden? Pischel, Ved Stud 1 89 wollte *vicārinī* einfacher als 'die sich ausbreitende', also als Synonym von *prthivī mahinī* fassen, Geldner (Gloss) hat sich ihm angeschlossen. Allein auch diese Erklärung befriedigt nicht. Pischel heruft sich auf AV 12, 1, 55 *ado yad devī prathamānā purastād deṣaur ukṣā vyasarpō mahitvam* 'damals als du Göttin, dich auf Befehl der Götter vorwärts breitest, zur Größe dich ausdehntest'. Allein erstens ist hier dem *vyasarpō mahitvam* hinzu gefügt und zweitens ist das Ausbreiten der Erde hier doch als ein Vorgang in der Vergangenheit hingestellt, wie es ja auch sonst oft genug heißt, daß Indra oder Indra Soma oder Varuna die Erde ausbreiteten oder daß bei der Schöpfung Himmel und Erde sich ausbreiteten. *Vicārinī* aber könnte die Erde doch nur genannt sein, wenn sie sich dauernd ausbreitete. Mir scheint es daher, daß *vicārinī* nicht im allgemeinen Sinn auf die Ausdehnung

¹⁾ *dr̥hā cid* ist schwierig. Der Sinn ist wohl: Wenn du auch schon an und für sich fest bist, so zeigst du doch einen besonders hohen Grad von Festigkeit, da durch daß du die Bäume festhältst. Geldner (Gloss) verweist passend auf 8 24, 10 *dr̥hā cid dr̥hya maghavan maghattaye* 'wenn du auch (an und für sich schon) fest bist, du Gabenreicher, so sei doch (ganz besonders) fest zur Spende von Gaben'.

²⁾ Was Bollenstein, ZDMG XLII, 494f. für seine Ansicht beibringt, daß *prthivī* den Luftraum bezeichnen könne, kann oder muß alles anders aufgefaßt werden.

der Erde gehen kann, sondern mit Rücksicht auf die in der Strophe geschilderte Situation erklärt werden muß. Nun bedeutet *ic car* im RV im allgemeinen 'nach verschiedenen Seiten gehen', seltener 'auf verschiedenen Seiten getrennt gehen' (Nacht und Tag 1, 146, 3, 6, 49, 3, Sonne und Mond 10, 92, 12), gelegentlich wohl auch einmal 'vergehen' (*yasya dyāo ná vicaranti mānusa* 1, 51, 1). Man könnte daher vielleicht annehmen, daß die Erde hier als die zur Zeit der Überschwemmung 'nach allen Seiten auseinandergehende', 'auseinanderfließende' bezeichnet sei. Besser noch wird man *vicāri* hier als eine Ableitung von *ic car* in dem Sinne verstehen, der später auf die *l* Form der Wurzel eingeschränkt ist¹⁾. RV 10, 173, 1 2, einem Liede zur Befestigung der Herrschaft eines Königs, finden wir *dhruvas tvithācācalāh* (AV 6, 87, 1 *-icācalat*) 'steh fest, nicht schwankend', *māpa cyosthāh parvata udricacalāh* (AV *-icācalat*) 'falle nicht, wie ein Berg nicht schwankend'. RV 1, 164, 48 werden die 360 Tage in dem Rad des Jahres mit *śankavah* *nā calācalāśah* (AV 10, 8, 4 *khilā an cācalā yē*), mit 'Pflöcken, die nicht wackeln', verglichen. In der Bedeutung 'hin und her sich bewegend', daher 'heweglich, schaukelnd, wogend' wollte schon Bollensen ZDMG 41, 495 *icāri* in unserer Stelle nehmen, allerdings unter der meines Erachtens irrigen Voraussetzung, daß die Prthivī hier das Luftmeer sei. Daß es dem vedischen Dichter nahelag, die Erde zur Zeit der Überschwemmung 'schwankend' zu nennen, zeigt 5 59, 2, wo es ähnlich heißt, daß sie unter der Wucht der Regengüsse, in schwanken der Fahrt dahinschwimme wie ein Schiff das voll Wasser gelaufen ist *naur na pūrñā kharati vyathir yati*. Der Gedanke an die überflutete Erde scheint mir auch das Beiwort *arjunt* eingegeben zu haben. Für gewöhnlich ist auch in Indien die Erde nicht weiß. AV 12, 1, 11 wird sie *babhru kṛnd*, *rōhinī* genannt. Wohl aber schimmert sie weiß, wenn die schaumbedeckten Wassermassen auf ihr dahinfluten, 6 64 1 werden die *Usas* mit schimmernden Wasserwellen verglichen *apdm normayo rusantah*.

Ich bin geneigt, auch in den Lobgesängen die Tag für Tag der Erde entgegenjauchzen (*stomasas tvā prati stobhanty aktubhih*) den dichterischen Ausdruck für das Brausen der Gewässer während der Regenzeit zu sehen. Ähnlich wird 1, 168, 8 von den Strömen gesagt, daß sie den Radschienen der im Gewitter nahenden Maruts entgegenjauchzen *prati stobhanti sindhavaḥ paribhyo yad abhriyām vācam udirayanti*. Umgekehrt wird 8, 14, 10 auch der Stoma mit der Wasserwelle verglichen *apdm ūrmīr mādann ita stoma indrājirāyate*. Wir werden die Strophe also abgesehen von den Vergleichen, übersetzen dürfen 'Loblieder jauchzen dir entgegen Tag für Tag, du Schwankende, wenn du das befruchtende Naß vorwärts schleuderst, du weiß Schimmernde'.

Wenden wir uns jetzt zu den Worten *rdjam nā hēśantam*. Nach Roth, Graßmann und Ludwig bedeuten sie 'wie ein wieherndes Roß'. Von den

¹⁾ Vgl. Wackernagel, Jacobi Festgabe S 12 f.

Stellen, in denen Roth die Bedeutung 'Roß' für *vāja* annahm, sind aber schon durch Graßmanns, Ludwigs und Bergaignes¹⁾ Erklärungen immer mehr weggefallen, und man wird Pischel, Ved Stud 1, 45ff, ohne weiteres beipflichten, wenn er behauptet, daß *vāja* niemals Roß bedeute. Dem *vājam heṣantam* unserer Stelle vergleicht Pischel *āriantam vājam* in 5, 54, 14 *yūyam rayīm maruta spārhavīram yuyam fśm aratha sāmavipram | yūyām ariantam bharatāya vājam yūyam dhaltha rājānam śrutiśmāntam*. Um die Bedeutung von *āriant* festzustellen, argumentiert Pischel so: 'Die Grundbedeutung von *āriant* und *ārian* ist 'eilend', 'schnell', und was man unter einem 'schnellen Reichtum' oder einem 'eilenden Besitz' zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *ārvān vājah* ist *taranīr bhogah* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarīd vājah* 2, 6, 5 und *dustaro rayīh* 1, 79, 8 7, 8 3 9, 63, 11. Was 'durchdringt' oder 'un-aufhaltsam' oder 'unüberwindlich' ist, wird 'stark' sein und so finden wir *rayīr vājesv āvritah* 'an Kraft ungehemmter Reichtum' 6, 14, 5, *śavisīho vājah* 5, 44, 10, *varsīśhah śusmī rayīh* 3, 16, 3, *śusmīntamo rayīh* 2, 11, 13 und nebeneinander *vājah pratarano brhan* 2, 1, 12, wozu das gleich folgende *rayīr bahulah* zu vergleichen ist. 'Eilender Reichtum' ist also = 'un-gehemmter' = 'starker' = 'großer' Reichtum = *rayīr mahān* 9 40, 3'.

Die Bedeutung eines unbekannten Ausdrucks dadurch zu ermitteln, daß man ihn mit einem in gleicher oder ähnlicher Umgebung auftretenden Ausdruck identifiziert, ist eine Methode, der man bei der Interpretation des Veda nicht entbehren kann. Allein man sollte sich immer darüber klar sein, daß sich auf diese Weise im günstigsten Falle die Bedeutungssphäre feststellen läßt, der das unbekannte Wort angehört, daß aber immer auch die Gefahr besteht, zu völlig falschen Resultaten zu kommen, wofern nicht andere Momente stützend hinzukommen. Besonders bedenklich wird diese Methode, wenn zwei Wörter über eine Reihe von anderen hinüber miteinander identifiziert werden, sprachliche Ausdrücke decken sich in den seltensten Fällen wie mathematische Größen. In unserem Falle kommt hinzu, daß *taranī* und *pratarana*, die gleichsam den Übergang von 'eilend' zu 'groß' bilden sollen aus der Reihe ausscheiden. In 4, 45, 7 ist gar nicht von 'durchdringendem Reichtum' die Rede. Der Dichter ruhmte vielmehr den Wagen der Asvins, *yēna sadyah pari rajāṁsi yāthā havīśmantam taranīm bhogam accha* 'mit dem ihr in einem Tage die Räume durchfahrt zu dem mit Opfergabe versehenen unverdrossenen freigebigen Spender'. Und wenn in 2, 1, 12 von Agni gesagt wird *tām vājah pratarano brhān asi*, so bedeutet das doch wohl 'du bist vorwärtsbringender großer Gewinn'.

Wenn ich somit auch Pischels Deutung von *arīantam vājam* als 'großen Reichtum' als verfehlt betrachte, so ist es doch schwer zu sagen, was denn der Ausdruck besagen soll. Ludwig wollte es als 'einen Renner als Kraft'

¹⁾ Nach Bergaigne, Rel Ved 2, 405, scheint *vāja* in unserer Stelle 'le but assigné au cheval' zu bezeichnen, ich weiß nicht, wie das zu verstehen ist.

fassen, Bergaigne übersetzte 'un cheval, comme richesse ou comme butin'. Man könnte, wie Pischel bemerkt, auch an 'Roß (und) Reichtum'¹⁾ denken. Aber dagegen hat Pischel selbst schon mit Recht eingewendet, daß *āriantam vājam* deutlich dem *vājānam śrustimantam*, und wir können hinzufügen, dem *rayim sparhaviṣam* entspricht, so daß *arantam* Adjektiv sein muß. Allenfalls könnte man *arantam vājam* als 'schnellen Gewinn' im Sinne von 'schnell kommenden Gewinn' fassen oder 'rennenden Gewinn' als einen kubnen dichterischen Ausdruck für 'Gewinn an Rennern (Rossen)' betrachten. Das alles erscheint aber doch sehr gekünstelt. Ich wurde am liebsten glauben, daß hier einmal ein Fall der oft mißbrauchten Haplogogie vorliegt, daß *arantam* mit Silbenausfall für *aravantam* steht, so daß *arantam vājam* genau dem *aśvantam vājam* in 8, 2, 24, 10, 47, 5 entsprechen würde.

Mag man meiner Erklärung zustimmen oder nicht, man wird zugeben müssen, daß *arantam vājam* ein recht unsicherer Ausgangspunkt für die Erklärung des *vājam nā hesantam* ist. Um *hesant* als ein Synonym von *arant* 'eilend' = 'stark, groß' fassen zu können, erklärt Pischel es als eine Bildung vom Aoriststamm von *h₁*, der in *prā ahesata* 9, 22, 1, *saṃ ahesata* 9, 71, 5, *ahesata* 9, 73, 2, 86, 25, *pra hīse* 7, 7, 1 vorliegt. Es mag dahin gestellt sein, wieweit man die Formen für die Bedeutung 'eilen' in Anspruch nehmen darf, so zweifellos, wie Pischel meint, scheint mir das auch in 9, 22, 1, 73, 2, 86, 25 nicht zu sein und für 7, 7, 1 und zögernd auch für 9, 71, 5 nimmt Pischel selbst die Bedeutung 'in Bewegung setzen' an. Jedenfalls aber ist doch die intransitive Bedeutung 'sich in Bewegung setzen' und, wenn man will 'eilen' an die mediale Form gebunden, und so mußte man doch erwarten, daß eine Partizipialbildung von *h₁* in der Bedeutung 'eilend mediale Endung zeigen würde. Das hat auch Oldenberg, Rgveda 1, 366, gefühlt. Er stimmt zwar der Pischelschen Ableitung von *hesant* zu²⁾, will aber übersetzen: 'wie vorwärts treibende Schnelligkeit (im Wettlauf)'. Wenn ich die Anmerkung 1, 45 richtig verstehe, ist er geneigt, *peru* in unserer Strophe von dem *retas* zu verstehen, 'trotz der Bizartheit, daß ein Weib Subjekt (von *pra asyaṣi*) ist'. Oldenberg läßt also den Dichter sagen, daß die Erde ihr *retas* fortschleudert wie vorwärts treibende Schnelligkeit im Wettlauf ein Diktum, das ich weder diesem noch einem anderen vedischen Dichter zutraue.

Ganz andere Wege ist Geldner gegangen. Er setzt im Glossar für *vāja* an unserer Stelle die Bedeutung 'Flügel', für *heṣa* 'rauschen' an und

¹⁾ Pischel sagt ungenau 'Reise (und) Reichtum' und scheint diese Auffassung Bergaigne zuzuschreiben.

²⁾ Oldenberg 'vervollständigt Pischels Nachweis, indem er noch auf 9, 13, 6 *atyā hīyānt nā teṣbhīr asyāṣam vājasātaye*, 9, 64, 29 *hīyānt teṣbhīr yata ā vājam vāṣyā dīramit*, 9, 86, 3 *atyā nā teṣbhīr abhi vājam arā* verweist. Ich verstehe nicht, in wieweit diese Stellen etwas für die Aufklärung von *vājam nā hesantam* beitragen können, insbesondere wenn man die Worte wie Oldenberg auffaßt.

bemerkt zur Erklärung im Kommentar Die Wolken sind gleichsam die Flügel der Erdgottheit Abgesehen davon, daß ich nicht glaube, daß in der Strophe überhaupt von Wolken die Rede ist, ist die Bedeutung 'Flügel' für *vāja* im Veda mehr als zweifelhaft¹⁾ Hier ist sie geradezu unmöglich, denn *hes* wird ausschließlich von dem Wiehern des Pferdes gebraucht Wenn der Dichter aber den *peru*, den die Erde vorwärts schleudert, mit einem 'wiehernden Flügel' verglichen hatte, wurde er doch vielleicht auch bei indischen Hörern kein Verständnis gefunden haben

Nun bin ich allerdings überzeugt, daß *hesant* nur Partizip von *hes* 'wiehern' sein kann, das zuerst wieder Ait Br 6, 8 (*taḍ yathābhīhesate pīpāsate lṣipram prayacchet*) erscheint, daß aber der rätselhafte Ausdruck *vājam nā hesantam* sich in ganz anderer Weise erklärt, als man bisher geglaubt hat RV 2, 43, 2 wird der Weissagevogel gebeten *vīseva vāji śiśumatīr apityā sariato nah śakune bhādrām ā vada vīsvato nah śakune punyam ā vada* Geldner übersetzt 'Wie ein litziger Bulle (brüllt), wenn er zu den Mutterkuhen kommt, so verkünde du uns von allen Seiten Glück, o Vogel, von überallher verkünde uns Gutes, o Vogel' Es läßt sich natürlich nicht bestreiten, daß *vīśā vājī* 'ein zeugungskraftiger Stier' bedeuten könnte, andererseits ist *vājīn* aber doch ein gewöhnliches Wort für Pferd, und Wörter für Pferd mit dem Zusatz *vīśan* bezeichnen im Veda den Hengst²⁾ Ebensogut könnte also auch Sāyana recht haben, wenn er *vīśā vājī* durch 'brünstiger Hengst' (*secanasamartho 'śīah*) und dementsprechend *śiśumatīh* als Stuten erklärt Roth im PW (unter *vīśan*) und Ludwig haben sich ihm angeschlossen, wie ich glaube, mit Recht Der *vīśā vājī* kann hier zum Vergleich nur deshalb herangezogen sein, weil der Laut, den er ausstößt, wenn er sich unter die Muttertiere mischt, als glückbringend galt Tatsächlich wurde aber in späterer Zeit das Wiehern des Pferdes so angesehen In Jagaddevas Svapnacintāmaṇi 1, 135 heißt es *gītadhvani-tedadhīanīgajabrmhitasīmhanādahayakesāh | yo bhrīśam ākarnayati prayāyate tasya śubhalābhah* und in Vasantarājas Śakuna *hesāravam muñcati vāmato yah . tungam turangah sa padam dadāti*³⁾ Diese Anschauung ist aber viel älter Mbh 3, 161, 26 wird das siegbringende Gewieher der Rosse des Kubera erwähnt, *hresayāmāsur anyonyam hresitair vījayāvrahaḥ* Unter

¹⁾ Geldner hat sie an den anderen Stellen wo er sie früher annahm, wieder aufgegeben, doch vgl die Note zu Ü 3, 26 4

²⁾ *Āśvam* *trīṣṇam* 1, 118, 9, *trīṣṇo āśvasya* 1, 164, 34 35, 5, 83 6 *āśvasya trīṣṇah* 1, 116, 7, *āśvasah (āśvāh)* *trīṣṇah* 1, 181, 2, 6, 29, 2, 8, 1 9, 8, 23, 11, *trīṣṇabhir āśvāh* 7, 69, 1, *āśvandam* *trīṣṇām* 8, 46, 29 usw Ebenso ist bei der häufigen Verbindung von *trīṣṇan* und *hāra* (3 35, 5 43, 4, 7, 19, 6, 8, 4, 11 14, 13, 23 10, 49, 2, 7, 10, 1, 9, 2, 6, 82, 1, 86, 31, 191, 16) wohl immer an einen Hengst zu denken, und schließlich bezeichnet auch *trīṣṇan* allein oft genug den Hengst z B 1, 186, 5, 3, 35, 3, 4, 2, 2, 4, 6 9, 7, 71, 3, und noch Hemacandra, An 2, 281f führt es in dieser Bedeutung auf

³⁾ Angeführt von Huitzsch Prolegomena zu des Vasantaraja Śakuna, S 71f

den Vorzeichen des Sieges, die Vyāsa Mbh 6, 3, 65ff aufzählt, wird auch das angenehm klingende Gewieher der Rosse erwähnt (V 69) *alamkāraṣṭha varacaṣṭha ketubhṛṣṭha ca sukhapranūdair hesitair vā hayānām | bhrājismati duspratiṭṭikṣanīyā yesaṃ camūs te vijayanti satrūn* Mbh 4, 46, 24ff zählt Drona die ungünstigen Vorzeichen auf, die sich im Heere des Duryodhana vor dem Kampf einstellen. Der Text der Ausgabe ist in diesem Abschnitt, wie schon der abrupte Eingang zeigt, lückenhaft. In den verlorengegangenen Versen muß Drona auch von den für die Pāṇavas günstigen Vorzeichen und darunter von dem Wiehern der Rosse des Arjuna gesprochen haben¹⁾ denn Karna²⁾ wendet sich in schneidendem Hohne dagegen (4, 47, 23) *hresitam hy upaśrīvāne drone varivam ughatitām* 'wenn Drona das Gewieher hört, ist alles zusammengebrochen', und er schmaht das Omen als Aberglauben *astānām hresitam srutvā kaḥ prasamsāparō³⁾ bharet | sthāne vāpi vijayanto vā sadā hresanti vājinaḥ*. Wenn Māgha Śis 17, 31 in der Schilderung von Kṛṣṇas Heer sagt, daß 'die Siegesrosse wieherten' (*jayaturagā jīhesire*) so zeigt er, daß ihm die Anschauung über das Wiehern bekannt war.

So erklärt es sich auch, daß beim Asvamedha auf das Wiehern des Opferrosses Wert gelegt wurde. Das Gewieher wurde als Vertreter des Stotra angesehen und man lockte es hervor, indem man dem Rosse Stuten vorführte siehe Kāty Śrautas 20 5 4 *radabā darśayaty abhīrasati tat stotram* und ausführlicher Lāty Śrautas 9 9, 19f *sarpatsu yajamāna udgātaram bruyad udgatar apa tvairne satena ca niskena casra ma udgāsyatīti | aśvam āstāvam ākramayya radabām darsayeyuh | tam yadābhīkrānded atha yajamāna udgātaram brūyad udgatar upa tvāhraye satena casra niskena ca tvam eva ma udgāsyasīti*.

Die professionellen Naimittikas haben dann das Gewieher, das den Tod des Feindes oder Sieg prophezeit nach seiner Art und dem Ort wo es erschallt genauer bestimmt. So gibt Varāhamihira Brhats 92 7f an *krauncaṭad rīpucadhaya hesitam grivayā te acalaya ca sonmukham | smig dham uccam anunadī hrstavaḥ grasaruddhavadanavā ca vājibhiḥ || purnapātra dadhīrpradevatā gandhapūṣpaphalakaucanādī vā | dravyam istam atha va param bhared dhesatām yadī samīpato jayah*. Ein Pferd das das Gewieher eines anderen Pferdes erwidert bringt seinem Herrn bald Glück (Brhats 92 13 *anyaturagam pratīhesate yo 'śvaḥ sa bhartur acirāt pracinoti lakṣmīm*). Die Naimittikas lehren dann weiter daß unter gewissen Bedingungen das Gewieher auch Unglück anzeigen könne. So soll es Gefangenschaft und Niederlage voraussagen wenn die Pferde bei Sonnenaufgang am Mittag, bei Sonnenuntergang und um Mitternacht wiehern und dabei nach der

¹⁾ In der Kumbakonam Ausgabe 4 46 14 findet sich ein Hinweis darauf *akṛndām evanatām kṛndō rāhatīm pāṇakṣanīm | rānarasyo rathe diryo nīvanah bruyate mahān*. Es scheint mir aber, daß die Strophe später hinzugefügt ist.

²⁾ In C vielmehr Duryodhana da der Vers 4 47, 20^{ab} von B hier fehlt.

³⁾ Vgl 4 47, 27 *katham vā sa prakaryate*.

der Sonne gegenüberstehenden Richtung¹⁾ blicken (Brhats 92, 10 *san-dhyāsu diptām avalokayanto heṣanti ced bandhaparājayāya*), und unter den ungünstigen Vorzeichen wird das übermäßige, das leise und rauh klingende Gewieher genannt (Brhats 92, 11 *atīva heṣanti pravadanti yātrām dinakharasvarūṣ ca bhayāya drstāh*)²⁾ Das sind indessen sicherlich nur spätere Klugeleien der Auguralwissenschaft, die über die eigentliche Bedeutung des Pferdegewiehers nicht tauschen dürfen

Auch bei Persern und Germanen galt das Wiehern des Pferdes als günstiges Zeichen Herodot 3, 84f erzählt, wie die sechs vornehmen Perser nach der Ermordung des Magiers über die Königswahl die Verahredung treffen *ὅτεν δὲ ὁ ἵππος ἡλίου ἐπανάλλοντος πρῶτος φθεγξεται ἐν τῷ προαστείῳ αὐτῶν ἐπιβεβηκότων, τοῦτον ἔχειν τὴν βασιλῆην*, und wie dann der schlaue Stallknecht des Dareios den Hengst seines Herrn dadurch in der Vorstadt zu wiehern veranlaßt, daß er ihn am Abend vorher dort mit einer Stute zusammenbringt, ebenso Justinus 1, 10 Von den Germanen berichtet Tacitus, Germ 10 *proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti, quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur lunnitusque ac fremitus observant Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes, se enim ministros deorum illos conscios putant* Und genau so wie bei den Indern galt bei uns, wie Grimm, D Myth 2, 548f, bemerkt, noch im Mittelalter das Wiehern als ein Vorzeichen des Sieges, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme enthielten, der Niederlage Grimm verweist dafür auf eine Stelle aus der Reimchronik von Flandern (hrsg von Kausler 7150ff), wo der Zug des französischen Heeres in eine unglückliche Schlacht gegen die Flamingen geschildert wird

endo neder commende de rechte wege
sone was onder theere ghehort
peert neyen weder no voert

Im Volksglauben wurde das Pferdegewieher auch sonst im allgemeinen als günstig angesehen In Grimms D Myth 3 442 wird aus der Chemnitzer Rockenphilosophie angeführt 'wer pferdegewieher hört, soll fleißig zu hören denn sie deuten gut gluck an' Übermäßiges Wiehern gilt allerdings auch als schlechtes Vorzeichen genau so wie in Indien Birlinger, Volksthumliches aus Schwaben 1, 121 teilt aus Ertingen mit 'Wenn ein Pferd auf dem Antritt zu einer Reise ohne näheren Grund viel wiehert, 'weinelet', soll man lieber umkehren Es bedeutet nichts Gutes³⁾'

¹⁾ Von der *diptā* Gegend kommt stets Unglück

²⁾ Zu allen diesen Angaben führt Bhattachopala in seinem Kommentar zur Brhats Parallelen aus einem anderen Werke an

³⁾ Das Achten auf das Pferdegewieher mag da es sich gleichmäßig bei Ariern und Germanen findet bis in die indogermanische Zeit zurückgehen Auch bei den

Das Rindergebrüll scheint in der indischen Auguralkunde eine viel geringere Rolle gespielt zu haben. Allerdings wird in dem Kuhsegen RV. 6, 28, 6 von den Kühen gesagt *bhadrām grhām Irnutha bhadravācaḥ* 'ihr schafft dem Hause Glück, ihr mit der glückbringenden Stimme!'. Ebenso wird es später als ein günstiges Zeichen angesehen, wenn die Kuhe brüllend beimkehren, Brhats 91, 3 *āgacchantyo teṣma bambhōravena dhanyā gāvah syuh*. Aber im allgemeinen bedeutet das Brüllen der Kuhe eher Unglück und auch das Brüllen des Stieres ist nur, wenn es nachts ertönt, günstig, Brhats 91, 2 *alārane kṛoṣati ced anarīho bhayāya rātrau ursaḥ bhavāya* 'wenn eine Kuh ohne Grund brüllt, kommt Unheil. Brüllt sie in der Nacht, so verkundet sie Gefahr. Ein Stier aber, der bei Nacht brüllt, bringt Glück'. Dazu stimmt Visnudharmott in Adbb 644 = Agnipur 231, 21 *bhayāya svāmīno jñeyam animitam rutam gavām | nīśi caurabha yāya syāt*, Garga in Adbb 642 = Agnipur 231, 22 *śrūya svāmīno rātrau baluaro nadan bhavet*²⁾, und im wesentlichen auch Vasantarājas Śāk, wo unter den günstigen Vorzeichen noch das Gebrüll des wütenden Stieres und das leise Brummen der Kuhe bei Nacht genannt werden, unter den ungünstigen das Brüllen vieler Kuhe bei Tage *vāmo 'nulomaś ca ravaḥ khurena srngena cagre kḥananam prthivyāḥ | prasasyate dakṣinataś ca cestū tathā nīśi ninado ursaḥ || bhambhararo vāmadīśi śasiddhyai śiddhyai gatām syur nīśi humkṛtāni | gūto nīśi sarata bhayāya bhayāya bahvyo dvase ratantyaḥ*³⁾.

Ich glaube, daß wir nach alledem *ursā vājī* in 2, 43, 2 wohl mit Sicherheit auf das Pferd beziehen und schon der rgvedischen Zeit die Anschauung zuschreiben dürfen, daß das Gewieher des Pferdes Glück, Gewinn, Sieg bedeutete. Ich glaube, daß wir dazu um so mehr berechtigt sind, als dadurch auch einige andere Äußerungen in den Liedern, wie mir scheint, einen tieferen Sinn bekommen. In 2, 11, 7—10 haben wir eine Schilderung des Vrtra Kampfes. Sie beginnt mit den Worten *harī nu ta indra vījayantā ghrītasculam svāram asvārītam* 'deine beiden den Sieg erstrebenden Falben, o Indra, haben den schmelzbuttertiefenden Schall erschallen lassen'.

Slawen wurden in vorchristlicher Zeit überall Pferde als Orakeltiere benutzt, es wurde aber nicht aus ihrem Gewieher gewissagt sondern aus der Art, wie sie in den Boden gesteckte Spieße überschritten. Ähnlich war das Pferdeorakel durch das bei den Liven und ihren Nachbarn ermittelt wurde, ob ein Blutopfer den Göttern angenehm wäre oder nicht, siehe Ersch und Gruber unter Orakelpferde. In der Lausitz horcht am Weihnachtsabend das Mädchen an der Tür des Pferdestalles, wenn ein Pferd wiehert, so verheiratet sie sich im nächsten Jahre (Hopf, Thierorakel und Orakeltiere, S 73f). Ob das ursprünglich slawisch oder aus germanischem Glauben übernommen ist, läßt sich wohl kaum entscheiden.

¹⁾ Vgl. auch 6, 28, 1 *d gāro agmann uta bhadrām akran*.

²⁾ Die beiden Zitate nach J. von Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva.

³⁾ Angeführt von Hultsch a. a. O. S. 72.

Ghṛtaścut wird das Gewieher hier genannt, nicht weil es, wie Sāyana meint, der Donner der Wolke ist, der den Regen strömen laßt, sondern weil es den baldigen Gewinn des *ghṛtā*, des Wassers, vorhersagt 1, 36, 8 wird mit Bezug auf die Eroberungs und Beutezüge der Vater gesagt *ghnanto vtram ataran rōdasi apa uru lsayāya cakṛre | bhūiat lānie vṣā dyumny dhutah Irāndad aśio gāristu* 'den Feind erschlagend schritten sie über Himmel und Erde und die Wasser, weites (Land) haben sie sich zum Wohnen gemacht Bei Kanva ward der Stier glanzend, als er (mit Schmelzbutter) hegegossen war, das Roß wieherte bei den Beutezügen um Rinder' Sicherlich ist das Roß hier ebenso wie der Stier auf Agni zu beziehen, wie der Dichter dazu kam, gerade das Bild des wiehernden Rosses hier zu brauchen, versteht man aber doch erst, wenn man weiß, daß das Wiehern des Rosses Sieg und Gewinn kundete So aufgefaßt paßt die Äußerung gut in den Zusammenhang des Liedes, das, wie VV 2, 4, 10, 12, 13, 17 zeigen, ganz von dem Gedanken an Siegerlangung beherrscht ist

Der Glaube an die günstige Vorbedeutung des Pferdegewiehers wird dazu beigetragen haben, daß man Agni auch sonst gern mit einem wiehern den Roß verglich¹⁾, und vielleicht gelingt es unter Berücksichtigung dieser Anschauung, auch der Eingangsstrophe des Marut Liedes 5, 59, 1 einen Sinn abzugewinnen Sie beginnt *pra ta spal akrant suvidya davanē 'rcā die pra prihvyā riam bhare* Schwierigkeiten macht hier die Mehrdeutigkeit des *akran* Oldenberg ist überzeugt daß *akran* nur von *kr* kommen könne, er erklärt daher *spat* für eine Interjektion²⁾ Aber eine solche ist nirgends hezeugt In 8, 61, 15 *indra spal utā vtrahā paraspa no varenyah* kann *spat* doch nur 'Spaher' sein, und in 10, 35, 8 *visvā id usrā spal ud et sūryah* paßt die gleiche Bedeutung vortrefflich, Oldenberg selbst gibt das Rgveda 2, 125 zu Also wird auch in 5, 59 1 *spat* 'Spaher' und das dazugehörige *pra akran* 3 Sing sein Nun zeigt die 3 Sing des Aorists von *kṛand* allerdings viermal im RV die Form des s Aorists *ākṛān* 9, 64, 9, 9, 97, 40, *akran* 9, 69, 3, *saṁ ākrān* 2, 11, 8 Man hat daher *akran* zu *kṛam* ziehen wollen Allein bei den Wurzeln auf *n*, *m*, *nd* sind die 2 und 3 Sing der beiden Aoriste offenbar schon in alter Zeit durcheinandergeworfen worden, da sie sich nur durch die Quantität des Vokals unterschieden Auch in 7, 5, 7 *trām bhuvanā janayann abhi krann apatyāya jātavedo daśa-syan* kann *abhi kṛan* doch nur zu *kṛand* gehören, es ist zu übersetzen 'die Wesen zeugend wieherst du (Agni ihnen) zu, zur Naehkommenschaft verhelfend, du Wesenkenner³⁾' Ebenso finden wir von *skand adhiskān* RV 10, 61, 7, *askan*, *skan* VS ŚB KŚ GB Vait, aber *askān*, *skān* KS MS TB TA ApŚ ŚŚ⁴⁾ Andererseits ist gerade von *kṛam*, soviel ich weiß,

¹⁾ Z B 1, 58, 2, 173 3, 3 26, 3, 7, 5, 7 ²⁾ Vgl SBE 32 340

³⁾ Auch hier dürfte das Wiehern Agnis hervorgehoben sein, weil es ein günstiges Vorzeichen für die Fortpflanzung des Geschlechtes ist

⁴⁾ Siehe die Stellen in Bloomfield's Konkordanz unter *askan gām ṛabho yud*.

sicher nur *ākṛān* KSA TS TB ApŚ bezeugt¹⁾ Es scheint mir danach der Ableitung von *akran* in 5, 59, 1 von *kṛand* nicht nur nichts im Wege zu stehen, sie muß sogar als die wahrscheinlichere gelten Es fragt sich, wer der *spat* ist Nach Graßmann und Bergaigne 2, 378 scheint darunter der Blitz verstanden zu sein, das ist nicht mehr als eine Vermutung Sehen wir uns die Marut Lieder des Śyāvasva 5, 52—60*) an, so finden wir, daß zwei von ihnen, 5, 56 und 5, 60, mit einer Anrufung Agnis beginnen, Agni ist überhaupt der einzige Gott, der in diesen Liedern neben den Maruts erwähnt wird (5, 58, 3, 60, 6—8), wenn man von dem farblosen *rudrāsa* *indravantah* in 5, 57, 1 absieht Ludwig hat daher gewiß recht, wenn er in dem *spat* Agni sieht Allerdings tritt Agni sonst nicht als Späher der Maruts auf Man wird daher *taḥ* als objektiven Genitiv fassen müssen, ähnlich nennt der Dichter in 4 13, 3 die Sonne *spasam viśvasya jagataḥ* 'den Beobachter der ganzen Welt' Auf keinen Fall ist aber *taḥ*, wie Sāyana will mit *suritdya darane* zu verbinden *Suritdya darane* ist entweder im allgemeinen Sinne zu verstehen wie in 5, 57, 1, 59, 4, wo von dem Kommen der Msruts *suritdya suritdya darane* gesprochen wird, oder es ist insbesondere auf das Gelingen des Liedes zu beziehen das der Dichter vortragen will Bei dieser Auffassung wurde sich der sonst ganzlich fehlende Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Padas einstellen und außerdem die genaue Paralleltat zu 5, 60 1 ergeben wo Agni gebeten wird, den Glückswurf auszusondern, d h dem Dichter zu helfen das Lied zustande zu bringen *ile agnim stavaṣam namobhir iha prasatto vi cayat kṛtam naḥ | rāthair iṣa pra bhare vājayadbhir pradakṣiṇin marutam stomam rdhyām* Ich übersetze demnach in 5 59 1 'Nach euch ausspähend hat er aufgewiebert um Glück zu geben, ich will dem Himmel singen der Erde trage ich die Wahrheit vor'

Häufiger noch als Agni wird Soma mit einem wiehernden Roß verglichen und ein paarmal heißt es dann daß er Gewinn oder Beute zu sammeln wiehern möge, so 9 64 3 *āśro na cakrado vṛṣā sam gḍ indo sam arvataḥ | vi no rayé duro vṛdhi* 'wie ein Pferd mögest du der Stier²⁾ uns Kuhe und Rosse zusammenwiehern o Indu Öffne uns die Tore zum Reich tum', 9, 90 4 *apah sisāsann uśasah svar gḍh sam cikrado maho asmabhyam vājān* 'die Wasser zu gewinnen suchend die Morgenröten das Sonnenlicht die Kuhe wiehere uns große Gewinne zusammen' Wir werden danach auch 9 67 4 *harir vājam acikradat* übersetzen müssen 'der Falbe hat Sieg

askann adhuta prājani askan parjanyaḥ | rthūim askān ajani prājani askān vṛabho yuvā gāh askān djanuḥ prthūim askān somah brahman somo ślau drapsas te dyām mā śkan

¹⁾ Siehe die Stellen a a O unter *ākṛān* *vāji kramair atyakramit vāji ākrān* *vāji prthūim ākrān vāji antarikṣam*

²⁾ 5 61 dürfen wir hier beiseite lassen da es einen besonderen Charakter hat

³⁾ *vṛṣā* steht hier nur, weil das Lied 9 64 1—3 mit dem Wort *rgan* *śjult*

gewiehert', nicht etwa wie z. B. Graßmann 'schon wiehert nach dem Kampfpreis er¹⁾' Auch von Indra heißt es einmal 10, 96, 10 *ātya na vājam harīmā acikradat* 'wie ein Roß hat der Talbenherr Sieg gewiehert²⁾' Die Sieg oder Gewinn wiehernden Rosse der vedischen Lieder sind aber doch sicherlich nichts anderes als die Rosse, die nach dem Epos *hresitair vija-yānahai* 'mit Sieg herbeiführendem Gewieher' wiehern

Was hier durch *vājam krand*, ist in 5, 84, 2 durch *vājam heṣ* ausgedrückt, die Erde schleudert also das befruchtende Naß 'wie ein Sieg wieherndes (Roß)' oder 'als ob es Sieg wieherte' vorwärts. Der Vergleich von flutenden Wassermassen mit vorwärts sturmenden Rossen oder Wagen ist den vedischen Dichtern geläufig, 5, 53, 7 *tatdāndh sindharah ksódasā rajah prasasur dhenāro yathā | syannā āśvā vddhrano imocane* 'die (Himmels) Ströme, erbohrt, sturzten mit ihrem Schwall in den Luftraum wie Kuhe, wie Rosse laufend am Ausspann der Fahrt', 1, 130, 5 *tvam vñthā nadya indra sártarē 'echā samudrām asryo rāthām na vājayato rāthām na 'du*, Indra, heßest die Flüsse los, um nach eigener Lust zum Meere zu laufen wie Wagen, wie nach dem Siegespreis strebende Wagen', 8, 12, 3 *yena sindhum mahīr apō rāthām na pracodayah* '(der Rausch), mit dem du (Indra) die großen Wasser wie Wagen zum Sindhu vorwärts triebst³⁾' Das Rauschen der Wasser aber wird auch sonst, je nach dem gewählten Bilde, durch Ausdrücke bezeichnet, die eigentlich Tierstimmen bezeichnen, wie *nu* (8, 69, 11, 70, 4) oder *ru* (6, 61, 8) 1, 54 1 heißt es von Indra *ākrandayo nadyah Nadī* wird AV 3, 13, 1 ganz richtig von *nad* abgeleitet das 1, 30, 10 usw. auch vom Gewieher des Pferdes gebraucht wird *yad adah samprayatir ahāv anadatā hatē | tasmād ā nadyo nāma stha*

Nicht weniger umstritten als die Bedeutung von *heṣantam* ist die von *heṣa* in *heṣakratu* in 3, 26, 5 wo die Maruts *sīmhā na heṣakratarah sūddanavah* genannt werden. Nach Roth im PW bedeutet *heṣakratu* 'zu brüllen verlangend, gern brüllend', nach Graßmann 'mächtig brüllend', nach Ludwig 'stark brüllend'. Alle drei leiten *heṣa* also von *hes* 'wiehern' ab, was ich für ausgeschlossen halte, da Löwen nicht wiehern. Von Bradke, KZ XXVIII, 297, wollte *heṣa* lieber zu einem *hes*, *his* stellen, von dem er annahm, daß es 'gluhen' bedeute. Eine Wurzel mit dieser Bedeutung gibt es nicht, aber auch davon abgesehen dürfte der Vergleich der Maruts mit Löwen, 'die mächtig gluhen (indem ihre Blitze mit dem funkelnden Auge des Raubtieres verglichen werden)', etwas befremdlich erscheinen. Ebenso verfehlt ist Pischels Erklärung Ved Stud 1, 48. Er führt *heṣā* wie *heṣant* auf den Aoriststamm von *hi* zurück, indem er sich auf Bildungen wie *néṣa-tama*, *né'str* von *nī*, *geṣa* von *gi* beruft. *Heṣakratu* soll 'gewaltige Kraft

¹⁾ Ludwigs Übersetzung 'der Gelbe hat Kraft gebrüllt' kommt dem Richtigen näher

²⁾ Hier laßt auch Ludwig den Herrn der Falben 'nach kraftigem Futter' wiehern

³⁾ Vgl. auch 3, 1, 4

habend bedeuten mit der gleichen Sinnesentwicklung von *hesa* wie Pischel sie für *hesant* annimmt. Ich kann nach dem oben Dargelegten für *hesa* weder die Grundbedeutung 'eilig' noch eine Entwicklung dieser Bedeutung zu 'gewaltig' anerkennen aber auch *kratu* kann doch nicht 'Kraft' in dem Sinn in dem es hier gebraucht sein mußte bedeuten. Während Geldner im Glossar *hesákratu* als dessen Wille das Brullen ist seinen Willen (oder Mnt) durch Brullen kundgebend erklärte gibt er es in der Übersetzung durch mutgetrieben wieder. Da er keine Erläuterung hinzufügt weiß ich nicht recht wie er diesen Sinn aus dem Kompositum herauslesen will das 'getrieben' verrät daß er *hesa* jedenfalls von *hi* antreiben ableiten will.

Für die richtige Deutung von *hesakratu* kommt es ebensosehr auf das *kratu* wie auf das *hesa* an. *Kratu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens *hesa* ist nach dem Akzent zu urteilen eher Adjektiv als Substantiv wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Ich leite es von einer Wurzel *his* verletzen ab die uns in der jüngeren Form *hims* vorliegt. *Hesakratu* wurde also der sein dessen Sinnen verletzend (oder Verletzung) ist der zu verletzen beabsichtigt. Wenn die Löwen hier *hesakratavah* genannt werden so ist das dem Sinne nach genau dasselbe als wenn im Pali Jat 536 2 der Löwe *siho parahimsane rato* genannt wird. *Prakirna himsrah kravyadah* bezeichnet Visnu 44 10 die Tiergattung die wir Raubtiere oder reißende Tiere zu nennen pflegen und in demselben Sinne wird später *himsra* in Verbindung mit *paśu* (Hal 5 40 Hem Abh 1210 Trik 264 Kavitamrtak 20) oder *jantu* (Kathas 60 38 Pancir 1 11 22) oder *himsra* schlechthin (Vaj 71 146 Ragh 2 27) gebraucht. In den Anfängen liegt diese Bedeutung von *himsra* aber schon im Rgveda vor. In 10 87 3 wird Agni der Raksas Töter *himsra* genannt als er gemahnt wird beide Fangzähne anzusetzen den oberen und den unteren wetzend also deutlich als Raubtier geschildert wird *ubhóbhayavinn upa dhehi damstra himsrah sisano taram param ca*.

Der Vergleich mit reißenden Löwen paßt aber auch gut für die im Gewitter dahinsturmenden Maruts. Sie sind furchtbar grausig anzusehen *bhimásamdrśah* 5 56 2 *ghoravarparasah* 1 19 5 64 2 furchtbar grimmig *bhīmasas turimanyarah* 7 58 2 ihr Sinn ist zornig *krudhmī manamā* 7 56 8 jeder der das Sonnenlicht schaut fürchtet sich bei ihrer Fahrt *viśto ro ydman blayate svarārk* 7 58 2 man bittet sie das Geschoß fern zuhalten *sanemy asmād yuyōta didyūm* 7 56 9. So werden sie auch sonst bisweilen wegen ihrer Wut mit wilden Tieren verglichen. Sie sind an Stärke furchtbar wie wilde Tiere *mrgā nā bhīmās tāraibhik* 2 34 1 ihr Andrang ist mächtig wie ein Bär furchtbar wie ein wutender Stier *śāśo rā ro maru tāh śimurāś amo dudhrō gaur vā bhīmāyuh* 7 56 3.

Von seiten der Bedeutung läßt sich wie mir scheint kaum etwas gegen meine Auffassung von *hesákratu* einwenden es fragt sich nur noch ob wir berechtigt sind *hi* als die ältere Form der Wurzel *hims* anzusetzen. Der

herrschenden Ansicht, daß *himsati* Desiderativ von *han* sei, ist zuerst wohl Wackernagel, Aind Gr 1, 44, 231, entgegengetreten Bartholomae, ZDMG 50, 720, hat sie verteidigt. Eingehend hat dann Guntert, IF XXX, 106ff., die Frage behandelt. Ich stimme Gunterts Ansicht, daß *himsati* keine Desiderativbildung sein könne, durchaus zu, da es nirgends desiderativen Sinn hat und außerdem *jghāmsa* als Desiderativstamm von *han* seit dem RV bezeugt ist. Dagegen spricht weiter, daß schon in der älteren Sprache Desiderativbildungen zu *himsati*, wie *jghimsisanti* ŚBr 9, 1, 1, 35, *jghimsisset* ŚB 9, 2, 1, 2, vorkommen. Wackernagel, A1 Gr 1, 44, hat zu *himsati* *hid* 'zürnen' gestellt, das er auf **his-d* zurückführt. Im Pali erscheinen neben *himsati*, *himsā*, *vihimsati*, *vihimsā* Formen mit *e* in der Wurzelsilbe *viheseti*, *vihesā*, *vihesala*, die allerdings nicht direkt von einer Wurzel *his* abgeleitet zu sein brauchen, da sie sich aus *vihimsayati* usw. erklären lassen. Eine Parallele bildet pr *lesua* neben *kimsua* aus *kimsula* (Hem 1, 86). Neben *himsati*, *vihimsati* steht im Pali aber auch das damit völlig synonyme *hetheti*, *vihetheti*, das nicht nur in das Sanskrit der Buddhisten übergegangen ist, sondern auch im Dbātipāṭha mit dem Prasens *hethati*, *hethate* aufgeführt wird. P *hetheti* könnte über **hethayati* auf **hutthayati* und weiter **histayati* zurückgehen, das eine Ableitung von **histi* sein könnte wie *kirtayati* von *kirti*. Wahrscheinlicher ist es mir, daß sk *hethati* *hethate* aus **hestati*, **hestate* entstanden sind und daß sich p *hetheti* zu **hestate* verhält wie p *ietheti* zu sk *iestate*. Sk **hestate* wurde dann eine Prasensbildung von der Wurzel *his* sein, die ihre Parallelen in *iestate*, *dyotate*, *cetati* usw. hat¹⁾. So werden wir, wie mir scheint, mit Notwendigkeit auf den Ansatz einer Wurzel *his* geführt.

Guntert nimmt an, daß von *his* ein Nasalprasens **himsditi* gebildet sei, dessen Akzent später verschoben sei wie in *daṣati*, *ṣajati*, *ṣvajati*, *drmhati* (neben *drmhati*), *ṣumbhati* (neben *ṣumbhati*) usw. Er hält es für möglich, daß die Akzentverschiebung in *himsati* unter dem Einfluß von *nimsate* 'sie küssen' erfolgt sei, was ich für sehr unwahrscheinlich halte, da sich

¹⁾ Mit diesen Formen hat schon Charpentier WZKM XX, 107, *heṣati* zusammen gestellt. Im übrigen erklärt Charpentier Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen, S 73f., daß er trotz Wackernagel und Guntert an der Ansicht, daß *hims* Desiderativbildung von *han* sei, festhalte. Darüber ist nichts weiter zu sagen. Charpentier führt zugunsten seiner Ansicht aber auch an, daß die indischen Grammatiker *hims* so aufgefaßt hätten und somit die ganze indische Tradition dafür spräche. Da nicht anzunehmen ist, daß jemand eine so schwerwiegende Behauptung einfach aus der Luft greift, so stützt sich Charpentier offenbar auf Quellen, die mir unbekannt sind. Ich möchte mich hier mit der Feststellung begnügen, daß Paninis Werk jedenfalls nicht zu diesen Quellen gehört. Im Paninischen Dhatupāṭha wird *his* *himsd* am unter den *rudhādayah* (7 Klasse) und den *ādīrṣiya* der *curādayah* (10 Klasse) aufgeführt. Nach Pan 7, 1, 58 wird die Wurzel zunächst nasalisiert, Pāṇini selbst führt sie in 3, 2, 146, 167 als *himsa* 6, 1, 188 als *hims* an. Die Formen *himsayati*, *himsati* ergeben sich nach den allgemeinen Regeln. *Hinasti* wird von *hims* nach 6, 4, 23 gebildet, die schwachen Formen *himsanti* usw. nach 6, 4, 111.

die beiden Formen, wenn sie auch reimen, der Bedeutung nach doch ganz fernstehen. Über das *s* von *himsati* spricht sich Guntert nicht aus, schließt man sich Wackernagels Ansicht an, daß *s* im Indischen auch hinter nasalem *t*, *ṭ*, *ṣ* und hinter Anusvāra, dem *t*, *ṭ*, *ṣ* vorausgehen, zu *ś* wird — und ich halte sie für unbedingt richtig —, so wurde auch *himsati* für **himsati* nur durch die Beeinflussung durch das Adjektiv *himsra*, wo *s* lautgesetzlich ist, erklären lassen. Viel besser erklärt sich das *s* aber doch, wenn man mit Wackernagel annimmt, daß von *his* ein Prasens nach der 7 Klasse gebildet wurde. Daß der Wechsel des Zischlauts von *hinasti* — **himsanti* ausgeglichen wurde, ist begreiflich, in *pinḍati* — *pimsanti*, *śinasti* — *śimsanti* ist der Ausgleich in umgekehrter Richtung erfolgt.

Nun ist *hinasti* aber doch mehr als ein Postulat, es findet sich in der Sprache seit dem AV. Bartholomaeo erklärt es allerdings für unmöglich, dieses *hinasti* als eine ursprüngliche Bildung anzusehen, da es erst vom AV an vorkommt, 'während *hims* schon im RV steht'. Guntert, der sich dieser Ansicht offenbar anschließt, sucht die Entstehung von *hinasti* durch die Annahme zu erklären, daß sich nach dem Nebeneinander von *yunakti* — *yuñjati*, *prnakti* — *prñcati*, *sinasti* — *simsati*, *ubhñah* — *umbhata*, *trnedh* — *trmhan* u. a. neben *himsati* ein jüngeres *hinasti* eingestellt habe. Dagegen läßt sich geltend machen, daß die Sprache in ihrem ganzen Verlauf bis in die Prakrits hinein, den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: *yuñjati*, *prñcati*, *simsati*¹⁾ sind wie übrigens Guntert selbst bemerkt, jünger als *yunakti*, *prnakti*, *sinasti* und stehen auf einer Stufe mit Formen wie *p bhindati*, *bhuñjati*, *chindati* usw., die von der 3. Plur. aus die Sanskritformen *bhinatti*, *bhunakti*, *chinatti* usw. verdrängt haben. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß *hinasti* eine jüngere Bildung sein müsse, weil sie im RV fehlt. Im RV kommt überhaupt keine Form von Prasens Sing. des Verbums vor, wir wissen also gar nicht, wie in rgvedischer Zeit der Singular des Prasens lautete. Warum sollte man aber eine Form wie *hinasti* nicht auch noch zu einer Zeit gebraucht haben, als man schon *himsanti* sagte? Daß das tatsächlich in rgvedischer Zeit der Fall war, wird aber doch mehr als wahrscheinlich, da soweit ich sehe, im ganzen Bereiche der vedischen Literatur mit einer einzigen Ausnahme vom Prasens Sing. nur Formen nach der 7. Klasse vorkommen. Die Stellen²⁾ sind *hinasmī* Kāth 27,4, *hinasti*, *hinasti* AV 2, 12, 2 3, 5, 17, 7, 5, 18, 13, 15 5, 1—7, Kāth 6, 7.

¹⁾ Die letzten beiden Beispiele *ubhñah* — *umbhata*, *trnedh* — *trmhan* bleiben hier besser unerwähnt, da die älteren Formen von *hinasti* doch zu weit abliegen, als daß sie das Muster für die Bildung hätten abgeben können. Übrigens schreibt Guntert *śinasti* — *śimsati*, *śinasti*, das auch sonst gelegentlich in der wissenschaftlichen Literatur auftaucht, verdankt sein Dasein einem Druckfehler in Whitney's Wurzeln usw. S. 173.

²⁾ Die hier und im folgenden gegebenen Lesarten, größtenteils auf dem PW. und Spezialglossaren beruhend, können natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, lassen aber doch die Richtlinien der Entwicklung deutlich erkennen.

(bis), 6, 8, 7, 8, 10, 4, 12, 12, 19, 7, 21, 7, 23, 6, 24, 1, 24, 9, 28, 9 (bis), 34, 17, Maitr S 3, 1, 8, 3, 3, 6, Taitt S 5, 1, 7, 1, Taitt Br 2, 3, 2, 5, 2, 3, 4, 6, Ait Br 5, 1, 9, Śat Br 9, 2, 1, 2 (ter), Gop Br 2, 2, 10, Ait Ār 2, 5, Śāṅkh Ār 12, 25 27 28, Ait Up 2, 2, Brh Ār Up 1, 4, 11, 5, 5, 1, Mund Up 1, 2, 3 *himsati* findet sich nur Śāṅkh Ār 12, 22 26 im Verse (*nāsya tiacani himsati jātaredāh, na śiāpadam himsati kimcanainam*), wo es sicherlich, wie Keith bemerkt, um des Metrums willen für *hinasti* steht, das in demselben Abschnitt in V 25 (*namam raḥso na pśāco hinasti*), 27 (*namam sarpo na prdākur hinasti*), 28 (*namam pramattam varuno hinasti*) erscheint. Andererseits sind auch in der nachvedischen Literatur die Formen des Prasens Sing nach der 7 Klasse noch häufig genug *hinasmi* Bhatt 6, 38, *hinatsi* Mbh 1, 98, 16¹⁾, *hinasti* Manu 2, 180, 5, 45 47, 6, 69, Mbh 6, 37, 28, 12, 58, 17, Mahābhāṣya 1, 2, 12, Rām 5, 67, 17, Susr Utt 50, 3, Kalpanām 16, 3, Vikramorv 1, 16, Brhats 41, 14, 57, 51, 78, 17, Brhajj 4, 20, 8, 23, Pāṇic Pūrṇabh 3, 95 (ed Bubler 3, 105), Subhāsitārṇava, Ind Spr ² 5504, Drstāntaśataka, ebd 7275, Śravadars 37, 1, *upa hinasti* Manu 11, 26 *himsāmi* findet sich Rām 4, 66, 17 (= B 5, 2, 22), *himsati* Sāmavidhānabrāhm 2, 3, 11²⁾, Mbh 5, 38, 8, 12, 140, 68, 12, 277, 27.

Aber auch abgesehen vom Singular des Prasens finden sich noch zahlreiche Formen, die zum Prasensstamme nach der 7 Klasse gezogen werden müssen oder können, so in RV *himsānām* 10, 142, 1, *āhimsānasya* 5, 64, 3, im AV *himste* 12, 4, 13, *āhimsatim* 9, 3, 22 (metrisch gesichert). Der Form nach kann auch *himsanti* RV 6, 34, 3, AV 5, 19, 8 hierhergestellt werden, die Akzentverschiebung ist die gleiche wie in *himsānām*, *himste*. Aus der übrigen vedischen Literatur gehören hierher *himstah* Taitt Br 1, 7, 5, 3, 1, 7, 10, 5, *hinasāni* Śat Br 6, 4, 4, 6, *hināsat* Śat Br 1, 7, 4, 16, 6, 4, 4, 6, *hinasātah* Śat Br 1, 1, 4 5, 2, 1, 15 (Text falschlich *hināsāra iti*), 17, *hinasata* (¹) Mantrap 2, 17, 13, *hinasān* Mantrap 2, 17, 13, *himsyāt*, *himsyāt* Maitr S 4, 7, 4, Śat Br 9, 2, 1, 2, *himsyātām* Śat Br 7, 1, 1, 38, *himsyuh* Śat Br 4, 6, 9, 1, *ahinat* Taitt Br 2 3, 2, 5, aus späterer Zeit *himsyāt* Kāty Śrautas 4, 12, 24, Manu 4, 162, 8, 279, 8, 288, 9, 316, Rām 4, 5, 30, 4, 18, 42 (= B 4, 17, 27), B 4, 8, 9, Mbh 3, 29, 6, 29, 27, 213, 34, 4, 15, 16, 12, 279, 5, 330, 18, Bhāg Pur 6, 18, 47, Susr Sūtr 25, 17, *himsyuh* Rām 2, 91, 9 (= B 2, 100, 8), 5, 30, 30 (= B 5, 29, 25), Mbh 1, 72, 12, Susr Sūtr 19, 22, *vihimsyuh* Manu 8, 238, *āhimsyuh* Manu 7, 20 (v 1).

Die Formen von dem Prasensstamm nach der *a* Klasse scheinen weniger häufig zu sein. Aus RV und AV läßt sich nur das Part Fem

¹⁾ *Kim hinatsi sutan iti* = C 3911, wo *hinasti* Druckfehler ist. In der kritischen Ausgabe 1, 92, 47 hat der Herausgeber vielleicht mit Unrecht *himsasi* in den Text gesetzt (Var *hinatsi, ca* (oder *tram, tu*) *hamsi, ca himsih*). Mbh 3, 196, 9 steht die merkwürdige Form *himsi* in einem Prosaatz *kim himsy anāgasam mān iti*. Nilakantha erklärt sie durch *hinasasi tadayasī*. Man wird die Bestätigung durch die Handschriften abwarten müssen.

²⁾ Das Werk ist trotz seines Titels ein Sutra Text.

himsantī anführen, das in *ahimsantīh* RV 10, 22, 13, AV 9, 8, 13—18 vorliegt¹⁾ Andere derartige Formen sind *āhimsanta* Tāndyabr 21, 12, 2, *ahimsanta* Ait Ār 2, 1, 4, *upahimsantī* Rām 2, 9, 10, *himsate* Mbh 13, 94, 10, *himsela* Mbh 3, 206, 34, *upahimsela* Mbh 13, 98, 50, *himsase* Märk Pur 132, 15²⁾

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hims* bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet, schon im RV sind *himsit*, *himsista*, *ahimsyamānah*, *himsra* helegt Daß Pāṇini und seine Nachfolger *hims* daher als Wurzel ansehen, habe ich schon S 775, Anm 1, bemerkt

Meiner Ansicht nach hat das neue Prasens *himsati* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hims* ihren letzten Ursprung in der 3 Plur Pras *himsanti* In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein, die wir dann auch in den beiden anderen, vom schwachen Prasensstamm gebildeten Formen *himsānām* und *himsite* (gegenüber *himsydt*, *himsyuh*) finden Pāṇini lehrt 6 1, 188 ausdrücklich, daß bei *svap* usw., d i *svap*, *sias*, *an* und bei *hims* vor einem mit Vokal anlautenden *lasāriadhātuka*, wenn der Vokal nicht das Augment ist, die erste Silbe beliebig betont werde Als Beispiel führt die Kāśika *svapanti*, *śvasanti*, *himsanti* an, die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe trugen Derartige Akzentregeln Pāṇinis beruhen offenbar auf der Beobachtung der gesprochenen Sprache, zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *himsanti* und *himsanti*

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hims* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen von denen hier *jinu* und *pinu* erwähnt seien Zu *jya* (*ji*) *pya* (*pi*) wurde zunächst³⁾ ein Prasens nach der 5 Klasse gebildet von dem Reste in *pra jindōs* 5 84 1, *jinvē* 4 21 8, *pra pinvire* Vālah 1 2 Part Act *pinvan* *pinvantam* *pinvatim* *pinratim* AV 9 5, 34 Part Med *pinvandh* 9, 94, 2 vorliegen Die 3 Plur Pras lautet aber nicht, wie zu erwarten **jinvanti* **pinānti* sondern, genau dem *himsanti* entsprechend, mit dem Ton auf der Wurzelsilbe *ji* *nvanti* 1, 164, 51 *pinvanti* 1, 64, 6, 5, 54, 8, 7 57, 1 Von diesen Formen aus haben sich die Prasensstämme *jinva* und *pinva* entwickelt von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen, sie entsprechen genau dem Prasensstamm *himsa* Und wie aus diesem das Element *hims* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde, so finden wir auch zu den Pras *jinvati* *pinvati* die Perfektformen

¹⁾ Daneben wie oben bemerkt im AV *ahimsatim*

²⁾ Formen wie *himsanti* *himsa* (1 Sg Med) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben

³⁾ Ob *jindōs* *pinōds* für älteres **jindōs* **pinōds* oder **jindōs* **pinōds* eingetreten ist braucht hier nicht erörtert zu werden Ich verweise auf Wackernagel Jacobi Festgabe, S 2

jīṃvathuh 1, 112, 6, *pīṃvathuh* 1, 112, 12, das Futurum *jīṃvisyasi* At Br 7, 29, 2, das Part Pr Pass *jīṃvātāh*¹⁾ AV 19, 31, 7, *parjanyaṃvītām* AV 4, 15, 13 und die Nominalbildungen *dhyamjīva* 6, 58, 2 usw., *viśā jīva* 6, 67, 7, *dānupīvā* 9, 97, 23, *pīṃvāna* 'bestimmtes Gefäß'

Neben *hesa* findet sich im RV auch *heṣas*. In 10, 89, 12 wird Indra gebeten *ásmeva vidhya dūā dī srjānās tapisthena hēṣasā droghamitrān*. Roth setzte im PW für *heṣas* 'Verwundung, Wunde' an, Graßmann übersetzte es mit 'Geschoß', Ludwig mit 'Lohe'. Auch P. von Bradke, KZ XXVIII, 297, glaubte für *heṣas* eine Bedeutung wie etwa 'Glut' annehmen zu müssen. Ausführlich hat Pischel, Ved. Stud. 1, 49 das Wort behandelt. Er sieht in *heṣas*, wie in *hesa*, eine Bildung vom Aoriststamm von *h* mit der Grundbedeutung 'Eile' und meint, man könnte übersetzen 'vernichte die falschen Freunde mit flammendster Eile', auch wir sprachen von 'flammender' oder 'brennender' Eile, Hast u. dgl., der Engländer sage 'in hot haste'. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Ausdrucksweise im Deutschen nicht geläufig ist, der englische Ausdruck ist allerdings ganz gebräuchlich, aber man sollte doch nicht vergessen, daß damit noch nichts bewiesen ist. Idiomatische Ausdrucksweisen, die sich in einer Sprache herausgebildet haben, können einer anderen völlig fremd sein, es scheint mir, daß man insbesondere in der Heranziehung des Slang für die vedische Interpretation oft zu weit gegangen ist. Immerhin hatte sich Pischel darauf berufen können, daß ved. *osam* 'schnell, bald', Naigh. 2, 15 unter den *ṣiprānāmāni* aufgeführt, offenbar wie schon im PW angegeben wird, von *us* 'brennen' abgeleitet ist. Uhlenbeck, Et. Wb., hält das allerdings für nicht sicher, mir scheint aber die Herleitung durch Pān. 5, 2, 72 bestätigt zu werden. Dort wird gelehrt, daß an *sita* und *usna* das Suffix *la* gefügt wird im Sinne von 'so handelnd', *śitala* bedeutet danach soviel wie *alasa*, *jaḍa*, *usnala* soviel wie *śighrakārm*, *daḥsa*²⁾. Ich möchte trotzdem bezweifeln, daß der vedische Dichter von 'heißester Eile' sprechen konnte, und Pischel scheint das selbst empfunden zu haben, denn er behauptet weiter, daß 'Eile' hier soviel wie 'Kraft', 'Glut' sei. Er folgert das daraus, daß der 'gluhende' oder 'gluhendste' Donnerkeil (*tāpustśna* 2, 30, 4, *aśanīm tapisthām* 3, 30, 16) zugleich der 'gewaltigste', 'stärkste' (*ōjīstham* *vajram* 4, 41, 4, der ebendort *didyūm* 'leuchtend' heißt) und der 'fliegende', 'eilende' (*vajrasya* *patane* 6, 20, 5, *pāryam* *vajram* 1, 121, 12) sei, so seien z. B. auch *ōjīsthena hanmanā* 1, 33, 11 und *tapisthena hanmanā* 7, 59, 8 durchaus identisch. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon oben gesagt habe, daß ich einer solchen mechanischen Identifizierung keine Berechtigung zuerkennen kann. Wenn

¹⁾ Konjekture, die Handschriften haben *jīṃvātāh*.

²⁾ Diese Bedeutungen von *usnala* wofür zum Teil auch *usna* eintritt, und *śitala* werden dann auch von den Lexikographen aufgeführt, siehe Am. 2, 10, 18f. (hier *usna*) Hal. 1, 40 (hier *usna*) 2, 232, Hem. An. 3, 10, 95. Hem. Abb. 343f., Vaj. 203, 108f., 230, 15 (hier *usna*).

der eine Dichter an dem *vajra* die Glut, ein anderer die Kraft, ein dritter die Schnelligkeit hervorhebt, so geht daraus doch nicht hervor, daß diese Eigenschaften identisch sind. Auch was Pischel sonst über die Verwandtschaft der Begriffe der Schnelligkeit, der Stärke und des Leuchtens oder Glühens bemerkt, dürfte für die Interpretation des Veda kaum von Wert sein. Die Bedeutung 'Eile' für *heṣas* ruht im Grunde auf der etymologischen Herleitung des Wortes, die ich nicht für richtig halte. Das Beiwort *tapistha*, das *heṣas* empfängt, kann sie jedenfalls nicht stützen. Für die Annahme einer Bedeutungserweiterung zu 'Kraft, Glut' liegt nicht der geringste Anlaß vor.

Für die Feststellung der Bedeutung von *heṣas* scheint mir zunächst die Beobachtung von Wichtigkeit, daß an allen Stellen des RV, wo Formen von *vyadh* mit einem Instrumental verbunden erscheinen, dieser das Instrument, mit dem die Durchbohrung stattfindet, bezeichnet. So außer in den nachher angeführten Stellen *vidyutā* 1, 86, 9, *adbhik* (*āsanibhik*) 10, 87, 4, *śarīā* 10, 87, 0, *tayā* (*śaravyayā*) 10, 87, 13, *tigutēna* 2, 30, 9, *arcisā* 10, 87, 17, *himena* 8, 32, 26, *tamasā* 5, 40, 5. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß auch *heṣas* die Waffe bezeichnet, mit der Indra die Verräter durchbohren soll. Nun werden weiter die Waffen, mit denen die Götter ihre Feinde erschlagen oder durchbohren, 'glühend' oder 'heiß' genannt, so heißt es von Indra 3, 30, 16 *jaḥṣ ny esv asanīm tapisthām*, 3, 30, 17 *brahmadīṣe tāpusim hetim asya*, ebenso von Soma 0, 52, 3, von Indra und Soma 7, 104, 5 *indrāsoma vartayatam dīvas pāry agnistaptebhīr yurām āsmahanmabhiḥ* | *tapur vadhebhīr ajarebhīr atrino nī parsāne vidhyatam*, von den Maruts 7, 59, 8 *tapisthena hanmanā hantanā tam*, von Brhaspati 2, 30, 4 *brhaspate tapusā sneha vidhya vrkadiaraso asurasya vīrān*, von Agni 4, 4, 1 *astāsi vidhya raksasas tapisthah*, 10, 87, 23 *prati sma raksaso dāha* | *agne tigmena socisa tapuragrābhīr rstibhiḥ*. So spricht alles dafür, daß *heṣas* 'Waffe' bedeutet und daß wir den Halmvers zu übersetzen haben 'Wie ein vom Himmel geschleudeter Stein durchbohrt mit heißester Waffe die trugerischen Freunde'. *Heṣas*, von der oben erschlossenen Wurzel *hṣ* gebildet, wurde soviel wie die *himsrdsanī* sein, die in dem Liede an Agni den Raksas Töter, in 10, 87, 5 genannt wird *agne tracam yātudhānasya bhindhi himsrdsanir harasā hantv enam* 'Agni, spalte die Haut des Zauberers, der verwundende Donnerkeil soll ihn mit Glut erschlagen'. Eine kleine Unsicherheit bleibt allerdings zunächst bestehen. *Heṣas* zeigt die typische Akzentuierung der Verbalabstrakta, nicht die der Nomina agentis. Wir müssen also annehmen, daß es zunächst 'Verwundung' bedeutete, und es wäre wohl möglich, daß in seiner Abweichung von den vorher angeführten Stellen in unserem Verse gesagt wäre 'durchbohrt mit glühendster Verwundung¹⁾'. Es ist auch

¹⁾ Eine ähnliche Unsicherheit zeigt sich bei *hanman*. So gibt z. B. Geldner im Glossar für 1, 33, 11 *tan indra ōjysthena hanmanāhan* für *hanman* die Bedeutung 'Waffe, Keule' an, in seiner Übersetzung aber steht 'Indra erschlug ihn mit stärkstem

nicht zu leugnen, daß bei dieser Auffassung die Inkongruenz verschwinden wurde, die sich zwischen dem *upamāna* und dem *upameya* ergibt, wenn man übersetzt. 'Wie ein Stein durchbohrt mit heißestem Geschloß die trugerischen Freunde.' Allein entscheidend ist das nicht. Wir dürfen an einen vedischen Dichter nicht den gleichen Maßstab legen wie an einen Kavi der klassischen Zeit, und daß die neutralen *as*-Stämme auch zur Bezeichnung konkreter Dinge verwendet werden können, zeigen *ródhas* 'Damm, Wall', *idsas* 'Kleid', *sádas* 'Sitz', *édhas* 'Brennholz' usw. Beziehungen von *heṣas* zu Worten in den verwandten Sprachen, die vielleicht ins Gewicht fallen könnten, scheinen mir zu fehlen. Die Zusammenstellung mit gr. *χαῖος* 'Hirtenstab', gall-lat *gaesum*, ahd. *gēr* 'Speer' usw.¹⁾ halte ich nicht für richtig; sie ist weder den Lauten noch der Bedeutung nach gerechtfertigt. *Héṣas*, das nur dreimal im RV. vorkommt, ist offenbar ein Wort der Dichtersprache, das erst im Indischen gebildet ist²⁾. Die Entscheidung über die Bedeutung 'Waffe' oder 'Verwundung' wird von den beiden anderen Stellen, an denen das Wort erscheint, abhängen.

In der Ableitung *heṣasvat* findet sich *heṣas* in 6, 3, 3 *sūro ná yásya drśatī arepā bhīmā yād éti śucatās ta d dhīh | heṣasvataḥ śurūdho ndyām aktōh lūtrā cid ranō vasatī vanegdh*³⁾. Das Verständnis der Strophe wird durch die Dunkelheit von *śurūdhaḥ* und *ndyām* erschwert. Für *ndyām* ist eine völlig befriedigende Erklärung bis jetzt nicht gefunden, obwohl der Ausdruck oft behandelt ist, Geldner (Gloss.) hat sich für die Auffassung als *nā ayām* entschieden. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, ist aber die Erklärung von *ndyām* von sekundärer Bedeutung, da mit *ndyām aktōh* offenbar ein neuer Satz beginnt. Über *śurūdhaḥ*, das an zehn Stellen des RV, und zwar nur im Nom. oder Akk. Pl. *śurūdhaḥ*, erscheint, hat Pischel, Ved. Stud. 1, 32ff., gehandelt. Er kommt unter Ablehnung der früheren Bedeutungsansätze 'starkende Tranke, Heiltranke, Heilkrauter, Balsam' (Roth), 'der Starke, der Held, starkender Trank' (Graßmann), 'Speise, Nahrung' (Ludwig) zu dem Ergebnis, daß *śurūdhaḥ* mit Ausdrücken wie *is*, *rāti*, *vāja*, *rayi*, *rātna*, *īśu*, *īdya* an anderen Stellen wechselt und 'alles

Schlage'. Dagegen spricht 7, 59, 8 *tapisthena karmānā hantānā tam* doch wieder für die Bedeutung 'Waffe'.

¹⁾ Uhlenbeck, Aind Wb 362, Prellwitz, Etym. Gr. Wb. 500, siehe die vollständige Aufzählung bei Walde Pokorný, Vgl. Wb. I, 528.

²⁾ Für völlig zweifelhaft halte ich übrigens auch, wegen der Verschiedenheit der Grundbedeutungen, den Zusammenhang zwischen *hi* 'in Bewegung setzen' und *hiṣ* 'verwunden'. Für Erweiterungen der Wurzel *ghes* verweise ich auf Walde Pokorný a. a. O. I, 546.

³⁾ Die Strophe ist ausführlich von Böhtlingk, Ber. Sachs. Ges. Wiss., Phil. Hist. Kl. 55, 115ff., behandelt worden. Ich möchte auf Böhtlingks Ausführungen nicht näher eingehen. In der Kritik früherer Erklärungen bisweilen zutreffend, bringen sie nichts Neues, was überzeugend genannt werden könnte. Für *heṣasvataḥ śurūdhaḥ* will Böhtlingk *heṣasvatīḥ śurūdhaḥ* 'prasselnde Speere' lesen.

Od 21, 416, die *ταχέας ὀϊστούς* Od 22, 3, 24, 178, das *δοοι βέλος* Od 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeris certare sagitta* Acneis 5, 485, *celeres molire sagittas* Ov Met 5, 367) zu berufen, auch im späteren Sanskrit ist *āsuga* 'der schnell Gehende', ein gewöhnliches Wort für Pfeil und wenn Roth recht hat, daß *sénū* außer Heer auch Geschoß bedeutet, läßt sich dem *āśuhēsas* auch *āśusena* in der Formel *nama āśusē nāya caśurathāya ca* Kāth 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im RV wird Rudra 7, 46, 1 *ksiprēsu*, Soma 9, 90, 3 *ksipradhanīan* genannt und von Brahmanaspati 2, 24, 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *ksiprena dhanvā* 'mit dem schnellen Bogen¹⁾'. Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *hēsas* in *āśuhēsas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht 'Verwundung', sondern 'Waffe' bedeutet.

Die Hauptschwierigkeit, die *āśuhēsasā* bereitet, liegt darin, daß ein Beiwort 'deren Waffe schnell ist' nicht zu dem Charakter der Asvins, wie er uns sonst im RV entgegentritt zu stimmen scheint, die Asvins sind helfende, rettende, aber nicht kämpfende Götter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen, daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den Asvins zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8 6—11 bilden wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt eine geschlossene Gruppe²⁾. Die Tradition teilt 8 6 und 11 dem Vatsa Kanva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8, 11 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kanvas³⁾ als Dichter genannt. 8 7—10 werden anderen Kanvas zugeschrieben: 8 7 dem Punarvatsa, 8 8 dem Sadhvamsa, 8 9 dem Śasakarna, 8 10 dem Pragatha. In 8 8 4 7 8 11 15 19 und in 8 9 1 3 6 9 nennt sich aber Vatsa Kanva wiederum selbst als Dichter, in 8 10 2 bezeichnet der Dichter sich nur als Kānva. Wir sind unter diesen Umständen sicherlich berechtigt, das Lied 8 10 wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8 8 die Asvins zweimal *vrtrahantamā*. V 9 *ariprā vrtrahantama*, V 22 *purutra vrtrahantama*. Das Beiwort 'die besten Feindestöter' ist für die Asvins genau so auffällig wie in 8 10 2 *āśuhēsasā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung dieses Dichters oder dieser Dichterfamilie das Bild der Asvins doch auch kriegerische Züge aufwies, die sonst im RV ganz zurucktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āśuhēsasā* nichts einwenden können.

¹⁾ Vgl. auch 4 8 8 als *ksiprēca vidhyati*.

²⁾ Oldenberg: Hymnen des Rigveda I 213.

³⁾ Daß dies das Geschlecht des Dichters ist, geht aus 8 6 3 8 11 21 31 34 43

Berichtigungen und Zusätze.

(Im Texte ist durch Sternchen auf sie hingewiesen)

S 29 Die Ursprünglichkeit der Handschriften des Versjataka ist bestritten, siehe F Weller, ZII 4, 46ff

S 72 Nach unserer heutigen Kenntnis ist die Vasudevahindi keine Erzählungssammlung, sondern die Jaina Version der Bṛhatkatha. Die Valkalacira Geschichte steht in der spätesten ins 6. Jahrhundert gehörenden kirchengeschichtlichen Einleitung des an sich viel älteren Werkes. Diese Einleitung ist jedoch nicht Hemacandras unmittelbare Quelle gewesen, vielmehr hat er, wahrscheinlich über mehrere Zwischenstufen, nur aus der gleichen Quelle geschöpft wie die in einigen Punkten deutlich unursprünglichere Vasudevahindi. [Nach einer Mitteilung von L. Abdorf]

S 78 Sk *khola* ist Lehnwort aus Pashto *kol*, Morgensterne, Etym. Vocab. of Pashto, S. 96

S 114 Siehe die Berichtigung auf S. 169. Genauerer über *ty* S. 376, Anm. 1. Geldner hält in seiner Übersetzung des RV. an der meiner Ansicht nach falschen Auffassung von *ty* fest.

S 115 In diesem Sinne ist auch *phalakasakṭha* zu verstehen, das die Kaśikā zu Pan. 5, 4, 98 anführt.

S 115 Weitere Stellen aus den Śrautasūtras, die das Angeführte bestätigen, hat Caland, ZDMG 62, 123f., beigebracht.

S 118 Es ist wohl *asphāre* zu lesen.

S 125 Die eingeklammerten Worte sind zu streichen. *Pāśa* findet sich im Jataka nur in den Gāthās des Spielliedes, die ich, anders als S. 109, Anm. 3, bemerkt, jetzt für jünger ansehe als die kanonischen Gāthas.

S 128 Ebenso nach Hiraṇyakeśin, Śrs. III, 12. Bharadvāja, Śrs. IV, 12, Vairāṇasa, Śrs. I, 13—14. Vgl. S. 175.

S 128 *Caṭuṣṣaṭam*, das hier und Baudh. Śrs. XII, 15, Hir. Śrs. XIII, 19, Mānava Śrs. Rajasūyapraśna I, 4 erscheint, ist mit Caland a. a. O. S. 125, als 104 zu fassen, vgl. S. 175. Nach Baudh. werden zunächst dreimal fünfzig (*tiśraḥ pañcaśataḥ*), nach Hir. dreimal oder fünfmal fünfzig (*tiśraḥ pañcaśataḥ pañca va pañcāśataḥ*) Würfel hingeschüttet.

S 130 Die Erklärung wird durch die in der Berichtigung zu S. 128 angeführten Stellen bestätigt.

S 130 *Glāha* ist allerdings Griff, da ich es jetzt aber für das wahrscheinlichste halte, daß der Spieler, um das *lṛta* zu machen, nicht Würfel zu dem hingeschütteten Haufen hinzuwerfen als vielmehr Würfel von dem Haufen hinwegnehmen mußte, so wurde ich *glāha* jetzt überall durch 'Griff' übersetzen und von dem Ergreifen oder den zu ergreifenden oder ergrieffenen Würfeln verstehen. Auf die richtige Bedeutung von *glāha* hat Caland a. a. O. S. 127 hingewiesen.

S 131 Die Gleichsetzung von *saṃkṛṣṭa* und *glāha* ist sehr unsicher.

S 144 Wie Caland a. a. O. S. 126, Anm. 2 bemerkt, ist eher *lṛtam ayānam* Taitt. S. IV, 3, 3, 1 gemeint.

Gute, was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewahrt wird' bezeichnet. Das ist im wesentlichen gewiß richtig, sicherlich aber hat *śurudh* noch eine Bedeutungsnuance gehabt, die allerdings nicht leicht zu erkennen ist. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß *śurudhah* in der Hälfte der Stellen, wo es erscheint, von Gutern gebraucht ist, die durch Anstrengung erschlossen, durch Kampf gewonnen werden, so daß vermutlich 'Gewinn' der wahren Bedeutung von *śurudh* näherkommt. Zweimal wird *rad* in Verbindung mit *śurudh* gebraucht 1, 169, 8 *trām mānebhya indra viśvānyā radū marudbhīḥ śurudho gāgrāh* 'du Indra, bahne mit den Maruts für die Manas einen Weg zu allen zugute kommenden Gewinnen mit Kuhlen an der Spitze', 7, 62, 3 *vi nah sahasram śurudho radantv rtdiano varuno mitrō agnih* 'zu tausend Gewinnen sollen uns Varuna, Mitra Agni, die mit der Wahrheit versehenen, einen Weg bahnen'. Schwierig ist wegen des *vajyanta* 7, 23, 2 *ayam ghōsa indra devajāmir vajyanta yac churudho vñāci*. Ich übersetze, teilweise im Anschluß an Pischel 'Erhoben hat sich, o Indra, der Ruf zu den Göttern, daß sie (die Götter) im Streite Gewinne lenken möchten', jedenfalls handelt es sich hier um *śurudhah* um die ein Streit entbrannt ist. Besonders klar ist 9, 70, 5, wo es vom Soma heißt *irsa śusmena bādhat vi durmatīr ādēdī śānah śaryahēra śurudhah* 'der Stier treibt mit Wut die Bösgesinnten auseinander, wie ein Pfeilschutze auf die Gewinne zielend. Auch in 1, 72, 7, 3 38, 5, 4 23 8, 6, 49 8, 10 122, 1 paßt die Bedeutung 'Gewinn'. Geldner ist offenbar aus ähnlichen Erwägungen zu demselben Resultat gelangt, während er in seinem Glossar für *śurudh* die Bedeutungen gibt 'Nahrung, Speise, Unterhalt, Lohn' bemerkt er im Kommentar zu 4, 23, 8 '*śurudh* wohl Gewinn, gute Gabe, Belohnung'.

Der Vers 6 3 3 wurde also wenn wir *heṣasvat* zunächst unübersetzt lassen, besagen. Wenn dir dem Strahlenden dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne die furchtbare Absicht kommt (so fallen) dem *heṣa* *svat* die Gewinne (zu). Derselbe ist bei Nacht, wo immer er auch weilt erfreulich der Holzentsprossene. Roths Erklärung von *heṣasvat* als 'verwundet' kommt nicht in Betracht, sie beruht auf der falschen Auffassung der Worte *śurudho ndyam*. Ludwig sieht in *heṣasvat* den 'Prasselnden', ich habe schon bemerkt, daß die Ableitung des Wortes von der Wurzel *hes* unmöglich ist, da *hes* nur 'wiehern' bedeutet. Natürlich muß *heṣasvat* dem *heṣas* entsprechend erklärt werden. Ich muß daher von Bradkes 'glühend' ebenso ablehnen wie Pischels 'eilig' das angeblich dem Sinne nach nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern ist, die Agni als den 'strahlenden', 'leuchtenden' bezeichnen und die ihn den 'starken' nennen. Wenn *heṣas* 'Waffe' ist, kann *heṣasvat* nur 'bewaffnet' sein. Diese Bedeutung gibt schon Grassmann im Wb an, wenn auch seine Übersetzung 'dann gleichst du nachteilig Pfeil verschennenden Helden' ein starker Mißgriff ist. Die Bezeichnung 'bewaffnet' paßt auch vorzüglich in die Schilderung Agnis.

als des furchtharen¹⁾, heutelustigen Kämpfers, der in der Strophe die Schilderung des Gottes als des friedlichen naelitlichen Hausgenossen gegenübergestellt ist. Wie es hier heißt, daß dem bewaffneten Agni die Gewinne zufallen, so wird in der oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von Soma gesagt, daß er wie ein Pfeilschutz auf die Gewinne zielt. Die beste Bestätigung der von mir angenommenen Auffassung von *heṣasrat* scheint mir aber der Dichter unseres Liedes selbst zu liefern. Er hat in V 5 die beiden Formen Agnis noch einmal gegenübergestellt, hier sagt er deutlich *sa id asteia prāti dhād asisyañ chisita tēja 'yaso nā dhārām | citrādhrajatir aratir yo aktōr ier na drusādvā raghupātmapāñihāh* 'er legt wie ein Schutze, der schießen will, den Pfeil auf, er scharft die Flamme wie des Eisens Schneide, er, der als Herr der Nacht glanzend dahinstreicht wie ein Vogel, der im Baum (im Holze) sitzt, mit schnell fliegenden Schwingen'. Man könnte freilich auch hier wieder fragen, ob *heṣasrat* nicht doch vielleicht das Verbalabstraktum enthält, also 'mit Verwundung verbunden' im Sinne von 'verwundend', 'gewalttätig' bedeutet. Wie hier *śucatah* und *heṣasratah* als Beiwörter Agnis nebeneinander stehen, so nennt der Dichter in 10, 87, 9 den Gott *himsram raksāmsy abhi śōśucānam*. Völlige Sicherheit läßt sich auch von dieser Stelle aus kaum erreichen.

Zum dritten Male erscheint *heṣas* in *āsuhēśasa*, dem Beiwort der Asvins in 8, 10, 2 *brhaspatim iśiān devāñ aham hura indraṁsnu āsvināv āsuhēśasā*. Für *āsuhēśas* wird im PW zunächst 'dessen Renner wiehern' als Bedeutung gegeben. Später hat Roth die Unmöglichkeit dieser Übersetzung selbst eingesehen, da er aber *āsuhēśas* als Beiwort der Asvins mit der von ihm für *heṣas* angenommenen Bedeutung nicht zu vereinigen wußte, vermutete er (unter *heṣas*), daß *āsuhēśasā* Fehler für *āsuhēmanā* sei. Im kleinen PW wird das Wort als 'schnell verwundend' gedeutet. Von Bradke meint, die Asvins seien hier 'mit rascher Glut' genannt, weil ihre Glut rasch am Himmel aufleuchtet, eine höchst gezwungene Deutung. Nach Ludwig sollen die Asvins die 'rasch sturzenden' sein. Zur Erklärung bemerkt er '*heṣas* könnte von *hi* + *s* abgeleitet werden wie von *gru* *grus*'. Das berührt sich aufs engste mit der Ansicht Pischels, der in *āsuhēśas* ein Synonym von *āsuhēman* erblickt. Das wiederholt als Beiwort des Apam Napāt, einmal in 1 116 2 auch von den Rossen der Asvins gebraucht wird und nach Pischel überall nur 'schnell dhühneilend' bedeutet. Meines Erachtens kann *āsuhēśas* nur 'mit schneller Waffe versehen' sein, womit Graßmanns Übersetzung 'schnell fliegendes Geschloß habend' der Sache nach übereinstimmt. Der Akzent wäre nach den Ausführungen Wachernagels Gr 2, 1 296 mit der Auffassung des Kompositums als Bahuvrīhi wohl vereinbar. Und für die 'schnellen' Waffen braucht man sich nicht nur auf den *ὤκυν ὀιστόν*

¹⁾ Man beachte das *bhīmd dhīh*. Pischel verflacht die Worte *bhīmd yad ēti ta d dhīh* zu 'wenn du es ernstlich willst, was kaum zu seiner an und für sich sehr berechtigten Mahnung ganz wörtlich zu übersetzen (Ved Stud I, 88) stimmt

Od 21, 416, die *ταυρας διατοός* Od 22 3, 24, 178, das *θοοι βελος* Od 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeri certare sagitta* Aeneis 5, 485, *celeres molire sagittas* Ov Met 5, 367) zu berufen, auch im späteren Sanskrit ist *āsuga* 'der schnell Gehende', ein gewöhnliches Wort für Pfeil, und wenn Roth recht hat, daß *sēnā* außer Heer auch Geschoß bedeutet, läßt sich dem *āsuhēsas* noch *āsusena* in der Formel *nama āsuse nāya cāsurathāya ca* Kāth 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im RV wird Rudra 7, 46, 1 *Isipréṣu*, Soma 9, 90, 3 *Isipradhanvan* genannt und von Brahmanaspati 2, 24, 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *Isiprena dhanvanā* 'mit dem schnellen Bogen'. Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *hēsas* in *āsuhēsas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht 'Verwundung' sondern 'Waffe' bedeutet.

Die Hauptschwierigkeit, die *āsuhēśāsā* bereitet liegt darin, daß ein Beiwort 'deren Waffe schnell ist' nicht zu dem Charakter der Asvins, wie er uns sonst im RV entgegentritt zu stimmen scheint, die Asvins sind helfende rettende, aber nicht kämpfende Gotter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen, daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den Asvins zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8, 6—11 bilden wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt eine geschlossene Gruppe¹⁾. Die Tradition teilt 8, 6 und 11 dem Vatsa Kāṇva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8, 11, 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kanvas²⁾ als Dichter genannt. 8, 7—10 werden anderen Kanvas zugeschrieben: 8, 7 dem Punarvatsa, 8, 8 dem Sadhvamsa, 8, 9 dem Śasakarna, 8, 10 dem Pragātha. In 8, 8, 4, 7, 8, 11, 15, 19 und in 8, 9, 1, 3, 6, 9 nennt sich aber Vatsa Kāṇva wiederum selbst als Dichter. In 8, 10, 2 bezeichnet der Dichter sich nur als Kāṇva. Wir sind unter diesen Umständen sicherlich berechtigt, das Lied 8, 10, wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8, 8 die Asvins zweimal *ṛtrahantamā*. V 9 *ariprā ṛtrahantamā*, V 22 *purutrā ṛtrahantama*. Das Beiwort 'die besten Feindestöter' ist für die Asvins genau so auffällig wie in 8, 10, 2 *āsuhēśāsā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung dieses Dichters oder dieser Dichterfamilie das Bild der Asvins doch auch kriegerische Züge aufwies, die sonst im RV ganz zurücktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āsuhēśāsā* nichts einwenden können.

¹⁾ Vgl. auch 4, 8, 8 *atī Isipréṣa vidhyati*.

²⁾ Oldenberg, Hymnen des Rgveda I 213.

³⁾ Daß dies das Geschlecht des Dichters ist, geht aus 8, 6, 3, 8, 11, 21, 31, 34, 43

Berichtigungen und Zusätze.

(Im Texte ist durch Sternchen auf sie hingewiesen)

S 29 Die Ursprünglichkeit der Handschriften des *Vasjātaka* ist bestritten, siehe F Weller, ZII. 4, 46ff

S 72 Nach unserer heutigen Kenntnis ist die *Vasudevahindī* keine Erzählungssammlung, sondern die Jama Version der *Bṛhatkatha*. Die *Valkalacirin* Geschichte steht in der spätestens ins 6. Jahrhundert gehörenden kirchengeschichtlichen Einleitung des an sich viel älteren Werkes. Diese Einleitung ist jedoch nicht Hemacandras unmittelbare Quelle gewesen, vielmehr hat er, wahrscheinlich über mehrere Zwischenstufen, nur aus der gleichen Quelle geschöpft wie die in einigen Punkten deutlich unursprünglichere *Vasudevahindī*. [Nach einer Mitteilung von L. Alsdorf]

S 78 *Sk. lola* ist Lehnwort aus Pashto *zol*, Morgensterne, Etym. Vocab. of Pashto, S. 96

S 114 Siehe die Berichtigung auf S. 169. Genauer über *ty* S. 376, Anm. 1. Geldner hält in seiner Übersetzung des RV an der meiner Ansicht nach falschen Auffassung von *ty* fest.

S 115 In diesem Sinne ist auch *phalakasaktha* zu verstehen, das die *Kaśikā* zu Pan. 5, 4, 98 anführt.

S 115 Weitere Stellen aus den *Śrāntasūtras*, die das Angeführte bestätigen, hat Caland, ZDMG 62, 123f., beigebracht.

S 118 Es ist wohl *asphare* zu lesen.

S 125 Die eingeklammerten Worte sind zu streichen. *Pāśa* findet sich im *Jātaka* nur in den Gāthas des Spielhedes, die ich, anders als S. 109, Anm. 3, bemerkt, jetzt für junger ansehe als die kanonischen Gāthās.

S 128 Ebenso nach Hiranyakeśin, Śrs. III, 12, Bhāradvāja, Śrs. IV, 12, Vakhanasa, Śrs. I, 13—14. Vgl. S. 175.

S 128 *Catuhśatam*, das hier und Baudh. Śrs. XII, 15, Hir. Śrs. XIII, 19, Mānava Śrs. Rājasūyaprasna I, 4 erscheint, ist mit Caland a. a. O. S. 125, als 104 zu fassen, vgl. S. 175. Nach Baudh. werden zunächst dreimal fünfzig (*tisrah pañcaśataḥ*), nach Hir. dreimal oder fünfmal fünfzig (*tisrah pañcaśataḥ pañca vā pañcaśataḥ*) Würfel hingeschüttet.

S 130 Die Erklärung wird durch die in der Berichtigung zu S. 128 angeführten Stellen bestätigt.

S 130 *Glaha* ist allerdings 'Griff', da ich es jetzt aber für das wahrscheinlichste halte, daß der Spieler, um das *kṛta* zu machen, nicht Würfel zu dem hingeschütteten Haufen hinzuwerfen als vielmehr Würfel von dem Haufen hinwegnehmen mußte, so wurde ich *glaha* jetzt überall durch 'Griff' übersetzen und von dem Ergreifen oder den zu ergreifenden oder ergriffenen Würfeln verstehen. Auf die richtige Bedeutung von *glaha* hat Caland a. a. O. S. 127 hingewiesen.

S 131 Die Gleichsetzung von *samutkṣepa* und *glaha* ist sehr unsicher.

S 144 Wie Caland a. a. O. S. 126, Anm. 2, bemerkt, ist eher *kṛtam aṅgānām* Taitt. S. IV, 3, 3, 1 gemeint.

S 149 Der Bedeutungsansatz ist nicht richtig. Wie Calanda a O S 127 bemerkt, bedeutet *vicinoti* auch in Verbindung mit *lṛtam* und *kalim* offenbar 'ausscheiden', 'absondern'. Dieser Ausdruck ist das stärkste Argument für die Annahme, daß beim Vibhulakaspiele *lṛta* und *kal* nicht durch das Hinzuworfen, sondern durch das Wagnahmen von Nüssen gemacht wurden.

S 153 Statt *udbhidyam* ist wohl *udbhinnam* zu lesen, siehe Caland a a O S 126.

S 157 Caland hat a a O S 126, mich nicht überzeugend, seine Auffassung verteidigt.

S 157 Das Zitat bezieht sich auf Taits S IV, 3, 3, 1 *lṛtam ayunam*.

S 158 Richtig 104, siehe Berichtigung zu S 128.

S 161 Der Ausdruck *ā nīdhātōh* bleibt unklar, siehe die Bemerkungen Oldenbergs, Rgveda I 42f. Die Erklärung Geldners, Übers. I, 46, halte ich für gänzlich verfehlt.

S 161 Wie schon bemerkt, ist es mir jetzt wahrscheinlicher, daß der zweite Spieler so viele von den ihm zugeworfenen Würfeln wegnehmen mußte, daß die übrig bleibenden bei der Teilung durch vier keinen Rest ließen. Danach ist auch das S 165 über Śakunis Spiel Gesagte zu berichtigen.

S 168 Richtig wie ein Falchspieler den *lah* verbirgt, vgl. Jat 644 60 *kalam Alato ganhati kutava sikkhito yatha*. Der Nominativ *kutava* ist unter dem Einfluß der *vant* Stämme aus *kutavo* umgestaltet.

S 168 Der eingeklammerte Satz ist zu streichen.

S 169 Dies ist sicherlich der richtige Sachverhalt.

S 172 Es ist unnötig zwei Bretter anzunehmen. Die gekunstelte Sprache Amaracandras gestattet ohne weiteres *astapadastapada* als 'das goldene *aṣṭapadī*' zu fassen.

S 175 Statt 400 lies beidemale 104.

S 190 Siehe aber Brugmann IF 29 410ff.

S 201 Die Angabe ist nach Liders Bruchstücke der Kalpanāmanditika des Kumaralata S 24f. zu berichtigen.

S 213 Die Hoffnung weitere Bruchstücke der Dramenhandchrift zu finden, hat sich nicht verwirklicht. Nur ein paar Bruchstücke haben sich ein wenig vergrößern lassen. In Nr 9 der Ausgabe ist jetzt in a 1 *praiśati nāyako id[usa]([k])* in b 3 *viśaraddham ye viśahya* zu lesen. In Nr 69 der Ausgabe ist in b eine obere Zeile *[yas]s(a) k(ā)nk* hinzugekommen. Auf dem oben S 205f. abgedruckten Blatte ist in V 1 *[p]r(ārt)ih(aya)mjāna* zu lesen. In V 3 steht *etassa (par)ajitassa* da in R 3 *varanāvarena[udha]m* wodurch die vorgeschlagenen Ergänzungen bestätigt werden.

S 230 Die Inschrift ist zuletzt herausgegeben von Konow Khar. Inscr. p. 162ff. Danach ist zu lesen *klādfe kupe [D]iṣṭhārena* in Z 3f. *puyae atmanasa* in Z 4f. *jahya [l]iṣṭae [i]mo ca kīlīya m* in Z 6. In der Übersetzung lies an diesem Tagesdatum ist der Brunnen gegraben von Daśadhara von den Po-apuria Leuten zu Ehren von Vater und Mutter zur Forderung seiner selbst samt seiner Gattin und sein m. Sohne zum Wohl aller Wesen in d n (verschiedenen) Geburten. Und das geschrieben habend. Danach sind die folgenden Bemerkungen über d n Inhalt der Inschrift zum Teil zu berichtigen.

S 231 Konow a a O p. 145 liest die ersten vier Worte *klāde kue [mu]r[so]lāa naryakasa*.

S 232 Durch neuen Inschriftenfunde sind die Zahlen etwas verschoben. Sie sind für Kaniska 3—23 für Vasuka 24—28 für Iluviska 29—40 für Vasudeva 74—98.

S 232 Auch *deva utra pīti* in d r Inschrift von S 23 I p. Ind. Vol. XXI p. 55ff.

S 233 Auf Grund der neu gefundenen Inschriften und Konows Ausführungen u a a O p LXXXf ist die im Text vorgetragene Ansicht etwas zu modifizieren. Auf Kamska, der zwischen dem Sommer von S 23 und dem Sommer von S 24 starb, folgte sein Sohn Visiska, der bis S 28 regierte. Sein Nachfolger war sein Sohn Kamska II, der schließlich bis S 41 regierte, doch wurden die östlichen Provinzen von Huyska wahrscheinlich einem zweiten Sohne Kamskas, als Vizekönig verwaltet. Huyska führt daher zunächst nur den Titel *mahārāja deraputra* oder *deraputra gāhī*. In S 40 aber macht er sich unabhängig und nimmt den Titel *rājātirāja* an, und in S 51 ist er unabhängiger Herrscher (*rājātirāja*) auch im Norden.

S 234 Weiteres bei Pelliot, *Toung Pao*, 1923 p 97ff

S 244 Konow hat in seiner Neuauflage der Inschrift u a a O p 30ff gezeigt, daß Kharnosta nicht der Sohn, sondern der Vater der Gemahlin des Rajula ist.

S 246 Scythian ist in Mathurā ein kleines Relief mit einer Beschrift in Kharosthi gefunden. Es ist aber offenbar aus dem Nordwesten dahin gebracht, siehe Konow u a a O p 49f.

S 245 Diese Interpretationsversuche sind ausführlich von Konow u a a O besprochen worden. Eine endgültige Deutung der schwierigen Stellen der Inschrift ist bisher noch nicht gefunden.

S 250 Die Namen lauten richtig Vespa und Khudaci.

S 252 Aus seitdem gefundenen Inschriften geht hervor, daß Hormurdaga Abkürzung des Namens Hormurdapharn ist. Der Name bedeutet offenbar 'den Glanz eines Gaben Herrn besitzend'.

S 252 Les 'du Tochter' anstatt 'die Mutter'.

S 252 Die folgenden eingeklammerten Bemerkungen sind durch Konows in der Berichtigung zu S 244 erwähnte Ausführungen erledigt.

S 263 Huber, B E P I, O XIV, 1 S II, hat nachgewiesen, daß die Bildverse aus dem Vinaya der Mulasarvastivādins stammen (Trip. Tok. XVII, 4, 62).

S 265 Huber schlägt nach dem Chinesischen vor *nanaratnau vicitrena turyena* zu lesen.

S 273 Das Wort ist nach Huber der Name Nandipala.

S 275 In den Aufsätzen über die Aśoka Inschriften sind die neuen Lesungen von Hultzsch berücksichtigt, soweit sie mir gesichert zu sein scheinen.

S 290 Hultzsch liest P XII K *ane va nikyaya*, M *añe ca nikaye*, Sep I J *sava miname* F I Sh *ast pi cu ekatia samaye*, aber hier steht nach der Phototypie *ekatie da*.

S 300 Hultzsch liest *karamino* anstatt *karata ca*.

S 301 Hultzsch liest *vynamano yo tatra tadka va*.

S 301 Hultzsch liest *satam nikrami sabodhi*. Nach der Phototypie konnte man auch *samtam* lesen. Der Beweis, daß der nordwestliche Dialekt die Partizipialkonstruktion nicht kannte, läßt sich danach nicht führen.

S 305 Hultzsch liest *anunijhapayati*.

S 311 Richtiger 'Meine Lajjūkas sorgen für das Volk, für viele Hundert tausende von Seelen', siehe S 335.

S 322 Hultzsch liest *ta[tha] ca [m]e p[r]aja anuratau*.

S 325 Hultzsch liest *bhago amū*.

S 327 Durch die neuen Lesungen von Hultzsch (*kachami ti* für *katham iti* in K, *kasam* für *kega* in Sh, *[ka]sami ti* für *kesam iti* in V, *[ta]le* für *vale* in K, *[i]tare* für *atrake* in V, *ceia se* für *ca vase* in KM, *ca vo tam* für *c[e] vo titha* in Sh) sind die folgenden Bemerkungen zu F IX soweit sie positive Deutungsvorschläge enthalten, zum Teil überholt. Ich verweise auf die Übersetzungen von Hultzsch. Die in eckige Klammern gesetzten Sätze sind zu streichen.

S 327 Hultzsch liest *u[bha]gye[sa]* in Sh *ubhaye[sa] [ara]dhe* in V. Diese Lesungen sind mir zweifelhaft.

S 328 Die Phototypie zeigt, daß *no* tatsächlich dasteht

S 330 Richtig *surihūdanam*, da nach Hultzsch in K *surihūdanam*, in Sh M *surihūtanam* zu lesen ist

S 331 Hultzsch liest *nimsi/dha/ya* Nach der Phototypie ist das *dha* beschädigt, das *i* Zeichen aber deutlich

S 339 Die Übersetzung, die Hultzsch von diesem Satze und den beiden folgenden Sätzen (I—K in Dh, J—L in J) gibt, halte ich für verfehlt

§ 342 Hultzsch liest *da[khaya]* und *anamne* in Dh, *dakh[eyā]* und *ana[m]ne* in J Die Lesungen sind nicht sicher Jedenfalls aber ist Hultzschs Erklärung von *ānamne* als *anṛnyam* abzulehnen, da das *y* des Suffixes in der Ostsprache nicht an den vorhergehenden Konsonanten assimiliert werden kann Die richtige Form *ananiyam* (*ananiyam*) steht in F VI in K Dh J (gegenüber *anamnam* in G) und in Sep I und II in Dh, wo J *ananeyam* bietet Auch der Bedeutung nach paßt *anṛnyam* nicht in den Zusammenhang

S 343 Hultzsch hat gezeigt, daß für das *nagalayanasa* in Burgess Phototypie vielmehr *ena janasa* zu lesen und *mate* wahrscheinlich nicht zu *dhammate*, sondern zu *mahamate*, Schreibfehler für *mahamatam*, zu ergänzen ist Meine Erklärungen werden dadurch nur bestätigt

S 375 Auch Hillebrandts Konjekturen *yatrasma u vasah* (ZDMG 71, 313) befriedigt nicht

S 393 Spies hat jetzt Schattenspiele in Südindien entdeckt, siehe ZDMG N F 14 387ff

S 396 Ein *chayanataa* (*chayanatika*) wird in dem assameschen Lehrgedicht 5, 98 erwähnt das wohl erst aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber auf ältere indische Quellen zurückgeht Dazu kommt die nachher angeführte Stelle aus Somadevas *Nitivyamṛta* die das indische Schattenspiel für das 10. Jahrhundert bezeugt

S 397 Esteller hat in seinem Buche Die älteste Rezension des „Mahanatakam“, nachgewiesen daß Madhusudanas Rezension eine Bearbeitung der Rezension des Damodara ist

S 417 Es ist wohl *gandhika* 'Parfumhandler' anstatt *ganthika* zu lesen

S 422 Eine fast gleichlautende Liste von Artisten findet sich Kaut 123 S 313, wo im Text *sauhika* statt *saubhika* steht

S 427 Den endgültigen Nachweis scheint mir Nitivsky 55 zu erbringen Dort wird in einer Liste von Sponen der *saubhika* aufgeführt und von Somadeva selbst als *ṣaṣṭhyam lāṇḍapatararanena nanavūḍhanamarupadarā* erklärt Die Übereinstimmung dieser Angabe mit dem ganz unabhängig durch Interpretation der Texte gewonnenen Ergebnis kann doch nicht zufällig sein

S 466 Die Erklärung von *hamguṣṭi* ist falsch *Hamguṣṭi* bedeutet Finger, die richtige Übersetzung ist so wie Briyasi und Budaśa in ihre Finger darauf anbringen Die Stelle der Unterschrift vertreten die drei Striche die das Maß des Daumens von der Spitze bis zum Mittelgelenk und von da bis zum zweiten Gelenk bezeichnen Danach sind die folgenden Bemerkungen zu berichtigen

S 467 Neuerdings haben sich auch Pothis in der kursiven Schrift und Dokumente in der ornamentalen Schrift gefunden, siehe Konow, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap Bd XI, S 13

S 492 Die angeführten Namen die zum Teil etwas anders gelesen werden gehören wie ich jetzt überzeugt bin weder dem Indischen noch dem Iranischen an Sie können für das Saksche nichts beweisen

S 492 *Gubura* hat mit *Kiṣṭhā* sicherlich nichts zu tun Burrow Language of the Karostil Documents p 87, setzt es an *ra-ir, av riera* gleich

S 532 Die Beiwörter von *parara* bis *abjarestem* beziehen sich auf die *saṅgha* siehe die Berichtigung S 606

S 544 Über die alten Namen von Kuša, Aqsu und Uč Turfan hat Pelliot, *Toung Pao* XXII, 126ff. gehandelt und dabei festgestellt, daß der verstummelte Landesname als Heeyuka herzustellen und Heevuka das heutige Uč Turfan ist, vgl. S 595f.

S 515 *Tapgu* ist in den Kharoṣṭhī Urkunden vielmehr überall Eigenname. Die Herkunft des Wortes aus dem Türkischen ist recht unwahrscheinlich.

S 546 Über *gufura* vgl. die Bemerkung zu S 492.

S 566 Anders, aber auch nicht überzeugend, Wackernagel, *KZ* 59, 23ff.

S 606 Das Bild der Svayambhū, Königin von Kuei, ist, wie Waldschmidt, *Buddhistische Spätantike im Mittelalter* VII, 28f., gezeigt hat, in einer Hölle in Qizil mit Beschrift erhalten.

S 614 Diese Strophen, mit Ausnahme der neunten, finden sich auch im *Divyavādāna*, S 75ff. und S 467ff.

S 617 Die Stelle bei Huen tsang ist neu übersetzt und ausführlich besprochen von Pelliot, *J. A. Tome CCXXIV*, p. 66ff. Pelliot hat auch darauf hingewiesen, daß es im 4. Jahrhundert n. Chr. in Kuei einen berühmten Tempel des Svarnapraspa gab.

S 658 Der Ort erscheint als Chadaśila auf der Kupferplatte von Kalawan (Fp. Ind. XXI, 259).

S 685 Nachtraglich haben sich noch einige Bruchstücke der Handschrift gefunden, durch die das zweite, fünfte und elfte etwas vergrößert werden. Auch läßt sich jetzt zeigen, daß die Bruchstücke 11 und 12 zu einem Blatte gehören. Die neu gefundenen Bruchstücke, die im allgemeinen die bisherigen Ergebnisse bestätigen, werden in der *ZDMG*, Bd. 94, veröffentlicht werden.

S 726 Rapson hat, ohne mich zu überzeugen, seine Auffassung *AO* XI, 260ff. verteidigt.

S 729 Burrow, *Lang Khar Doe* p. 96, erklärt *trikṣa* aus *titikṣā*, Konow setzt es als *trikṣa* (= tib. *rno ba*) gleich. Ich möchte das Wort, das wahrscheinlich *trikṣa* zu lesen ist, jetzt mit *sk. trikṣa* identifizieren. *Sahidarya* ist sicherlich Ableitung von *śah* 'ertragen'.

S 728 Eine bessere Erklärung von *vastarna* habe ich Texten im alten Turkistan S 32, gegeben.

S 729 In Kaśmīr ist, worauf mich Konow aufmerksam macht, der Wein *mas*.

S 750 Die vollständige Namensliste hat sich seitdem in einem von Bailey, *BSOS* VII, 924ff., herausgegebenen Texte gefunden. Sie lautet hier *māla, guhi, mui, sahaici, nā, śaysā, aśi, paśi, makala, kṛreṣi, śre paśi*. Danach sind im folgenden die auf falschen Lesungen Hoernles beruhenden Namen zu verbessern. Für *ssa* ist *paśa* zu lesen, für *madala* *makala*.

Druckfehler.

S 14, 8 lies *Purana*

S 41, 20 lies *stütt*

S 118, 42 lies *Caupar*

S 120, 25 lies *Unadigayas*

S 121, 29 lies *Caupar*

S 124, 20 lies *Kaśika*

S 125, 10 lies *vibhūdaka*

S 202, 31 lies S 208

S 255, 3 lies *Brahmi*

S 264, 33 lies *gtor-ma*

S 628, 36 lies das *Dandakaraṇa*

Register.

Von O. Hansen, H. Hoffmann, W. Lentz, W. Siegling

I. Wortverzeichnis.

I. Indisch.

- p Akatti* 80
p Akitti 80
p allha 124
p allhadhutta 124
 175
alsa 122 124ff
 128 A 5
alṣadhūrta 124
alsapari 142
alsapūga 129
alsarāja 142 145f
 159 162
alsāvapana 119f
alvāpa 119f
Agastga 80
accha 372
pr ajjadhādā 499
ada 431
adhakosilyani 331
atapatiye 277
adhīdevana 115ff
 174f
adhīdāvatam 376
adhyesanā 541
anunijhapeti 305
anuneti 305
anta 709
pr apacira 730
apuphale 328
apabhāmadatā 313
apalibodhāye 320
apavipati 313
aparyagatā 313
pr abdhokkissamā
 424
abhddevana 118
abkotheyi 708
abhībhū 142ff 146
 159. 162
abhīhāla 277
aya 142ff 155f
pr ayasala 223
ayānaya 173
arala 560
arvant 765
ala 430
ali 429
alin 429
p ala 430
aradhīamsa 435
p avalaroti
 108 A 2
avayakta 589
astapada 171f 786
asampathya 488
asūtāla 438 A 2
ataśca satah 420
ādi 709
āderana 117
ādihāra 31 A 2
p āpatti 395ff A 4
p āpattisthāna
 395ff A 4
āmantrita 708
āya 134. 144
p āya 109f 134ff
āyatanaśālin 517
Ārūla 560
ārūlika 560
āla (Auripigment)
 432
āla (Pflanzenname)
 438
ālālā 432
ālāna 77f.
ālāpayate 374
ālī 431
ali 557
ārapana 120 A 1
ārasatha 365
ārōgamala 336
āśuga 784
āśuvēna 784
asukhesasā 783
āskanda 142ff
 159f
āstāre s āsphāra
asphāra 118 785
asphura 118
āsphuralasthana
 118
ahan 473 A 2
Ikṣvaku 80
irā 552
irina 118
il 552
ilā 552
ilamda 552
ilavantah 552
pr ulśevana 730
p uggata 105 A 3
utthana 395ff A 4
udakakarmān 38
uddāna 78
p uddiyāna 493ff
uḍḍhū 158 169 A 2
pr Uḍḍhūta 243
usaka 779
ekatra 708
ekapara 169f
ekapari 142 169f
p ekānuka 494
ēthas 741
erukā 760
p Erāpatha 80
p Ollāka 80
oḍam 779
p osārana
 395ff A 4
Arivāta 80
kacchapa 178
kata 140
p kata 111 146f
 168f
kathini 487
p kannapennā 80
kathaka 416
 421 A 3
lanthā 247 A 2
laparda (laparda
 ka) 123
karna (karuḷā)
 134ff 139
kartari 135 137 139
karna 708
kālaba 80
kālatra 537
kālama (cine Art
 Reis) 557
kālama (Schreib
 rohr) 537
kālāpaka 717
p kālabu 80
kali 122 142 144ff
 157ff 162 165
p kali 111 146f
 167f 175
kuvāla 579
p kākā 110 139f
kām (kām) 135ff
 139

- kuthika* 416
kurani (*kāraṇa*) (?)
 137 139
kola, 7cit. 553
kōla, schwarz 553
kalaiddhi 134f
kala 553
 pr *kālanindra* 471
kute 334 A 1
 pr *kute* 575
kuṭata 696
kūta 135f 138
kr 148 A 3
krta 142ff 148ff
 165ff
krtnu 114 A 4
 168 A 1
krśana 180
kṛṣṇatena 80
 p *kṛṣṇamandala*
 113f
**kolinta* 754
krakaca (?) 139
kratu 774
krand 771
kram 771
ksara 589
ksullaka 306
ksara 754
khari 135f 139
khola 78 785
gadi 755 A 1
 pr *gadiya* 493
gadu 418
gadda 417
garana 317
ganana 317
gada 436 A 1
 pr *gaddahi* 140 165
gananasu 313
gama 172 A 3
garla 117
garda 753
**gardanaka* 755
garda bha 753
gali 755 A 1
galidi 756
 p *gaha* 175
 pa *gimhāna* 283A 3
guru 395ff A 4
 pr *gusura* 492 A 3
 788
- grh* 561
grhu 565
geyaya 277 A 1
geyayā 277
go 185
Goḍuāri 80
 p *Goḍhāri* 80
gopā 380
 pr *gora* 745
 pr *gosāda* 729
grantha 417
granthurtti 487
granthika 416
 421 A 3
grubha 155
**granyasika* 754
glah 130
glah 755
glaha 130ff 153
 155 755 785
calriat 754
caghat 280 A 1
canṣayanita 134 138
catuṣṣatam 785
camara 595
cara 172 A 3
ci + vi 149ff
cincini 135 139
citra 415
**cīramehin* 754
cuncuna 135ff
cola 559
chamdāmnam 279
jada 180 A 1
 pr *jamdunamca*
 738
 pa *janta* 264 A 1
 pa *jantaghara*
 264 A 1
 p *Jambatati*—
 sk *Jambatati* 80
jambūnatam 695
jalaḥriya 38
ji 148
jindōpi 761
jinv 778
 p *jutamandala* 113
 174
 pr *judaṣamandali*
 114
jentalah 264 A 1
jyentalah 264 A 1
- hund jhāmki* 413
tad 556
tadayati 556
tala 432 A 3
tala (*Handeklut*
schen, Takt) 556
 p *tālūacara*
 425 A 1
 p *tutkira* 110 140
 pr *tiracchona*
 283 A 3
tuthuyatanāni 332
tula 265
 pi *triṣa* 728 789
tripancaṣa 129
tripadi 137 139
tretā 143ff 157 169
trjaṣa 128 A 5
damstra 558
dantabija 558
dadaka 558
dadhapa 557
dunapati 92
dānu 752 A 2
 pr *daman* 250 A 4
 pr *Dāmysoda* 237
Dilipa 46
div + prati 165
 pr *Dinika* 243
 pr *duahale* 334 A 1
 575
dukhayana 278
 p *Dudipo* 46
dundubhi (*dundu*
bhi) 134ff
 p *dummukha* 348
 p *dummukharupa*
 348
durodara 131 A 2
 132 A 1
durvarna 475
 pr *duhida* 497
dekhata 339 342
derana 118 150
desam 337
 p *desana* 395ff A 4
dohada 44ff 183
doḥala 45
 p *dohala* 45
 pr *dohala* 45
daurhda 45 183
dauhrda 45
- djubbik* 367
dyutamandala 113f
dvopara 142ff 157
 169
druta 708
dvopari 169
dhana 133
 pr *dāmmayutena*
 278
dhamani 759
 p *dhita* 497ff
 pr *dhida* 497
 pr *dhuda* 498
**dhūmrakarna* 754
dhurtamandala 114
dhusara 754
na 385
nataranga 395
nada 555
nada 700
nardita 146
nala 555
Nala 555
nalada 555
nalma 555
naṇṇi 134 137
naga 739
nadi 555
naraca 555
nala 555
nalika 555
nimsidhiya 331
nilyam 323
 p *niggaha* 395f A 4
nigraka 395f A 4
nighati 303
nijapayati 302
nidana 77f
 395f A 4
 p *niṭana* 395f A 4
nipata 708
 p *nimantakam*
 109 A 4
Nimi 80
nīludhasāpi 309
 p *nivataka* 109 A 4
 p *nissārana*
 395ff A 4
nīce 323
**nemi* 754
 p *nemi* 110 139
 p *Nemi* 80

- pr *paja* 322
 p *pañcapañthikam* 424
 p *patikamma* 395f A 4
 p *patibhānaccitta* 424
 p *patibhānāni* 425 A 1
patividdhānāye 320
 p *patissāraṇa* 395ff A 4
pattala 119
pattabandha 134 136
paṭṭh mit sam 488
paṭṭhi (?) 136 139
paḍa 708
 pr *pana* 573
para 709
parivartana 405
parivena 614f A 3
parisaḍ 313
pariyana 614f A 3
paṭikilesa 321 A 2 337
paṭisapi 813
 pr *paṭu* 738
paññe (*paññe*) 135f 139
patika 137 139
pada 673
padam 515
paṇunati 336
paṇanā 285 A 5
pāṇi 555
paṇara 146
paṇaḥa (*pāṇa*) 120ff
 p *pāsaka* (*pasa*) 120
pina 778
piṇḍam 696
 p *piṭṭhāna* 283 A 3
purusa 457
purusaṇṇte 439
pulisa 279
puṣpa 189
pūṇa 709
prechala 137f
prithu 761
peri 751
pela 760
 p *pelaka* 760
prakāśarāṇa 516
pranādi 555
pranāli 555
pratikarman 395f A 4
pratiphalati 187f
pratisaryāya 425
pratisarāṇa 395f A 4
pratyaya 708
pratyahara 405
pramālin 551
pratiwat 761
praśna (?) 136 139
prahanaśala 614f A 3
prasaka 120
presya (*preṣya*) 134 136 138f
plu(ta) 708
phatā 188
phana 188
phand 188f
phānda 188
phal it 551
phala 119 A 1 126 A 1 179 183ff 189
phalaka 115f 189 A 2
phalati (*phal*) 185 188f
phalya 190 A 1
phutā 189
paṇḍhanamitika 340
bahutva 708
bahula (*vahula*, *ba* *hula*) 135ff
 p *bahula* 109 110 139f
bādham 323
bāl it 551
bāleya 754
buddā 560
bundu 702 708
binduphala 182 A 1
bindu 705 708
 pr *birāla* 560
 p *biṭira* 560
 pa *buḍḍha* 568
budhna 566
bunda 567
 pa *bunda* 566
 pa *bundiḷābaddha* 566
 pa *bonḍi* 567
bradhna 124
bhadra (*bhadra*) 135ff 139f
 p *bhadra* (*bhadra*) 109f 110 139f
bhanda 366
bharu 623
bhalla 366
**bhararāṇa* 754
**bharasaha* 754
bhallakṣa 366
bhid + ud 153 A 1
bhāṇṇayaya 436
manh 458
 p *makaradantika* 424
 pr *makkara* 745
magha 458
mano 574
 p *mandaka* 110 139
mandala 113 A 5
 pr *mandilya* 745
madhura 605
madhyadhiverana 174f
 pr *mana* 570
 p *manam* 570 A 1
mantilya 743
manthan (?) 136 139
manthilava 744
 pr *manu* 728
maḥamatra 79
maḥilā 559
manthāla 744
mandala 744
māndhira 743
māndhilara 743
māṇṇa (?) 138
mālī 134 137ff
 p *mālī* (*mālīka*) 109 110 139f
mā + n 164
 pr *manu* 570
mālam 552
muktā 179ff
muktaphala 179 183ff
mukha 285 A 5
 p *muccati* 184
 p *mucchati* 184
 p *mutta* 182
 pr *muttā* 180
 p *muttika* 182
 pr *muttika* 182
sundh mundri 471
vandra 470
hund mundra 471
Khas munro 471
māradeta 364 A 1
mūrkha 180 A 1
murchati 180
murta 180 A 1
murti 413
 p *mottia* 182
mohur 470
mīdyati 180 A 1
 pr *yattū* 224
yamapaṭa 415
yuga 708
yuta 316
yutani 313
 pr *Ysamotika* 237 242
rabhasiye 330
 p *ravi* 110 139
rasodbhava 179
rāsabha 754
 p *rudda* 44
 p *rupparupaḷa* 394
**rūksasvara* 754
rupa 477
 p *rupadallā* 395ff A 4 488
rupajūṇa 394
 p *rupiya* 472
 p *rupupajūṇi* 394
rupopajūṇi 394
rupya 472
**renurūṣita* 754
rāḷḷa 781
 p *lakḷha* 108 A 1
lakṣa 108 A 1
laghati 279
laghu 395ff A 4
laḷiti 555
laṇṇa 614f A 3

- lil* 555
latali 557
pr lilitaka 466 A 1
lul 709
lut 557
p ludda 43f
luddha 44
p ludra 44
pr lupadakhā
 395 A 4
pr lupalakhe 488
lubdā 44
lubdhaka 44
lul 550
vajra 708
**ladabāpati* 754
pr vandra 508
varna 708
valgu 743
vaetara 728 780
pr vaetāna 293 A 3
valhula 130
va 708
vaḡguda 743
vāḡa 765
vāma 138f
vayu 370
vasa (t) 135 139
vāsa 781
vāha 704
vāgāda 435
P vicināti vicinoti
 149 780
vīcarati 703
vū 114 A 4 785
vāḡah 376 A 1
vāḡaya 136 139
viti 134 136f
vibhāḡa (vibhita
 ka) 122f
vīyohala 302
vīśvaśika 251
vīśakartari 135 137
pr vūta 730
pr mit sam 375 A 2
tri + nis 171 A 1
viti 127 A 3
vinda 567
vṛndi 567
vṛṇa 134—139 141
 166
vṛṇabha 138
pr veruḡiya 560
p vṛṇyāna 293 A 3
vaidūrya 560
vaitasa 710
vāḡaḡa 433
vāḡamūḡra 421 A 2
vāḡāla 433
śakati (śakata) (*)
 137f
śakandhuh 696
śakli (śakli)
 135—140
pr śagri 724
śankukarna 754
pr śad'a 729
pr śatti 140 166
śabda 417
śabda 708
śama 591
śaryā 760
śaliti 551
**śala* 754
śalakadhurta 124
śalakā 124 170
śalakāpāri 142
śallaka 178
śapaḡa (śapafā) 134
 137ff
śinaḡti 776
śivakaca 220
śitaka 779
pr śuka 729
pr śukā 729
pr śukha 729
pr śudhi 729
śurudh 781
śudra 373
śesana 153
śobhana 135 139
śobha 426
śobhaḡ 425
śaubhaḡ 425
śaubhika 425
śradḡhādēya 364
śradḡhādēva
 364 A 1
pr śvana 745
śvatiḡdh 177f
pr savacḡa 249 A 4
śivakaca (= śivakā
 ca) 220
samvarga 375
samvṛkta 376
samkhyā 163f
samkhyāna 162 164
p samghatḡa 110
 139
p sacchi 494f A 1
samvṛtānaḡ 371
samvṛtina 77f
pr Sakastana 241
sayā 134 136 139
samvṛtā 709
p sanim 494f A 1
pr sandēya 578
sudas 781
p pr saddh iḡ
 494 A 1
p santi (satti*) 109
 119 139f
p supadana 494
samvṛtḡam 488
samvṛtḡya 488
saphalā (t) 137f
sabhaḡthau 117
samvṛtḡḡpa 131f
 132 A 2 785
sammilya 551
sayigṛan 368
p samu 176ff
samici 614f A 3
suranga 696
p sarata 109 110
 139f
Simhala 557
p Sibbi =
 sk. śamba 80f
simantak 696
hindi simh 178 A 2
hindi sih 178 A 2
pr sukhara 745
sukḡyana 278
sukḡyana 285 A 5
sugṛitānamadheya
 615
pr suranamaha
 221f
surana 475
sūtradhara 413
sedhā 177f
hindi sek 178 A 2
pa sotḡana 283 A 3
sobha 425
p sobhanakam 423
p sobhanakarakam
 423
p sobhanugarakam
 423
sobhyāya 425
p sombha 426
somya 511
saubha 425
sthula 559 A 2
spat 771
sphutak 189 A 1
sphota 189 A 3
sva 708
svastha 709
halī 146 A 1
ha mit sam 371
hi 756
hims 774
himsra 774
pr hiranakara 226
hiḡ 774
hid 775
hethati 775 A 1
hesakratu 773
hesant 766
hēḡas 779
hēḡasvat 781
pr horaka 250
pr horamurndagena
 251
pr horamurta 249

2 Andere Sprachen
sak āmaca 468 A 2
chin a mo chih
 468 A 2
tamil arāru
 178 A 1
ā diḡ 429
toch arśakarśa 745
luc arḡaklō 746
toch arḡal 746
kuc aul 746
tamil āyiram
 178 A 1
tu bars 730
air ball 190
hessisch bitte 190
ḡoro, 180 A 1
nd bulle 190
av daruḡu 461
tib dnul 477

δογματης 80	sak hora 250	kuč menigo 747	sak pudaka 466 A 1
kan tel ēdu	tamil karuder 754	toch nikou 747	toch poke 746
178 A 1	κερας 594	kuč mokomške 745	lit pūlu 184
tamil, kan ēui	κοσσαιης 80	par muhr 470	kuč secale 747
178 A 1	toch kšum (ksun,	sak mīra 465	A 1
ahd fallan 184	ksu) 536	tam kanar muttu	toch šisak 747
γαλλος 190	kuc lem 614f A 3	183 A 4	A 1
lat fallo 184 A 1	turk lu 738	turk nal 738	σφαλλω 184 A 1
lat felix 190	mul 70	οφελω 190	sak šsatimje 489
lat fendicæ 188	πατωλος 79 A 2	οφελος 190	sak (nordar) šsura
lat folium 100	παλακος 180 A 1	av para barauti	249 A 4
tib dor ma lies	παματρα 79	460	av staora 457
gtor ma 264	Ματαδος 80	kuč paryāu	tamil āśi 178 A 1
sak haru 492	toch kuc mātar	614f A 3	av tiro mazō 457
sak hamgusti	745 A 3	av pasu 457	
446 A 1 788	av mazah 458	av pasu mazō 458	

II. Stellenverzeichnis.

<i>Abhidhanacintamani</i>	<i>Āpastamba Dīrmasūtra</i>	4, 38, 2 112 140 152f
101 179 188	1, 5, 17, 37 176	4, 38, 3 112 144 152f
485 124	2, 25, 12 115 116 A 5	161
486 120	122 158	4, 38, 4 112
723 470 A 1	2, 29, 7 439	5, 3, 3 510
1068 170	<i>Āpastamba Grhyasūtra</i>	5, 18, 2 170 A 2
1145 122	7, 18 1 115	5, 20, 11 156 A 2
<i>Agnipurana</i>	<i>Āpastamba Mantrapātha</i>	5, 22, 0 433ff
231, 21f 770	1, 4, 11 437	5 31, 0 115
<i>Āitareya Brahmana</i>	<i>Āpastamba Śrautasūtra</i>	5 16, 4 438 A 2
2, 9, 6 365	5, 10, 2 115 116 A 5	0, 22, 3 752
6, 1, 3 520	122	6 70, 1 115 110 A 5
6, 8 767	5, 19, 4 128 157	6 72 3 753 A 2
7, 13, 8 505f	5, 20, 1 143 A 5	6, 104, 1—3 78
7, 15, 4 371	145 A 1 157 159	6, 118 112
8, 22, 6 505f	8, 7, 10 756 757	6, 133, 4 505
<i>Āitareya Upaniṣad</i>	18, 18, 16 116 A 3 157	7, 12, 1 504f
1, 2, 1ff 517 A 5	18 19, 1 122 A 4 128	7, 52, 2 154 161
<i>Amarakośa</i>	18, 19, 5 122 A 4 128	7, 52 3 151
2, 4, 58 122	153 A 1 156 157	7, 52, 4 151
2, 8, 7 476 A 1	<i>Āryabhata</i>	7 52, 5 124 154
2, 10, 44 124	2, 30 478	7, 52, 6 150 151
2, 10, 45 120 173 A 1	<i>Atharvaveda</i>	7, 52, 7 151
<i>Auelārthasamgraha</i>	1, 3, 1—5 6—9 551	7, 52, 8 130 154 155 A 1
2, 313, 405 172 A 3	1, 17, 4 552	7, 52, 9 154
2, 370 476	2, 2, 5 112	7, 56, 1—7 433f
2, 466 122	2, 14, 2 504	7, 90, 3 437 A 2
2, 543 120 122	3, 13, 1 773	7, 114, 1 144 A 4 147
3, 81 472	4, 10 181	162
<i>Anguttaranikāya</i>	4, 15, 11 759 A 1	7, 114, 2 117
1, 126f 694	4, 16, 5 164	7, 114, 3 112
4, 3, 3 146f	4, 38, 1 112 124 152f	7, 114, 5 153
10, 89, 3 146f	156	7, 114, 7 122

- 8, 1, 5 762
 8, 6, 2 551
 8, 6 26 437
 8, 7, 21 759
 9, 1, 9 762
 9 6, 7 365
 10, 1, 25 505
 10, 8, 13 382
 11, 4, 12 382
 11, 9, 3 78
 12, 1, 11 764
 12, 1, 55 763
 12, 3, 44 563
 12, 4, 16 436 A 1
 18 2, 22 551
 19, 30, 5 182
 19, 34, 2 129
 20, 89, 9 150
 20, 135, 2 3 551
Āupapattikasutta
 107 478f
Āvaśasāṭaka
 1, 80 86 190
Balabharatī
 2, 5, 10—14 172
Bāṭarāṃyana
 Akt 4 415
Baudhāyana Dharmasāstra
 1 1, 1, 7 8 315
 1, 5 12, 5 177
 1, 19, 8 453
 1, 19, 9 438
 1, 19, 11—12 440 455
Baudhāyana Śrautasūtra
 2, 8 115 128 156
 2, 9 145 A 1 156f 159
 A 1
 12 15 785
Bhāṣyapūṭṭa
 1, 10, 33ff 648
 9, 20, 21 356
 10, 49, 21 39 A 2
 10 71, 21f 648
Bhāṣyapūṭṭa
 15, 1 414
Bhāṣyapūṭṭa Śrautasūtra
 4, 12 785
Bhāṣyapūṭṭa
 3, 451 141
Bhāṣyapūṭṭa Śrautasūtra
 7, 30 419
 7, 88 419 A 1
 8, 145ff 419
Bhāṣyapūṭṭa satala
 39 171
Bhāṣyapūṭṭa
 131, 95 40 A 2
Bhāṣyapūṭṭa
 1, 71 46
Bhāṣyapūṭṭa
 2, 8—3, 1 580ff
Bhikkhuvibhaṅga
 Pac 41 424
Bodhicaryāvatara
 3, 4 541
Bodhisattvaśāradāṅga
 lāṭa
 Nr 40 637f
Bouyer Manuscript, Erstes
Wurfelorakel 120 127
 134ff
Brahmajālaśūtra
 1, 13 423f
 1, 25 482
Brahmasūtra
 1, 3, 34 35 363
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
 1, 5, 14 523
 3, 5 1 372
 3 8, 10 372
 4, 1, 2ff 517
 4, 1 5 516
 6 1, 14 377
 6 2 1ff 350
 6 3 4 375 A 1
Bṛhaddeśata
 5 88 761
Bṛhaspatismṛti
 7 19 438
Bṛhatsamhitā
 4, 2 186f
 5, 74 394
 14, 30 529
 34 1 186
 74 2 730
 81, 12 13 16 478
 91, 2f 770
 92, 7f 768
 92, 10 769
 92, 11 769
 92, 13 768
Bṛhatsamhitā
 1, 68 367
 3, 27 367
 4, 19 6
 5, 18 367
 10, 3 367
 11, 31 84 A 3
 (tib) 17, 16 208
 (tib) 17, 19 202
Carakasamhitā
 1, 26 588
Chāndogya Upaniṣad
 1, 12, 1ff 365
 3, 18 522 524
 4, 1—3 361—377
 4, 1, 4 6 143 166
 4, 3, 8 145 A 1 166
 4, 4—9 509ff
 4, 5, 1ff 365
 4, 17, 7 472
 5, 3, 1ff 350
 5, 3, 6 373
 5, 10, 6 521
 6, 1, 1ff 340
 7, 12, 2 516
Cullavagga
 6, 3, 2 424
 8, 5, 3 484 A 2
 12, 1, 1 474
Daśakūmaracarita
 (ed Bühler)
 S 48 174
 S 91 484
 S 205ff 488
 Purvap Uccā 5 404f
Dhammapada
 42 574
 71 184
 73 323
 87 698
 186 470 A 2
 202 169 175
 251 175
 252 147 A 2 168
 271 574
 350 705
Dhammapada (Kharoṣṭhī)
 13 24 574
Dharmapariśiṣṭi
 14, 92ff 357
Dighanikāya
 1, 3, 71 518
 2, 57, 4ff 571
 2 121 194
 2, 235 645

633 729	2, 76, 23 131	7, 59, 21f 39
637 729	2, 76, 24 131 165	7, 130, 20 21 132
<i>Kirātārjunīya</i>	3, 28, 7f 450	7, 2126 103
V, 38 187	3, 34, 4 129	7, 2454 103
*V, 41 186	3, 34, 5 162	7, 8220 87
<i>Kurmapurana</i>	3, 34, 8 132	8, 5, 11 647
S 572 177	3, 59, 3—5 141 A 3	8, 74, 15 131
<i>Lātyāyana Śrautasūtra</i>	3, 59, 6 141	8, 87, 31—33 132
4, 10 22 122	3, 59, 7 141	9, 15, 8 118
9, 9, 10f 768	3, 59, 8 113	9, 51 181
<i>Lalitavistara</i>	3, 59, 10 111	11, 6 104
156, 9ff 481f	3, 72, 7 162	11, 51 104
<i>Lehrgedicht, Sakisches</i>	3, 72, 26 163f	11, 55 104
23, 248—253 464f 489	3 72, 29 163	11, 57 104
<i>Mahabhārata</i>	3 100 181	11, 58 104
1, 33, 20f 181f	3, 110, 41ff 2f 4f	11, 241 105
1, 43, 22 436 A 1	3, 110 27—31 5	11, 255 103
1, 74, 110f 355	3, 111, 7 20f	11, 756 103 A 2
1, 80, 2 3 185	3, 111, 11 30	12, 29, 61 39
1, 95, 30 350	3, 112, 1ff 30f	12, 56, 21 449 451 A 1
1, 122, 4ff 340	3, 112, 2 33	12, 50, 39f 440
1, 0503 103 A 2	3, 112 3 31f	12, 01, 21 185
1, 7148f 87	3 112, 7 32	12, 05, 17 18 185
2, 43, 1 754	3, 112, 8 32	12, 102, 33 440
2 48, 10 20 21 133	3, 112 9 33	12, 103, 34 450
2, 50 3 118 130 133	3 112 10 32	12, 140, 65 450
2, 56, 4 118	3, 113 1—4 33	12, 141, 70 176
2, 59, 4 118 A 4	3, 132 352	12, 295 5 303f
2, 59, 7 163	3, 161, 26 767	12 342 181
2, 59, 8 131	3 183, 78 180	14 70, 7 416
2, 59, 10 11 111	4 1 25 171	16 67 71 72 88 85
2, 60, 9 131 164	4, 7, 12 134	18 6 22 419
2, 61, 3 165	4, 46 24ff 768	18 6 53 418
2, 61, 7 165	4 47, 23 768	110, 36f 61
2, 61, 11 165	4 50, 24 121 143 A 1	110 39 63
2, 61 14 165	145 167	110 41—43 62f
2, 61, 18 165	4 68, 46 126	110 42 59
2, 61, 21 165	4, 516 103 A 2	110 47 63
2, 61, 24 165	5, 4 87	110, 50a 59f
2, 61, 28 165	5 35 19 373	111 12 61
2, 61, 30 165	5, 35 30ff 445f 452f	112 5 61
2, 65, 5 165	5, 36 2 365 A 3	112, 19 61
2, 65, 7 165	5 39, 81 472	113 22f 60
2, 65, 9 165	5, 43 3ff 359f	
2, 65, 11 165	5, 44, 91 131	<i>Mañabharata Grantha</i>
2, 65, 12 133	5, 142 6f 9 11 13	<i>Reension</i>
2 65 14 165	15 145	3 111, 20 59 61
2, 65 39 131	5, 4501 103 A 2	3 111 29 60f
2 65, 45 165	6 3, 65ff 768	3 113 1f 72
2, 67, 4 5 111	6, 0, 53 650	3 114, 24 60f
2, 71, 5 131	6, 114, 44 192	<i>Mañabharata zu Pāṇini</i>
2, 76, 9 22 132	6, 906 104 A 2	1, 5 176
		1, 4, 29 416

- 2, 1, 10 142
 2, 4, 10 239—241
 3, 1, 26 Vārtt 6f 406f
 3, 1, 26 Vārtt 15 407ff
 4, 2, 59 488
 5, 2, 9 173
 6, 1, 48 374
 8, 3, 56 431
Malavagya
 1, 23, 6 207, 518
 1, 24, 3 202
 1, 49, 1f 479
 1, 55 574
 4, 1, 4 484 A 2
Mahāvastu
 1, 306, 4 29 A 1
 2, 246 567
 2, 423, 14 481
 2 434, 9 481
 3 8, 6ff 502
 3 9, 1 502f
 3, 149, 1 67
 3, 184, 6 481
 3, 208 640
 3, 224—250 257f
 3, 293, 6ff 502
 3, 303, 3ff 628
 3, 309, 2ff 628
Mañjūvatpatti
 217 481
 260 473
Maitrayāni Samhitā
 1, 6, 11 149 157 A 2 174
 1, 9 5 561
 1, 10, 9 757 A 2
 2 5, 2 561
 2, 9, 6 425
 2, 59, 15ff 592f
 3, 1, 6 753 A 2
 4, 4, 6 153 A 1 156
 158 175
 4, 9, 7 752
 4, 14, 11 150 A 4
Maitrayānīya Upaniṣad
 6 34 513f
Mañjūmanikāya
 1, 85 482
 2 239, 9 15 571
 3, 170 147 170 A 1
 3, 178 147
Mālavikāgnimitra
 1, 6 179
Mallavātha
 zu Raghuv 3, 1 46
Mānava Śrautasūtra
 1, 5, 5, 7 9 174f
 1, 5, 5, 12 149 157 A 2
 175
 1, 7, 2 18 757
Rājasaṃyujyama 1, 4 785
Manikakola
 533 487f
Manu
 4, 87 563
 4, 172 185
 4, 173 186
 4, 240 39 A. 2
 5, 18 176
 7, 140 449
 8, 18f 453
 8, 25 419
 8, 79 438
 8, 93 453
 8, 93 451
 8, 97f 454f
 8, 97—100 439 445
 8, 128 451
 12, 103 417
 12, 110ff 315
Matsyapurāṇa
 49 356
Mūlādāpāṇi
 78f 481
 79 486
 178 481 486
 205f 109 A 4
 344 395 A 4 486
 359 649
Mṛcchakatika
 (ed by K. P. Parab)
 2, 1 140
 2, 6a (S 57f) 114
 2, 9 146
 2, 12a (S 63) 145f
 5, 45 179
Mudraraksasa
 11, 3 414
 17, 6 414f
Naisadhiya
 4, 13 187
Naradasmṛti
 1, 200 438
 1, 201 453
 1, 202 453
 1, 203 452
 1, 204 452
 1, 206f 440
 17, 1 120 124
 17, 2 148 A 2
 17, 5 114
 17, 6 115
Naradasmṛti Matrka
 3, 11 453
 3, 12f 453f
 3, 14 452
Nepālamulātmya
 28, 22 717
Nirukta
 3, 16 160
 6, 24 756f
 9, 31f 762
 11, 22 701
 11, 37 761
Nītimayāḷha
 117 A 2
Nīrādhyamṛta
 55 788
Padmapurāṇa
 13, 1ff 7ff
Pañcatantra (Buhler)
 3, 107f 447f u A 6
Pañcatantra rec Purna
bhadra
 276, 6 478
 147, 8ff 478
Paum
 1, 3, 69 565
 1, 3, 70 374
 2, 1, 10 124 142 169
 2, 2, 34 239f
 3, 1, 51 552
 3, 3, 153 519
 4, 1, 42 554
 4, 1, 49 473 A 1
 5, 1, 48 478
 5, 2, 9 173
 5, 2, 72 779f
 5, 2, 107 (Vārtt) 754 A 4
 5, 2, 120 473
 5, 4, 31—33 419
 5, 4, 33 554
 6, 1, 94 (Vārtt 4) 696
 6, 1, 188 778
Panniyā Śiṅga
 R 43 486
 R 55 485

- 3, 83, 21 571
 3, 191f (31, 34) 358
 16, 1, 31 174
 23, 27 147 A 2 167 175
Dipavamsa
 6, 86ff 318f
Duyavadāna
 3, 17 481
 26, 11 481
 58, 16 481
 78 789
 99, 29 481
 131 190
 191 190
 467ff 789
 544ff 631ff
 036 733
 Erzählungen in *Maharashtra*
 (Jacobi)
 28ff 653ff
 64, 17 476 A 2
 Formulare für Schenkungen
 III 600 A 2
 IV 066 A 2
 VII 018—022
 VIII 614f A 3
 X 566—667
 XI 666 A 2 007—618
 XII 666 A 2 018ff
gaudavāḥ
 866 293
Gautama Dharmaśāstra
 13 14—22 440f
 13, 14 455
 17, 1 2 563
 17, 27 176
 26 12 426
Itala
 805 293
Harāvali
 152 402
Hārītasamhitā
 1, 6, 2 589
Harivamśa
 1, 31, 29f 648
 1, 41, 153 40
 1, 41, 154 40
 2 1 16 (= 3195) 90
 2 61 37 119 126 A 1
 170f
 2, 61, 39 106f 171 A 1
 2 61, 45 46 171
 2, 61, 54 113 171
 2, 93, 5ff b
 3, 46 17 189
 1724 356
 2672 80
 4419 87
Harsacarita
 S 20 484
 S 199f 241
Hiranyakeśin Grhyasūtra
 1, 19, 7 437
 2, 7, 2 116 A 3
 116 A 5 122
Hiranyakeśin Śrautasūtra
 3, 12 785
 13 9 785
Hitopadeśa
 Prast 14 487
 Inschriften
 Ara 229—230
 Asoka Inschriften
 FI 285 287 299 A 1
 FII 283 287 312f
 316 A 2 730
 FI II 281 286 287
 313—326
 FIV 282 280 287
 578
 FV 299 A 1 310 320—
 322 338
 FVI 283 286 287 297
 306f 304 314f 322
 FVII 323—325
 FVIII 276 296 300
 301 325—326
 FIX 277 326—329 578
 FXI 297 300 301
 328 A 1 578 A 1
 FXII 290f 286 287
 288 296f 299 A 1 300
 301 323 324 329
 FXIII 276 280 286
 297 301 305 307 A 2
 310 A 3 312 320 323
 329—331
 FXIV 323
 S1 277 285 A 5 302
 S3 339 A 3 569—575
 S4 274—312 322
 S5 283 285
 S6 283 308 A 3
 S7 276 A 1 283 285
 297 298 363 323
 331—334 346
 Sup Ed I 281f A 4 284
 295 297 298 299 A 1
 306 321 322 334—345
 575—579
 Sup Fd II 284 285 A 5
 297 307 A 1 322 343
 345f
 Calcutta Bairat 279 282
 Bhattiprolu 213—229
 Ganga Mādhavavarman
 448
 Gupta Inschrift Nr 73
 544f
 Hathugumpha 478f
 Jogimara Hohle 488
 Manikiala 490f A 1
 Mathura Inschrift
 Nr 62 466
 Nasik Inschrift Nr 1132
 567
 Taxila Inschrift d Pat
 ka 406f A 1
 Taxila Inschrift von 136
 466f A 1
 Wardak 490 A 1
 Zeda 231
Iṭṭuttala
 80, 1 571
*Jaiminiya Upaniṣad Brah
 mana*
 3, 1—2 377—379
 3, 7, 5 374
 4, 25, 1f 523f
Jataka (Gathas)
 148 1 567
 208, 2 567
 258, 2 470 A 2
 311, 1 103
 317 2 106 A 2
 328, 2—4 103
 352 5 104
 7 103
 354, 3 104
 355, 2 103
 372, 4 106 A 2
 5 104
 7 103
 377, 3 361
 397, 7 394
 410, 7 104

- 410, 9 103
 449, 8 104
 10 103
 453, 10 33 A 1
 454, 1 103
 1—15 82
 2 87
 12 104
 14 103
 455, 11 103
 461, 1 37
 5 38
 10 39 A 2
 13 38
 472, 2 451
 3 451
 5—6 449
 487, 1 361
 5 353 355f
 493, 14 403
 407, 24 630 A 1
 510, 13 15 307
 512, 25 82 84 80
 513, 17 36 628
 522, 2 108 A 3
 21 627f
 524, 5—0 80
 520, 1 3 28
 18 29f
 10 30
 25 67
 27 30f A 3
 28 30
 29 31f
 30 32
 31 30 A 3
 32 32
 33 30f A 3
 34 32
 35 30f A 3
 36 32
 37 32
 41 30f A 3
 42 32
 48 30f A 3
 56 33 72
 530, 27 628
 28 630 A 1
 29 82 84ff
 536, 2 774
 537, 58 175f
 543, 81 68 A 2
 543, 112 68 A 2
 131 68f
 544, 60 786
 545, 60ff 422
 546, 35 80
 547, 541 68
Jātaḥa (Prosa)
 I, 280f (62) 109 A 4
 112f
 I, 200, 1 (62) 115
 I, 293, 11 (62) 114
 I, 370, 23 (01) 114 167
 III, 470, 6 646
 III, 528, 2f 484
 V, 62, 27 282
 V, 133, 27 626f
 V, 155 (523) 115
 V, 267 (530) 108 A 4
 V, 435 (536) 109 A 4
 VI, 280—282 (645) 107
 —115 146 149 153
 168
 VI, 364, 13ff 484
 VI, 467 2ff 484f
Jātakamāla
 17 18 84 A 3
Jyotiṣa 144
Kadambari
 Einleitung 623
 S 123 417 A 2
Kadambari Kommentar zu
 N S P S 10 179
Kālpasūtra
 100 414
Kamaṇḍaka *Āṭṭhara*
 1, 58 629f
 2 37 450
Kamasūtra
 S 24 629
 S 33 476 495 488
 S 301 (5 6) 651
Karpuramajari
 3 3 179
Kaśika
 2 1, 10 128 175
 2, 3 59 175
 3 1, 21 146 A 1
Kaṭṭaka
 1, 183 10ff 592
 8, 7 174
 9 13 561
 12 13 564
 13, 9 551
 17, 14 425 784
 19, 5 753 A 2
 29 2 552
 30, 9 437
 36, 4 757 A 2
Kathakolā
 (transl by Tawney)
 S 201 174
 S 202 170 A 1
Kathasaritsagara
 7, 13 717
 29, 1 2 18—20 426
 60, 21 187 A 1
 78, 11ff 478
Katyāyana Śrautasūtra
 4, 0, 21 123 124
 5, 2, 15 177
 7, 0 10 20 116 A 1
 15, 3, 30 110f
 15 7 5 128 158
 15, 7, 13 15 115
 15 7, 18 145 A 1 158
 150
 15, 7, 10 145 A 1 150
 20, 6, 4 768
Kausikasūtra
 8, 15 121 A 2
 17, 17 122 145 A 1
 140 150
 35 28 438 A 2
 51 10 12 117
 51, 13 122
 51, 14 117 A 1
 51, 15 438 A 2
 58 9 180 A 2
Kausitaki Upaniṣad
 1, 1 350
 2 9 523
 4 16 382
Kautilya
 S 11 629
 S 69 480
 S 125 422
 S 313 788
 Prak 1 450
Kharosthi Dokumente
 Nr 175 729
 207 729
 272 729
 539 729
 515 727ff

- 633 729
 637 729
Kurāṭarjunya
 V, 38 187
 *V, 41 186
Kurmapurana
 8 572 177
Lāṭyayana Śrautasūtra
 4, 10, 22 122
 9 9, 19f 769
Lalitavistara
 156, 9ff 481f
Lehrgedicht, Sakisches
 23, 248—253 464f 480
Mahabharata
 1, 33, 20f 181f
 1, 43 22 436 A 1
 1, 74, 110f 355
 1, 80, 2 3 185
 1, 95 30 356
 1, 122, 4ff 349
 1, 0583 103 A 2
 1, 7148f 87
 2, 43, 1 754
 2, 48, 10 20 21 133
 2, 56, 3 118 130 133
 2, 56, 4 118
 2, 59, 4 118 A 4
 2, 50, 7 103
 2, 59, 8 131
 2, 59, 10 11 111
 2, 60, 9 131 164
 2, 61, 3 165
 2, 61, 7 165
 2, 61, 11 165
 2, 61, 14 165
 2, 61, 18 165
 2, 61, 21 165
 2, 61, 24 165
 2, 61, 28 165
 2, 01, 30 165
 2, 65, 5 165
 2, 65, 7 165
 2, 65, 9 165
 2, 65, 11 165
 2, 65, 12 133
 2, 65, 14 165
 2, 65 39 131
 2 65 45 165
 2 71, 4 5 111
 2 71, 5 131
 2, 76, 9 22 132
 2, 76, 23 131
 2, 76, 24 131 165
 3, 28, 7f 450
 3, 34, 4 129
 3, 34, 5 162
 3, 34, 8 132
 3, 59, 3—5 141 A 3
 3, 59, 6 141
 3, 59, 7 141
 3, 59, 8 113
 3, 59, 10 111
 3, 72, 7 162
 3, 72, 26 163f
 3, 72, 29 163
 3, 100 181
 3, 110, 41ff 2f 4f
 3, 110, 27—31 5
 3, 111, 7 29f
 3, 111, 11 30
 3, 112 1ff 30f
 3, 112 2 33
 3, 112, 3 31f
 3 112 7 32
 3 112, 8 32
 3, 112, 9 33
 3, 112 10 32
 3, 113 1—4 33
 3, 132 352
 3 101 20 767
 3 183 78 183
 4 1 25 171
 4 7, 12 134
 4, 40 24ff 769
 4, 47 23 768
 4, 50 24 121 143 A 1
 145 167
 4, 68, 46 126
 4 516 103 A 2
 5 4 87
 5 35, 19 373
 5 35, 30ff 445f 452f
 5, 36, 2 365 A 3
 5 39 81 472
 5, 43, 3ff 359f
 5 48, 91 131
 5 142, 5f 9 11 13
 15 145
 5, 4501 103 A 2
 6, 3, 65ff 769
 6, 9 53 650
 6 114, 44 132
 6, 906 104 A 2
 7, 59, 21f 39
 7, 130, 20 21 132
 7, 2126 103
 7, 2454 103
 7, 8220 87
 8, 5, 11 647
 8, 74, 15 131
 8, 87, 31—33 132
 9, 15, 8 118
 9, 51 181
 11, 6 104
 11, 51 104
 11, 55 104
 11, 57 104
 11, 58 104
 11, 241 105
 11, 255 103
 11, 756 103 A 2
 12, 29, 61 30
 12, 50, 21 449 451 A 1
 12, 56 39f 449
 12, 91, 21 185
 12, 05, 17 18 185
 12, 102, 33 449
 12, 103, 34 450
 12, 140, 65 450
 12 141, 70 176
 12, 205, 8 393f
 12, 342 181
 14, 70, 7 416
 10, 07 71 72 88 85
 18 6 22 418
 18, 6 53 418
 110, 36f 61
 110 39 63
 110 41—43 62f
 110 42 59
 110 47 63
 110 50a 59f
 111, 12 61
 112 5 61
 112 19 61
 113 22f 60
*Malābhārata Grand'a
 Rezension*
 3 111 20 59 61
 3 111 29 60f
 3 113 1f 72
 3 114, 24 60f
Mal'ābhārata zu P'ṛama
 1, 5 171
 1, 4, 29 416

2, 1, 10 142	<i>Mallinātha</i>	1, 203 452
2, 4, 10 239—241	zu Raghuv 3, 1 46	1, 204 452
3, 1, 26 Vūtt 6f 406f	<i>Mānava Śrautasūtra</i>	1, 206f 440
3, 1, 26 Vūtt 15 407ff.	1, 5, 5, 7, 9 174f	17, 1·120 124
4, 2, 59 488	1, 5, 5, 12 149 157A 2	17, 2 148 A 2
5, 2, 9 173	175	17, 5 114
6, 1, 18 374	1, 7, 2, 18 757	17, 6 115
8, 3, 56 431	<i>Rājasūyapraśna</i> 1.4 785	<i>Nāradaśmṛti Matrkā</i>
<i>Mahāvagga</i>	<i>Maṅkhaḥkoṣa</i>	3, 11 453
1, 23, 6 207 518	533 487f	3, 12f 453f
1, 24, 3 202	<i>Manu</i>	3, 14 452
1, 49, 1f 479	4, 87 563	<i>Nepālamahatmya</i>
1, 55 574	4, 172 185	28, 22 717
4, 1, 4 484 A 2	4, 173 186	<i>Nirukta</i>
<i>Mahāvastu</i>	4, 240 39 A 2	3, 16 160
1, 366, 4 28 A 1	5, 18 176	6, 24 756f
2, 246 567	7, 140 449	0, 31f 762
2, 423, 14 481	8, 18f 453	11, 22 761
2, 434, 0 481	8, 25 419	11, 37 701
3, 8, 6ff 502	8, 79 438	<i>Nīlmayāḥka</i>
3, 0, 1 502f	8, 03 453	117 A 2
3, 140, 1 67	8, 95 451	<i>Nīṭirakyaṃṛta</i>
3, 184, 6 481	8, 97f 454f	55 788
3, 208 640	8, 97—100 439 445	<i>Padmapurana</i>
3, 224—250 257f	8, 128 451	13, 1ff 7ff
3, 205, 6ff 502	12, 103 417	<i>Pañcatantra</i> (Buhler)
3, 303, 3ff 628	12, 110ff 315	3, 107f 447f u A 0
3, 360, 2ff 628	<i>Matsyapurana</i>	<i>Pañcatantra</i> rec <i>Purna</i>
<i>Mahāyutpatti</i>	49 356	<i>bhādṛa</i>
217 481	<i>Milindapañha</i>	276, 0 478
260 473	78f 481	147, 8ff 478
<i>Maitrayani Samhita</i>	79 480	<i>Parini</i>
1, 0, 11 149 157A 2 174	178 481 480	1, 3, 60 565
1, 9 5 501	205f 109 A 4	1, 3, 70 374
1, 10, 9 757 A 2	344 395 A 4 488	2, 1, 10 124 142 169
2 5 2 561	359 649	2, 2, 34 239f
2 9 6 425	<i>Micchakatika</i>	3, 1, 51 552
2 59, 15ff 592f	(ed by K P Parib)	3, 3, 153 519
3, 1 6 753 A 2	2 1 140	4, 1, 42 554
4, 4 6 153 A 1 156	2 6a (S 57f) 114	4 1, 49 473 A 1
158 175	2 9 146	5, 1, 48 478
4, 9, 7 752	2, 12a (S 63) 145f	5, 2, 9 173
4, 14, 11 150 A 4	5 45 179	5, 2, 72 779f
<i>Maitrayaniya Upaniṣad</i>	<i>Mudrarakāṣa</i>	5, 2, 107 (Vartt) 754A 4
6, 34 513f	11, 3 414	5, 2, 120 473
<i>Mayjimanikaya</i>	17, 6 414f	5, 4, 31—33 419
1, 85 482	<i>Naisadhya</i>	5, 4, 33 554
2, 239, 9 15 571	4, 13 187	6, 1, 94 (Vartt 4) 696
3, 170 147 170 A 1	<i>Nāradaśmṛti</i>	6, 1, 188 778
3, 178 147	1, 200 438	<i>Pāṇiniya Śikṣa</i>
<i>Malavikāgnimitra</i>	1, 201 453	R 43 486
1, 6 179	1, 202 453	R 55 485

31, 9: 574 A. 3
 32, 31: 574 A. 4
Unādiganasūtra
 564: 120
Uttarajjhayaṇa
 2, 27: 629
 18, 48: 657
Vaiṣṭhānasa Srautasūtra
 1, 13—14: 785
Vājasaneyi Prātiśākhya
 1, 121: 485
 1, 122—124: 486
 4, 143: 550f.
Vājasaneyi Saṃhitā
 8, 36: 523
 10, 28: 116 A. 2. 123
 159 A. 2
 10, 29: 158
 10, 25: 129 A. 5
 16, 33: 425
 30, 8: 144
 30, 18: 145 146 159
Vāsisṭha Dharmasāstra
 3, 20: 315

6, 1—5: 350
 14, 39: 176
 14, 47: 176
 14, 48: 744
 16, 32, 37: 454f.
 16, 33: 453
 16, 34: 440
Vākyapaṭīya
 3, 7, 5: 421 A. 3
Vāyupurāṇa
 2, 37, 131: 356
Vendidad
 4, 2—16: 456
 4, 3: 459
 4, 48: 460f
 5, 60: 459 A. 1
 7, 51: 458 459 A. 3
 13, 51: 461
 18, 29: 458 459 A. 3
Vimānaratthi
 7, 10: 652f.
Vismupurāṇa
 4, 19: 356

Vissu Sūti
 8, 24: 438
 8, 37: 453
 44, 10: 774
 51, 6: 177
Yājñavalkya Dharmasāstra
 1, 177: 176
 2, 73: 438
 2, 77: 453
 2, 184 186 200: 148 A. 2
 2, 201: 114. 148 A. 2
Yājñavalkyaśikṣā
 25f: 485
Yasna
 31, 15: 457
 45, 9: 457
 58, 6: 457
 62, 10: 457
Yast
 5, 95: 461
 5, 126: 461
 10, 28: 457f.
 13, 52: 458

III. Sachverzeichnis.

Abhīras 649
Abūhola 249
adhivāna, Vertiefung im
 Boden für Würfelspiel
 115—119
Aduthuma, sakischer Name
 243f
Aelian, über die Ent-
 stehung der Perlen 181
 — über *καρτάριος* 25 A. 5
Āra der Kūṣāna 234f.
Agni, der Esser, goldzäh-
 lung, Sohn der Kraft 390
 — (Land) 620—622
Āndrayālika, Zauberkunst-
 ler 402—406
 — im Prābodhacandroda
 ya 402f.
 — in der Ratnāvalī 403
Ānantā, Freskendarstellung-
 en des Kṣāntijātaka
 und Mañtribhājātaka der
 Jātakamālā 74—77

Ānantā, Inschriften in
 Höhle II 74—77
Āllyāna-Literatur 29 34f
 39
alṣa, Bezeichnung der Zahl
 5 128
Alzent, vedischer 506
Āla, Pflanzennamen 438 A. 2
āmāra, sakischer Titel,
 Fürst, chin. a mo chih
 468f A. 2
Amarāvastī Stūpa, Darstel-
 lung des Rṣyaśṛṅga-jāta-
 ka 41—43
Amulette 182
Andhakacanthu = Vṛṣṇya
 dhaka 84f
Anecdotes, literarische
 719ff
Ankura = Akrūra 91—93
Ānūpa 658
Anuśāśāloka 356
Anthropophagie 175

Apsaras, beim Würfelspiel
 111f 144. 152f
Archaeologisches, Prāndhi-
 bilder in den Höhlen von
 Turfan speziell in Ba-
 zaklik häufig 255
 — in Bāzaklik 255—274
 — in Bazaklik keine ori-
 ginalen Schöpfungen 268
 — keine Übereinstimmung
 zwischen Bild und Bei-
 schrift 269
 — Darstellungen der Rṣ-
 yaśṛṅga-Sage in
 Devandahallī 41
Bhārhit 41
Amarāntī 41—43
 — Würfelspieldarstellung
 auf einem Reliéf in Bhār-
 hit 117 A. 2
Āṅgana, Familiennamen der
 Könige von Agni 622
Āṅra = Raurika 651f

- Arrian*, Indike über Perlen 181
- Arsenik*, in der Kosmetik verwendet 435
- Arta*, Vater des Kharaosta 252
- Arten* (*Haradeta*?), König von Kuei 542 617
- Asamkhyeya* Perioden, Buddhas auf Asamkhyeya Perioden bei Sarvāstivādins verteilt 260 263
- Asitañjana* = Ajitañjana? 88f.
- Āśvaghoṣa* 109ff 714
- Verfasser des Śāriputra prakaraṇa 190 291
- literarische Stellung 291
- s Buddhacarita
- Asvins*, kriegerische Götter 784
- Avadāna Kalpalatā*, Ryaśrnga Sage 24 65
- nach dem Mahāvastu bearbeitet 69
- Aya*, Wurf als Ergebnis des Wurfens = aya 144
- bestimmte Würfe beim alten Spiel mit Nüssen im Veda 142—146
- besonders in den Samhitas des Rg und Atharvaveda 147—156
- im Mṛcchakatika 145
- in der Pali Literatur 146f
- Aya* Namen, Etymologie der Namen kṛta, dvapara, treta 142ff
- āya*, Wurf 109f
- bestimmte Würfe beim Spiel mit Langwürfeln, ihre Namen im Bower Manuskript und in der Paśākakevali 134—140
- im Vidhurapanditajātaka 139f
- im Mṛcchakatika 140
- im Nalopakhyaṇa wahrscheinlich nicht vorhanden 141 166
- Bedeutung der Namen *āya*, zeitlich und lokal verschieden 140
- Āyatana*s, die psychischen Organe, Stützen des Brahman 517
- als körperliche Organe, Stützen der psychischen Organe 517
- bei Buddhisten 517f
- Badehaus* 264 A 1 266
- Bazukhi*, Tempel Nr 4 u 9
- Archäologisches 255ff 263ff
- Inschriften 256ff.
- Bahubuddhasūtra*, ursprünglich selbständiges Werk als Abschnitt des Mahāvastu überliefert, Inhaltsangabe 257f
- zwei, eventuell drei Rezensionen 260 u A 1
- Bakurupi*, Verkleidungskünstler 394 479
- Bālakhārata*, Ryaśrnga Sage 16f
- Barlaam und Joasaph*, Parabel von der Macht der Liebe 72
- Bart*, in der Darstellung zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken 271
- fälschlich bei weiblicher Figur angebracht 270f
- Bhāgavatapurāṇa*, Ryaśrnga Sage 20 A 2
- Bharatarakya* (Schlußstrophe), bei Āśvaghoṣa 203
- Bhārhut Stupa*, Darstellung des Ryaśrngajātaka 41
- Schachspieldarstellung 117 A 2
- Bharuka* = chun Po lu ka 542f
- Kolonne von Bharukaccha 623
- Bharukaccha* 623
- Bhattiprolu* Inschriften, Dialekt des nordwestlichen Indiens 217
- Bhattiprolu* Inschriften, Inschrift IA nicht metrisch 219
- Bhēḍasamhitā* 579—585
- Textänderungen 583—585
- Bhūtamudrā*, Geheimsprache durch Fingerstellungen 485
- Bildererklärer* 413—415
- Brahmanenkleidung*, Wandestrumpfe aus Pantherfell 273
- Brahmanenmord* 83 A 5
- Brettspiele* 125 A 3 170ff
- Bruder und Schwester*, Beschreibung der Kinder des Oheims und der Tante und der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters 99f
- Buddhacarita*, Text der Ryaśrnga Sage 6
- kennt ältere Fassung des Mahabharata 6
- Buddha* Statuen
- in Pīmo 624 642f
- in Kauśambi 643
- in Śrāvastī 643 A 2
- Candrarjuna*, Ahnherr der Dynastie von Agni 621
- Caupay* Spiel (Chaupai) 118 A 4 121 A 4
- Chāndogya Upaniṣad*, besteht aus selbständigen Stücken 525
- Chares* bei Athenaeus III, 45 181
- chayānātaka*, Schattenspiel 392
- cintamani*, Wunschstein, seine Form in Ostturkestan 469f
- citra*, Vorführung von Bildern 415
- darbhū*, Provinz 461
- Damaysada* (Damajada), ein Ksatrapa, nicht Damaghsada 236—238
- danapati*, Titel des Akura in Daraka 92

- Dandaka-Wald*, seine Entstehung 626—631
- Dandin*, s. Daśakumāracarita
- Darstellungen von Personen im Drama*: Variationen 264. 266 271f.
- Daśakumāracarita*, Geschichte der Kāmamañjarī Nachbildung der Rṣyaśrngga-Sage 20
- Devagabbhā* = Devakī 89
- Devakī*, Mutter des Kṛṣṇa, Schwester des Kamsa 90
- devaputra* = Gott 86
- Übersetzung des chinesischen Titels t'ien tzu 234
- Dharmāramavahāra* 529f
- Dharmarucyavadāna des Divyāvadāna* S 242·280f. S. 246 253f. 254 261. 262·261
- Dinika*, sakischer Name 243
- dosas*, Grundstoffe des Körpers 587ff
- Dramatische Vorführungen*, mit stummen Spielern 413
- Dramen*, buddhistische 190ff,
- dramaturgische Tradition der lustigen Person 208
- Nachtrage zur Textausgabe 210—213
- Dūtāngada*, in Anlage mit Mahānātaka übereinstimmend 391
- Dvārakā* 83
- Eidechse*, eßbar 176
- Einhorn Sage*, im Physiologus 25 70
- beruht auf Rṣyaśrngga Sage 25 70
- Ekasrngga*, s. Rṣyaśrngga
- Elemente*, ihre Zahl 515
- Epiker*, kennen alte Gāthā-Dichtung 106
- Erde*, keine Luftgöttheit 761f.
- Erzähler*, professionelle, bei Todesfällen 100
- Esel*, Namen des 753ff.
- Etymologisches*
- Volksetymologische Umgestaltung eines Wortes 44
- ali 429f.
- ālāna 77f
- p kata = kṛta 111. 142ff.
- p kanha = kṛṣṇa (nicht kārṣṇa) 83
- kāla 'schwarz' bei Pāṇini aus sudl oder östl Dialekt entlehnt 554
- pr. guśūra 544ff.
- pr gothiśamano 225
- tretā 142ff
- dāduma 557f.
- deva, am Ende von Komposita = Höchstes 364
- dohada 44ff 183
- dvāpara 142ff 169f.
- pr nunsadhya 331f
- phata 188f
- phana 188
- phanda 188
- phala 183ff
- p bondi 566ff
- mukta 179ff
- mūrchatā 180ff
- laghusvasr 90f
- pr lajjūka 310f
- p ludda 43f
- vi. 'nach verschiedenen Seiten gehend' 434
- śama 591ff
- sedhā 177f
- heṣa 781
- horaka usw 249ff
- gr pajāṛgaṣ 79
- Falschspieler*, steckt Würfel in den Mund 114
- verschluckt Würfel 167f
- Fingermessungen*, anstatt Unterschriften 466f
- Fingersprache*, s. Mudrā
- Fledermaus*, zu den Vögeln gerechnet 743
- Formulare für buddhistische Kapitelerhandlungen* 526ff.
- Nr. I: 527ff; II: 528; III: 530f; IV: 531f; V: 534; VI: 534f.; VII: 537f. VIII: 538—540; IX: 540
- Frauen im Buddhismus* 34 A. 1
- und Würfelspiel 112f.
- Funfzahl bei Tieren* 175f
- symbolisch 158f.
- Furbitten* 541f.
- Gairampcika* 544
- Gamjsa*, Stadtname 466f. A. 1
- Gāthās* (der Jātakas), im Epos zitiert 40 448—452
- Gaurīputrakas*, ebenso wie die Mankhas, Bettler, die Bilder zeigen 414
- gauśūra*, *guśūra*, ostturkistanischer Titel 544—546, s. gośūra
- Gāyatri-Lehre* 522
- Gebäude*, jurtenartiges, mit Rauchloch = Badehaus (?) 266
- Geburt*, wunderbare 2f
- Geisterbeschwörung* 404
- Gelüste der Schwangeren* 44—46 183 A. 2
- Geschmacke*, Lehre von ihnen 581f. 585—591
- Ghata*, Bruder Kṛṣṇas 83
- Ghata*, nicht Wurf, sondern Griff, wahrscheinlich das Ergreifen oder die zu ergreifenden oder ergriffenen Würfel, die der Gegenspieler von dem Haufen, den der Spieler hingeschüttet hat, wegnimmt 130—133 785
- Gold und Silber*, Annahme von Gold und Silber den buddhistischen Mönchen verboten, Verbot später verschärft 473—475
- gośūra*, indischer Titel 545, s. gauśūra
- gothiśamano* > gothiśamāna, ein Beamter des Komitees 223

Inschriften

- auf aufgerolltem Silberband 223,
 - auf weißer Tafel oder Wandbildern 256
 - mit Nadeln in Metall gepunzt 223
 - Allahabad Inschrift des Samudragupta 241 254
 - Bazaklik 256—274
 - Balagamī 718f
 - in Kamboja 417
 - Jogimara Hohle 395A 4
 - Junnar 242
 - Managohi 718f
 - Manikuala 249f
 - Mathura 244—252
 - Lowenkapitell 244—250
 - Brahminschriften 721ff
 - 726
 - Nasik 239f 241f
 - Taxila 250
- Isiṅga*, s. Rāṣaṅga
- Jātaka*
- Gāthas* vertreten brahmanischen Dharma 177
 - Reste volkstümlicher Dichtung von Buddhisten gesammelt 34f
 - z T nicht buddhistischen Ursprungs 97ff 359
 - ursprünglich buddhistische Gāthas 35 A 2
 - von Epikern benutzt 33f 39f 111
 - weichen von brahmanischer Sage ab 83f
 - älter als Mahābhārata 28 A 6 83f
 - Gāthas Handschriften 29 in A 1
 - Prosaerzählung junger und im Widerspruch mit den Gāthas 17ff 35ff 67f 81f 83 84ff 351f 356ff
 - Prosa aus singhalesischer Fassung übersetzt 29
 - ursprünglich eGeschichte in zwei zerlegt 96 357f

Jātaka

- stilistisch und formelle Vorläufer der Epik 106ff 361
- Alambusajātaka (523) 115
- Alambusajātaka (523) Rāṣaṅga Sage 26
- Ananusocijātaka (328) 96f 105
- Andabhutajātaka (62) 112—115
- Dasarathajātaka (461) 35—40 97
- Ghatajātaka (454) 82 95
- Jayaddisaj (513) 36
- Kattaharajātaka (7) 357
- Kharadijātaka (15) 37
- Keantijātaka der Jātakamala in Ajanta Fresken 74—76
- Kumbhajātaka (512) 82
- Littajātaka (91) 114
- Mahasutasomajātaka (537) 175f
- Mahānimmagga (546) 80—82
- Matarodanajātaka (317) 96
- Maṭṭakundaliājātaka (449) 95
- Migapotakajātaka (372) 96
- Maitribalajātaka der Jātakamala in Ajanta Fresken 76f
- Nalimajātaka (596) Rāṣaṅga Sage 26—35
- Samuccajātaka (530) 82
- Setaketujātaka (377) 346—349
- Somadattajātaka (410) 96
- Sujatajātaka (352) 95f
- Uddalajātaka (497) 352—355
- Urugajātaka (354) 97
- Vidhurapanditaj (545) 107—115 139ff
- Spieltheil im Vidhurapandita (545) 109ff 168f

- Jātakamala*, Keantijātaka und Maitribalajātaka in Ajanta Fresken 74—77
- Justizverwaltung*, Spruch über 448f
- Ka Prayapati* 382
- Kalāpana*, kleine Kupfermünze 474f
- Kausara* = Caesar, Titel Kanishkas II 233f
- Kalayavana Sage*, vielleicht dem Jātaka Kommentar bekannt 89
- Kali*, ein bestimmter Wurf beim Würfelspiel 111
- fährt als Wurfeldamon in Nala ein 141 A 3
- fährt als Wurfeldamon aus Nala aus 163
- personifizierter Unglückswurf 165f
- Kandjur*, Legende von Rāṣaṅga 20—24
- Verwandtschaft mit Jātaka Fassung 26f
- junger als brahmanische Fassungen 27
- Mahāvastu nicht direkte Quelle der tibetischen Fassung 66
- Kanishka II* Sohn des Vajshesha Kusankönig 231—233 787
- Kapila*, Schutzgott von Agni 620
- Kastendichtung* 35
- Kasteneesen* von Asvaghosha bekämpft 207
- Kafa* Bezeichnung eines bestimmten Wurfes beim Würfelspiel (Kṛta) 111
- Kaddutra* drei Rezensionen 660—663 671—677
- Kommentare 677—681
- beruht auf Kaumarārita 714ff
- Kalyāṇa genannt 716ff
- Kaumāra genannt 718ff
- Kaundralita* 695ff
- Technische Ausdrücke 708—711
- beruht auf Kṛta 711

- Kaumāralāta*, selbständige Grammatik 711f.
 — berücksichtigt Sprache des buddhistischen Sanskritkanons 712ff.
 — Quelle des Kūtantra 714ff.
Kaurimuscheln, zum Würfelspiel benutzt 123f.
 — beim Paci-si-Spiel 123
Kekala = *Kekaya*, *Kaikaya* u. *Knikaya* 108 A.4
Khara 635
Kharuasta 210, 252, 787
Khotansprache, Saksisch 190
 — über dialektische Abweichungen vom Saksischen 490—493
Kīlamudra, Briefe auf Holzkeilen 471
Kōngtum, bei den Aruern 462
Kolophone, s. Handschriftenkunde
Kreide, beim Rechnen benutzt 487
Kṛṣṇa Diaipāyana, von Yādavas mißhandelt 83ff.
Kṛṣṇa-Sage, in den Jātaka, in der Prosaerzählung entsteht, in den Gāthās mit der alten Sage übereinstimmend 80—95
 — Anspielung auf Untergang der Vṛṣṇyandhakas im Buddhacarita 84 A 3 in der Jātakamālā 84 A 3
 — Mißhandlungen des Dvipāyana und Untergang der Yādavas in der Jāma-
 Legendo 84—86
 — Ankura im Petavatthu 91—93
 — Dvārakā 83
 — Kaṇha Vāsudeva 83
 — Ghata (Ghaṭa) 83
 — der älteste der Brüder 83
 — Vergewaltigung des Kanhadipāyana und Untergang der Andhakavenhu 83—85
Kṛṣṇa-Sage, Rohineya 87f.
 — Sibhi und Jambāvati 80—82
Kṣatrapas, älter als Kusanas 255
 — nördliche, Śakas 214
 — westliche, Śakas 239—211
Kṣemendra, Bhāratamājari, Rṣyaśṛṅga-Sage 15f.
 — kennt überarbeiteten Text des Mahābhārata 15f.
Kuci 529f, 633 535 542 614f.
Kuclārara, Titel der späteren Könige von Kuci 615
Kuh, s. Pferd
Kuṣāla 545
Kumāralāta, Verfasser der Kalpanāmanditkā und des Kaumāralāta 707
Kusiduka 545
Lajjūka 310f
Lambāka 636 642 645
Langwurfel, mit Augen auf vier Seiten (pāśāka) 120—122
 — beim Spiele drei benutzt 127
 — beim Würfelorakel drei Würfel durch Abzeichnen unterschieden 127
 — ein Würfel dreimal geworfen 128
 — Technik des Spieles 133f 142 (s. auch Würfeln)
Lederstreifen (bradhna) zum Spiel benutzt 124
Lüge bei Zeugenaussage verursacht Tod von Verwandten 439—442
Mahābhārata, Ablehnung der Dahlmannschen Theorien über Diakleuse und Zyklher 47—64
 — benutzt Gāthās in der Volkssprache 33f
 — Rṣyaśṛṅga Sage 2—6
Mahābhārata, Text der Rṣyaśṛṅga-Sagenach der Grantha-Rezension 51—64
 — Text nach der Diakleuse überarbeitet 3—6, 40—51, 62—64
 — nach dem Padmapurāṇa 11—15 61f.
 — Viśakapurvāṇa, sekundäre Erweiterung des Stripurvāṇa, Adhy. 9: 101f.
Mahānāṣaka, entlehnt Strophen aus Rāma-Dramen 391
 — in Anlage mit Dūtāṅgada übereinstimmend 391
 — Dialog fehlt 391
 — erzählende Strophen 391
 — ausführliche Bulmenanweisungen 393
 ganz in Sanskrit 391
 — große Zahl der aufstretenden Personen 391
 — Vidhāka fehlt 391
 — zwei Rezensionen, die des Dāmodara älter als die des Madhusūdana 397ff 788
 — Legende von der Entstehung des Werkes 390—401,
 — heute Lesedrama, aber ursprünglich für Auf-führung bestimmt 401
 — Rāmāyana genannt 401
mahārāja, Titel der Kuṣāna Könige 234
Mahāvastu,
 Nalinjātaka 65—69
 — Geschichte der Padmāvati 69
Mastrāyaṇiya-Upaniṣad, benutzt Chāndogya Upaniṣad 514
Māmbhadra, Schutzgott von Agni 620
Manikha, eine Art von Bettlern, die Bilder furchtbarer Gottheiten zeigen 414f

- Marathī* beruht auf *Va* hamstri 508
Matrceta 714
Medizinische Texte 570ff
Memorialiere, über Ver tragsbruch des Königs 442—445
— umgedeutet auf Lüge bei Zeugenaussage 444f
— auf ungerecht urteilen den König 445—448
— auf Zeugenaussage über tragen 448—454
— in *Sutras* aufgelöst 441 450
Metrik, als textkritisches Hilfsmittel 4 35 198ff 207
Mienenspiel, vorbedeutend 207f
 Mißhandlung eines Re nicht als ungeheuerlich empfunden 83 A 5
Mittelindische Wörter im Sanskrit 46 78
Monchasanskrit der zentral asiatischen Kloster 263
Mohur, ursprünglich muhr, Siegel 470f
Mudra, Hand und Finger stellungen bei religiösen Verrichtungen und im taglichen Leben 484f
— beim Vortrag vedischer Texte 485f
— beim Rechnen 486f
— Siegel, im Sanskrit für Münze gebraucht 471f
Munzwarden 477
Mulasarvastivādin Vinaya Zitate in den Beichrf ten in *Bazaklik* 256ff 787
Mulān 651
Mura, sakisch Münze 465—468
— in Ostturkestan die ein nesche Kupfermünze (cash) 468f
Nagalarajohāloka Stadt richter 334 337
Nandisika 621
Nata 427f
Nebenfiguren in den Pra nidhi Darstellungen von *Bazaklik* 265
Nordarisch, falscher Name für *Sakisch* 242
Nussenspiel, v. *Vibhūta* nusse
Numismatisches
Münze des *Kharaosta* 252
Münze des *Rapula* 253
Münze der *Kusanas* 254f
Griechische Schrift auf den Münzen der *Kusanas* 235f
Opfer 19
Opfermenschen 145
Opferweltstreit 152
Oppian, über das Stachel schwein 170
Pacisi Spiel 118 A 4
— *Kaurimuschel* beim *Pa cisi* Spiel 123
Padmapurana, Text der *Rāyāśrnga* Sage 6—15
— die bengalische Rezen sion die ältere 7 A 1
— benutzt *Mbh* 14f
— beeinflusst seinerseits *Mbh* 11—14
Padmarāṣi Sage Nachbil dung der *Rāyāśrnga* Sage 69
Paginerung von indischen Handschriften 196f
Pajunna = *Pradyumna* 91
Palaographisches
Schrift der *Kusana* Pe riode 586
nordwestliche *Gupta* Schrift 681—685
Besonderheiten der *Brah mi* von *Bhāṭṭiprolu* 221
Worttrennung beruck sichtigt 222
zentralasiatische *Brahmī* 596f 607f
älteste zentralasiatische *Brahmī* 191f
archaische nördliche zentralasiatische *Brahmī* vor Anfang des 6 Jahrh 526f
nördliche zentralasiati sche *Brahmī* 663—665
späterer Typus erst An fang des 7 Jahrh 533—538
zentralasiatische kurve *Brahmī* 466f A 1
Verhältnis der *Dravidi* zur *Brahmī* 216f
la in der ältesten *Brahmī* 547
schon früh vielfach durch la ersetzt 547f 551
kein Zeichen für *lha* 547
la und la vielfach ver wechselt 548—550
ysa auf Münzen der west lichen *Kṣātrapas* 237
ysa sakische Schreibung für z 238
Zahlzeichen für 40 und 70 721—726
u und ru in der *Brahmī* verwechselt 631f
Bestimmung der Zeichen für *ṣa* und *sa* in der *Dravidi* 213—217
Pali nördlich der *Nar mada* entstanden 508
Palikanon Schriften aus Ostindien übersetzt 288—291
Palimpsest 192
Pallava Beinamen, ahn liche Namensbildungen in Inschriften 225
Palmblatthandschriften 191ff
Parikā Spiel mit fünf *Kaurimuscheln* oder *Spanchen* gespielt 128
Pāṇini seine Zeit 473
— sein Sprachgebrauch stimmt zum Vedischen 473
Parigad Bel örde 313—316
Patañjali kennt d C seluchte von der Tötung des *Kaṃpa* erwähnt *Dur* stellung auf der *Bāhne* und im *Bil* 94
Patronymikonbildung 224f

- Perlen*, nach späterer Anschauung aus Regentropfen entstanden 170
 — auch älterer aus dem Blitze 181f
 — schützende Amulette 181f
 — Etymologie von muktā 170f 182
- Permutationen* der āyās 134ff
- Peshdwar*, Vasen Inschrift nicht metrisch 210 A 1
- Petarattlu*, Añkurap 91—97
- Pferd*, wertvoller als Kuh 443f 457 A 2
- Physiologus*, Einhorn Sage 25 70 A 2
 — beruht nicht auf Achan 25 A 5
- P'mo* = Peim, Peym, heute Uzun Tatı 624—626
- Piprahū*, Inschrift nicht metrisch 210 A 1
- Pirāva*, Landesname 406f A 1
 — wahrscheinlich = Pirova der Nya Dok 406f A 1
- Plinius*, über Stachel schwein 178f
- Po* weiß Name der Kuci Dynastie in elunes Quellen 536
- Posapura*, das heutige Peshawar 231
- Potiao* = Vasudeva 235
- Prajapati*, sechzehnteilig 522f
- Prakarana* burgerliches Schauspiel 202f
- Prakrit* der älteren Dramen nicht nach Grammatikern zu verbessern 497 A 7
 Dialekt der Bhattiprolu Inschriften 217
- Prāna*, den Sinnesorganen ubergeordnet 378 381
 — mit Saman identifiziert = Prajapati 382
- Prāna*, Prāna und Wasser 512f
 — Prānas Stützen des Brahman 517f
- Prandhicarya* des Bodhisattva unter früheren Buddhas 257 260
- Pratigādhā*, bei Kauśimbi 721
- Puppen* 426f
- Puruṣa*, viergeteilt 521f
- puta*, im Sinne von Angehöriger 231
 — s auch putra
- Pūtilhava*, eßbares Tier 176
- putra*, (putta) bezeichnet Zugehörigkeit zu Geschlecht usw 86 347 A 3
 s auch puta
- rājaputra* = kṣatriya 86
- rājātrāja*, Übersetzung des iranischen Titels saonano šao 234
- Rājāla* 253
- Rāma Sage*, im Jataka 35—39
 — in alten Gathās 36f
 — Namen der Helden als Eigennamen in Inschriften 225
- Rāmāyana*, Rājāsṅga Sage 16—18
 — Text jünger als der des Mahabharata und Padmapurana 17f
 — Bengali Rezension jünger als Vulgata 18 A 1
 — benutzt alte Gathas 38—40
- Ratte*, Ganeśas Tier 740
- Rauhinēya*, vorkommend in Inschriften des 14 Jahrhunderts 87
- Redaktionen*, verschiedene, eines Sagenstoffes in der selben Sammlung 48
- Regenlosigkeit* 2ff
- Reliquienbehälter* 213ff
- Rhinozeros* 176f
- Rohineyya* = Balarama 87
- Rotuerden*, Zeichen zorniger Erregung 419f
- Rājāsṅga*, älter Rāj* 1A 1
 — in Rsi 1
 — Ahnherr der Śṅgavara Rajputen 72
 — in den Brāhmanas 1
 — im Mahābhārata 2—6
 — in der Grantha Rezension des Mahābhārata 51—64
 — im Harivamśa 6
 — in der Bhāratamañjarī 15f
 — im Balabharata 15f
 — im Rāmāyana 16—18
 — im Padmapurana 6—15
 — im Skandapurāṇa 18—20
 — im Bhāgavatapurāṇa 20 A 2
 — im Śivapurāṇa 20 A 2
 — im Alambusa Jātaka 26
 — im Nalinika Jātaka 26
 — im Mahāvastu 65—69
 — in der Avadanakalpalata 24 65 69
 — im Kandjur 20—24
 — im Buddhacarita 6
 — im Ta chi tu lun 70
 — in Ikkaku sennin 70
 — bei Huen tsang 24 70
 — Nachbildung in der Geschichte von Padmavati im Mahāvastu 69
 — Nachbildung in der Geschichte von Valkalacirin in Vasudevahindī 71
 — in Hemacandras Sthāviravaharita 76f
 — Nachbildung in der Geschichte von Kamamañjarī in Dandin Daśakumāracarita 20
 — Sage im Physiologus benutzt 25 70 A 2
 — benutzt im Barlaam und Joasaph 72
 — Darstellung in Devanahallī 41
 — Darstellung in Bharhut 41
 — Darstellung in Amravati 41—43

- Rūpa*, Name einer Kunst 478f 489
 — Verkleidungskunst 479
 — Plastik 479f
 — Handschriften ab schreiben 480
 — angewandte Arithmetik 480
 — Munzkunde 480f
 — Prägebild, wird Bezeichnung der Münze 477f
 — Lesekunst 483
 — Fingerstellungen 487 489
 — beim Vortrag von Texten 487f
rūpadakṣas, Ärzte 488f
rupaka, Münze 477f
rūpya, Silber 472
 — eigentl. gepragte Münze 473—476
 — daher Rupie 476f
Sagen vom Untergang von Städten in Ostturkestan 624—626
 — — — in Indien 626—631
 — — — von Rauruka im Divyāvadana 631—637
 — — — in der Bodhisat tvāvanakalpalata 637f
 — — — im Tsa pao tsang king 638—640
 — — — bei Huen tsang 640f
Saka Āra 239—241
Sakas, im Mahābhāṣya 240f
 — in der Allahabad Inschrift 241
 — im Harṣacarita 241
 — in westlichen Höhlen inschriften 241f
Sakastana, *Sakastavi* 244—248
Sakisch, iranische Sprache mit zahlreichen indischen Lehnwörtern 242
 — iranische Sprache, nicht nordiranisch 463f
Samvargavidyā 305
Samvargavidyā, Umgestaltung der Lehre von Vāyu und Prana im Brāhmaṇa 384—390
 — benutzt Ausdrücke des Würfelspiels 385
Sanmīra, kuc Name 618
Sanskrit, Sprache des buddhistischen Kanons 713f
Sanskritisierungen in den Inschriften 217 A 2
 — bei Volksausdrücken unterheben 178
 — falsche 46 179—183
Śariputrakṛpārāṇa 190ff
 — Text 191—198
 — Rekonstruktion des Inhalts 198—200 204—210
 — ein Prakaraṇa 202f
 — in neun Akten 203
śarvalogaśvara, Titel der beiden Kadphises 234
Sarvastivādins, Prānīdhibilder und die dazugehörigen Verse in Bazahkstermen von den Sarvastivādins 203
saubha, *soha*, Fata Morgana 425f
Sauvira 646ff
Schachbretter, in den Boden eingezeichnet 117 A 2
Schattenspiel *chayānāṭaka* 392
 — in Java und Siam 392f 412
 — im heutigen Indien 393
 — durch Nilakantha bezeugt 393f
 — in Theragāthā 394f
 — in China 403f 412
 — Abarten in Siam 413 415f
 — Abarten in Java 392f 413 415
Schattenspieler, rūpopojin 394
 — *saubhya* (?) 402
 — *saubhika* 402
 — *saubhika*, *sohika* *so* *bhama* 406f 422f
 — ihre Kunst 423f
Schattenspieler, ihr Name 425—427
Schenkungsformulare, s Stellenindex unter Formulare
Schildkröte, eßbar 176
Schriftarten (Brahmī etc.), s Paläographisches
Schriften, Entlehnung von Zeichen mit ursprünglich anderem Lautwert 217
 — lokale Differenzen 217
Schwarzwerden, Zeichen der Furcht 419f
Sechszahl, bei Tieren 177
Segensprüche der Eltern 36 m A 1
Setaketu = Śvetaketu 346ff
Sibis 648f
Sica, Stadtname 466f A 1
Silbermünzen, schon im 5 Jahrh. vor Chr. 475f
Sindhuland 656f
 — westlich vom Indus 651
Sindhu Samvira 648ff
Śivapurāṇa, *Rsisṛga* (1) Sage 20 A 2
Ślandapurāṇa, *Rajāsṛga* Sage 18—20
 — benutzt späteren Ramayana Text 19f
Ślandhaka, Schutzgott von Agni und Kuci 620
Sodakalakavidyā 509ff
 — beruht auf Lehre vom Puruṣa und von Prajapati 522f
Sonnenstand 179
Späher des Königs schon in arischer Zeit 462f
Spanchen (*śalaku*), zum Spiele benutzt 124
Spaltung einer Person in mehrere auf den Darstellungen 264 270
Speiseregeln, sozial beschränkt 175f
Spielhäuser 174
Spiegelkreis, *dyūṭamandala* 113—115

- Spiehsaal* 109
Spruchlichtung, Personen der Helden sage in den Mund gelegt 101
Śraddhā, Herzenstrieb, bei der Gabe nötig 364
Stachelschwein, eßbar 170ff
 — gefährlich für Hunde 178f
Śthaurāvalcarita, Valkala ein Sage 70f
Sung yun 625
Sūryaprabhā, Königin von Agni 620
Śvaruadeva, kne Śvarnatep, elun Su fa te, König von Kuei 535ff 618
Śvarnapuṣpa, König von Kuei im 7 Jahrh 533
 — Mühler der Dynastie von Kuei 614—617
Sūyamprabhā, Gemahlin des Tottika 606 789
Śvetaketu, der ungebildete junge Brāhmane, an Jataka 346—355
 — in alterer Sanskritliteratur 349
 — in Chandogya Upaniṣad 349—350
 — in Kauṣītaki Upaniṣad 350
 — in Sāṅkhayana Brāhmasūtra 350
 — Patronymikon Uddālaka, Auddalaka 353—357
Śyamaka 636 642 A 2 645
Ta chi tu lun, Rājasrnga Sage 70
Takman, Fieberdämon 433—438
Tatowierung 265
Teppich, Einschränkung der regel gegen neue Teppiche für Mönche 269 A 2
Tiere, fünfkrallige, eßbar 175ff
 — in Upaniṣads 365
 — Verkünder des Wissens 509f 515
Tierkreis, ostasiatischer, von Chinesen erfunden 736—738
 — — astrologischer Zylus 740
 — — im Divyāvadāna 733f
 — — im Mahāsaṃnipāta sūtra 734—739
 — — im tib. Padmaṭhan yig 731f
 — — in Sanskrithandschrift aus Šorčuq 741—748
 — — in manichäischer Handschrift 748—750
 — — in sakeschen Urkunden 750f
 — — in koreanischem Wahrsagebuch (?) 727—731 738—741
 — — in Schi ōrh yuanscheng sang ju ci king 731f
 — — in einem astrolog. Werk 732
 — — in Sinc būn cespas kar mu mdo 732f
Tierkreisdarstellungen auf turkestanischem Teppich 731 A 1
 — auf chinesischen Spiegeln der T'ang Zeit 731 A 2 744f
 — in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly 731 A 3
Tiger (Sternbild), im Chinesischen ein Krieger 740
Titel der Kusana als Welt herrscher maharaja rajatirāja devaputra kaisari 234
Tocharisch, Grammatisches 536f
Tottika, König von Kuei 606 617
Tranenschaden dem Toten, um den sie vergossen werden 99
Trauer um Verstorbene töricht und sundhaft 99f
Trostgeschichten (śokapannāna) 37ff
 — beim Tode von Angehörigen allgemein indisch 98
 — in Ritualtexten vorge-schrieben 100
 — daher in Jatakas zahlreich 100
 — in Epos 101f
Trunkenheit, Ursache des Kienkamps der Yadavas 85f
Uddālaka, Patronymikon des Śvetaketu 353—357
Udrāyami, König von Raurika 631ff
Udyana 496
Uneheliche Geburt, unenstößig 511
Unterrichtung, nur vom Lehrer statthaft 524f
Usavadata, Usabhadatta, Usabhadatta, sakescher Name 243
Uttaranadharā = Mathura an der Jamuna 88
lāc, viergeteilt 521f
layheska, Vasiska, Kusana König 233
Ullala Darstellungen, in der zentralasiatischen Kunst 271f
Vallacarin Sage, Nachahmung der Rājasrnga Sage 70f
 — in der Vasudevahindi 785
Vārṇopagamana Formel 527ff
Varuna, der Ergreifer 563
Vasudeva, Kusana König 235
Vasudevahindi, Valkala ein Sage 71f 785
Vasuyasa, König von Kuei 529f 617
Vaṣu, heilige Gottheit 378 383
 — mit Saman identifiziert 378
 — Odem der Götter und Menschen 383

- Sproß der Himmelsge-
genden 512
- 1 *erstoß*, gegen buddhisti-
sche Dogmatik in den
Darstellungen 273
- 1 *Vertragsbruch* des Königs
verursacht Tod von Ver-
wundeten 442—444
454—456
- auch nach iranischer An-
schauung 456—460
- arisch 461
- 1 *ibhitakanusse*, als Würfel
benutzt 122—123
- das Spiel mit Nüssen im
Veda und in der Ritual-
literatur 125
- im Mahabharata außer
dem Virataparvan 125f
134
- 1 *idusaka*, im Śariputrāpra-
kāra 208
- 1 *iertel*, der kleinere Teil
gegenüber dem unend-
lich großen später wort-
lich gefaßt 521f
- 1 *inaja* der Mulasarvastī-
vādins enthält 1 eine tur-
kistanischen Elemente
641 657
- 1 *iray*, höchstes Prinzip
387—396
- 1 *irātāparian*, spätero Sit-
ten und Gebrauche im 126
- 1 *jabhaya* 656
- 1 *okkana* 636 642 645
- 1 *yāghra* Schutzgott von
Agni und Kuci 620
- 1 *yāgharāna* 260
- 1 *ahrsager*, professionello
139
- 1 *asserspende* an Toto 38
- 1 *ehinschriften*, nicht be-
stimmt gelesen zu wer-
den 220 246f
- 1 *ein* und Wombau in
Ostturkestan 728—750
- 1 *echern* des Pferdes, glück-
bringend 767ff
- 1 *assen* höher als Werk 384
- vedisches, gilt weniger
als rechter Wandel 359f
- 1 *urfel*, *aksa*, der allge-
meine Ausdruck für alle
Arten Würfel 125f
- zweifarbig 126 A 1
170ff
- s auch Langwürfel
- 1 *urfelbecher*, in Indien un-
bekannt 120 A 1 130
131 A 2
- 1 *urfelbehälter* (*aksāvapa-
na*) 119f
- 1 *urfelbrett* (*phalaka*) 115
- (*paṭṭaka*) 119
- im alten Spiele unbe-
kannt 116—119
- 1 *urfel* mit rechter oder
linker Hand 130
- s auch Langwürfel
- 1 *urfelorakel* im Bower
Manuscript 127 134ff
- in der Pasakakoval 128
134ff
- 1 *urfeltausch* 111
- 1 *urfelschach* 172 174
- 1 *urfelspiel*
- 1 das altere mit vihlutaka
Nüssen
- im Rgveda 160 Würfel
benutzt 129f 160
- nicht vier Würfel 130
- vielleicht = bhara
152 A 1
- in der vedischen Lite-
ratur 160ff
- in den Upanisads 166f
- in der Ritualliteratur
128 166—160
- fünf Würfel benutzt 128
- 49, 100, über 100, über
1000 Würfel 128
- kein eigentliches Wür-
felspiel 161
- im Fpos, mit Ausnahme
des Virataparvan, Hau-
fen von Würfeln benutzt
129 162ff
- Identität des epischen
und vedischen Spieles 166
- in der kanonischen Pal-
literatur 167ff
- Technik des Nüssespiels
(Aussondern des gannā
- ten Wurfes aus dem hin-
geschütteten Haufen)
149 160—162
- 1 *urfelspiel*,
Bedeutung der Zahlkunst
für das Spiel 162—166
- Spielregel beim ritui-
len Würfelspiel 166ff
- 1 das spätero mit Lang-
würfeln im Virataparvan
des Mbh, im Spielhied
des Vidhurapandita Ja-
tika in den Würfel-
orakeln und in klassi-
scher Literatur 166f
- Einsatz (*vij*) 131ff 165
- nicht glaha 131f
- ved dhana 133 A 1
- einsetzen = dha 148 A 3
- im Mbh 164ff
- in Teile zerlegt 114 A 4
167
- Gewinn 150ff 153 A 1 165
- Spielregel 370
- = Samvarga Methode
375—376
- Ausdrücke des Würfel-
spiels von der Samvarga
vidya benutzt 385
- Regeln über die Vertei-
lung des Einsatzes 164ff
- Würfelzahl 127ff 175
- der König spielt drei-
mal 159
- mit Brettspiel kombi-
niert 170—174
- Spielansdruck buddheli-
gebraucht 147 150 175
- 1 *unschstein* laßt Gold und
Juwelen regnen 469f
- 1 *Yasmotika* Vater des Cu-
ṣṭana nicht Ghsamotika
236—238 255
- sakraler Name 242
- 1 *Yuta* (*yukta*) Delegiert
der Pariyāis 316f
- 1 *Zahlkunst* sofortiges Ab-
schätzen großer Mengen
134 161—164
- 1 *Zeitrechnung* s Aru
- 1 *Zeugen*, zur Wahrheit ver-
mahnt 439—442